

HACIA UN "ETHOS" DE LA MISERICORDIA

Repercusiones sobre la Etica Conyugal

J. Silvio Botero G.

Profesor en la Academia Alfonsiana, Roma; licenciado en Derecho Canónico y Teología; doctor en Teología Moral; profesor del ITEPAL; Director del Colegio Internacional San Alfonso, Roma. Colombiano.

Es una sentencia de Juan Pablo II en su Carta Encíclica *Dives in misericordia*¹ la que nos sugiere esta reflexión. El Papa responde con su mensaje sobre la misericordia a tiempos críticos y difíciles, a las múltiples experiencias de la iglesia y del hombre contemporáneo, a las súplicas de tantos que sufren, a sus angustias y expectativas (n. 1). De otra parte, las publicaciones más recientes de los teólogos nos dan noticia de un fenómeno significativo, el empleo de términos cada vez más frecuentes como clemencia, benignidad, condescendencia... Esto revela una tendencia a la humanización de la sociedad que se va concretizando cada vez más.

¹ JUAN PABLO II, *Carta encíclica 'Dives in misericordia'* (30 nov. 1980), n. 3, AAS 72 (1980), 1177-1232.

Porqué aparece en el panorama teológico, la misericordia como un tema que entra en sintonía con la situación del mundo actual? En una sociedad tan amiga de la eficacia no es extraño que la misericordia aparezca con una visión reductiva (DM n. 2) como conmiseración con el débil, como una ofensa a la dignidad de la persona humana; en este sentido la misericordia se convierte en una caricatura de virtud cristiana que no corresponde al genuino sentido bíblico. Nuestra sociedad moderna, educada para salvaguardar la estructura de la autoridad y del dominio, no entendió lo que es la benignidad, la conmiseración con el débil; al contrario, consideró estas actitudes como signo de debilidad, incluso de condescendencia culposa, de complicidad.

Es sintomático que el arte cristiano² haya intuído, ya en siglos pasados, que la misericordia hace parte muy importante de la revelación del Padre. Boespflug ha recogido una serie de imágenes de la Trinidad en que representa al Padre, al estilo de la "Pietà" de Miguel Angel, recibiendo en los brazos a su Hijo muerto en cruz³.

Más recientemente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* alude al menos ocho veces al término misericordia, con lo que ofrece un signo particularmente revelador de la acogida que el Magisterio da a esta dimensión del mensaje cristiano⁴.

Dentro del límite autorizado nos proponemos reflexionar sobre el "ethos evangélico" de la misericordia en vista a una aplicación concreta a la ética conyugal. En tres apartados desarrollaremos tres ideas centrales: a) una mirada retrospectiva a la historia, b) un intento de redescubrir la misericordia como acontecimiento en el campo de la ética, y c) un "ethos" conyugal fundado sobre la base de la misericordia.

² F. BOESPFLUG, *La compassion de Dieu le Père dans l'art occidental* (XIII-XVII), *Le Supplem.* 172 (1990), 124-160.

³ Boespflug alude a la reflexión de J. Moltmann sobre "le pathos de Dieu et la sympathie de l'homme", en *Le Dieu crucifié*, Cerf, Paris 1990, 314-319 y al "pathos divin", en *Trinité et royaume de Dieu*, Cerf, Paris 1984, 4-47. De esta forma Moltmann reacciona contra una espiritualidad y contra una teología de la impasibilidad de Dios y subraya cómo el misterio de un Dios-Amor comporta una "teo-patía", conlleva la compasión.

⁴ CATECISMO DE LA IGLESIA UNIVERSAL, nn. 1460, 1473, 1781, 1829, 2100, 2185, 2300, 2447.

1. UNA MIRADA RETROSPECTIVA A LA HISTORIA

No deja de ser aleccionador dar una hojeada a la historia, así sea muy rápida, para descubrir una línea de experiencia y de reflexión progresivas que va abriendo caminos entre sombras y luces. Esto es la historia, un caminar entre sombras y luces; sobre la marcha, el hombre va llenando su morral viajero con las provisiones que va cosechando en su continuo ir y venir... Precisamente esto es también la historia de la misericordia, un conjugar sabiamente experiencia y reflexión, dos actitudes que juegan dentro de una circularidad dinámica; una y otra se corrigen, una y otra se complementan.

Tres momentos de esta historia nos darán una idea de lo que podemos llamar nuevo amanecer para la ética conyugal; son tres aspectos que no pretendemos considerarlos como "departamentos estancos", pero que realmente sí han tenido un momento de particular relieve en algún período de la historia.

1.1. El dominio del derecho

La iglesia primitiva vió la necesidad de usar categorías de la época y del país en que se encontraba para difundir su mensaje; al entrar en contacto con el mundo grego-romano asumió el lenguaje, la filosofía, la cultura del imperio; debió enfrentarse con una problemática concreta, sobretudo en lo que respecta al campo de la moral matrimonial.

M. Vidal señala⁵ varios elementos a considerar como necesarios para entender la situación de la iglesia primitiva : el contexto ambiental: frente a las costumbres paganas de gran libertad sexual los cristianos presentaban el ideal del amor cristiano; el contexto de polémica: frente a algunos errores de signo rigorista y otros de signo laxista, la iglesia enseña la doctrina bebida en el evangelio; el contexto de la filosofía pagana ambiental, en especial, el neoplatonismo y el estoicismo: la iglesia asume un poco la concepción dualista y la concepción de ley natural.

⁵ Cfr. M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Sígueme, Salamanca 1971, p. 78-82.

E. Fuchs anota que para los Padres de la iglesia de finales del siglo II, con una mentalidad más estoica que bíblica, el concepto de naturaleza era triple: es natural aquello que está inserto en un proceso no contaminado, como sería por ejemplo, la siembra de un campo; es natural lo que hacen los animales; es natural lo que pertenece a la estructura del cuerpo humano⁶. El recurso a los principios o valores del estoicismo hizo que se fundara la moral matrimonial sobre una objetividad, el contrato matrimonial, lo que contribuyó a que se perdiera de vista la dimensión moral basada sobre el pacto de amor entre varón y mujer, ratificando así el dualismo que divide el amor espiritual y el amor carnal.

Serán pues la filosofía estoica, el dualismo neoplatónico y el lenguaje y categorías del derecho romano las que presten el ropaje de la cultura al mensaje cristiano. El estoicismo prestará el principio de "vivere secundum naturam" que posteriormente el Angélico cambiará por "vivere secundum rationem"⁷. El dualismo contribuirá a que se privilegie el espíritu con menoscabo del cuerpo, y así la sexualidad aparecerá necesitada de una justificación para que el uso del matrimonio sea lícito. El derecho romano será admitido como la legislación válida para regular las relaciones de la comunidad naciente; el matrimonio, por ejemplo, se realizará al modo como lo establece la costumbre del imperio; solo se urgirá a los esposos cristianos informar oportunamente al obispo sobre la celebración del matrimonio civil⁸. Otro ejemplo patente de este influjo del derecho romano es la acogida que se da a la definición de matrimonio según Modestino: la unión de varón y mujer y la comunidad de vida, comunicación del derecho divino y humano⁹.

Gradualmente la iglesia irá estructurando su propio derecho¹⁰,

⁶ Cfr. E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1984, p. 96.

⁷ Cfr. S. H. PFÜRTNER, *Kirche und Sesualität*, Taschenbuch, Verlag GmbH, Hamburg 1972, p. 183-185.

⁸ Cfr. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a Policarpo*, 5,2, en D. RUIZ B. (Traducción al español) *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950.

⁹ Cfr. C. CASTELLO, *La definizione di matrimonio secondo Modestino*, *Appollinaris* 51 (1978) 609-640; U. NAVARRETE, *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico*, *Appollinaris* 51 (1978), 64-660; O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano*, Univ. Gregoriana, Roma 1979, p. 59-72.

¹⁰ U. NAVARRETE, op. cit., p. 642.

irá organizando una liturgia nupcial¹¹ e irá elaborando una reflexión ética en torno al matrimonio a partir de los códigos familiares (Efes. 5,21-32, Col. 3, 18 y I. Pedro 3,1-78)¹². Tanto los Padres de la iglesia, de oriente como de occidente, contribuirán a dar base a la teología del matrimonio: Juan Crisóstomo en oriente¹³, Agustín en occidente¹⁴, cada uno con matices diversos: mientras la teología del matrimonio de occidente se revelará un tanto pesimista, la moral matrimonial del Crisóstomo se manifestará con un aire diverso, más positiva. Noonan escribió a este propósito que si la iglesia hubiera preferido la visión del Crisóstomo a la de Agustín, la teología moral del matrimonio hoy sería diversa¹⁵.

Un hecho muy concreto nos explica el dominio tan prolongado del derecho en el campo de la ética conyugal: la teología del matrimonio ha evolucionado más en sesenta años (1930-1990) que en los diecinueve siglos anteriores; lo demuestra la literatura existente; bastaría con observar el *Enchiridion familiae*¹⁶. La teología

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio: realidad terrestre y misterio de salvación, Sígueme*, Salamanca 1986; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano. Alla luce della bibbia*, LDC Leumann, Torino 1984, p. 18-409: "La celebrazione matrimoniale dei cristiani".

¹² E. BORSETTI, *Quale etica nei codici domestici (Haustafeln) del N.T. RTM*, 72 1986, p. 9-31; Id. *Codici familiari, Rivista Biblica* 35 (1987), 127-179; W. SCHRAGE, *Zur Ethik del Neustestamentlichen Haustafeln*, en NTS 21 (1975), 1-22; S. ZEDDA, *Spiritualità e saggezza pagana nell'etica della famiglia. Affinità e differenze tra S. Paolo e I Coniugalia Praecepta di Plutarco*, Lateranum 48 (1982), 110-124.

¹³ Cfr. J. M. SOTO, *El matrimonio 'in fieri' en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo. Estudio comparativo*, Università Gregoriana, Roma 1976; C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare*, in S. Giovanni Crisostomo, en R. CANTALAMESSA, (a cura), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Vita e pensiero*, Milano 1976, 273-422; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri (S.G. Crisostomo)*, en C. COLOMBO, F. FESTORAZZI, (altri), *Matrimonio e verginità*, La Scuola Cattolica, Venegono 1963, p. 248-273.

¹⁴ G. OGGIONI, op. cit., p. 323-405; D. RAMOS-LISSON, P. J. VILADRICH (dirigen), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Publicaciones de Navarra, Pamplona 1989; P. LANGA, *S. Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Seminario Conciliar, Toledo 1984; C. BURKE, *S. Agustín y la ética conyugal*, *Augustinus* 35 (1990), 279-287; J. L. LARRABE, *Espiritualidad y castidad conyugal según S. Agustín*, *Est Aug.* 22 (1987), 235-259.

¹⁵ Cfr. J. T. NOONAN, *Contraception et mariage, Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?* Cerf, Paris 1969, p. 182.

¹⁶ A. SARMIENTO, J. ESCRIBA I., *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia*, (Siglos I a XX), Rialp, Madrid 1992. Mientras los vol. I-II cubren del siglo I a Pio XII, los vol. III-V. cubren los pontificados de Pablo VI a Juan Pablo II; el vol. VI está dedicado a los índices.

del matrimonio adolecía de muchas lagunas que fueron colmadas con el recurso al derecho canónico; basta mirar la forma como los manuales tradicionales de moral matrimonial estructuraban el tratado del matrimonio: definición del matrimonio, características y fines, impedimentos, celebración, disolución del vínculo, "uso del matrimonio" (o débito conyugal), derechos y deberes de los cónyuges, separación...¹⁷.

Navarrete señala tres puntos muy concretos en que el derecho canónico se inspiró en el derecho romano: la definición (tomada de Ulpiano o de Modestino), el principio del consentimiento como causa del matrimonio, y el concepto de los impedimentos matrimoniales; estos son elementos que hemos encontrado tan frecuentemente en los manuales tradicionales; añádase a esto el tipo de vocabulario, tan marcado por la inspiración juricista: lícito, ilícito, válido, inválido...

Una reflexión sobre la moral matrimonial hecha en esta perspectiva juricista echó a perder su vinculación nata con la biblia, con la más sana reflexión teológica y con la misma vida concreta de la pareja; acentuó aspectos netamente jurídicos y olvidó elementos tan importantes como el amor humano, que hasta Vaticano II fue un verdadero desconocido. Se daba más énfasis a la ley que al amor humano. De otra parte, el derecho privilegió un cierto "androcentrismo" con lo que se justificó una visión reductiva de la mujer e incluso del hombre mismo¹⁸.

Sobre esta perspectiva androcentrista se estructuró la sociedad, y según este modelo social se organizó la familia tradicional. Dos conjuntos de binomios nos ponen de presente esta estructuración:

¹⁷ I. AERTNYS, C. DAMEN, I. VISSER, *Theologia moralis*, vol. IV. Marietti, Torino 1969.

¹⁸ M. T. VAN LUNEN-CHENU, R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Queriniana, Brescia 1988, p. 51-58; G. B. GUZZETTI, *La condizione della donna. Storia e principi*, Massimo, Milano 1991; D. ABI-GNENTE, M. A. GIUSTI, (a cura), *La donna nella chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli 1988; E. SCHÜSSLER F., *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990.

Modelo tradicional

-genitalidad =paternidad,
 -paternidad =autoridad,
 -autoridad =comunidad. -

Modelo posconciliar

-amor =relación,
 -relación =encuentro,
 - encuentro =comunidad.

Concibiendo al varón como detentor (único) de la paternidad, se pasó fácilmente a atribuirle el derecho de la autoridad, y a partir de esta posición se justifica el dominio del varón y el sometimiento de la mujer. Partiendo, en cambio, de una postura distinta en que el amor es el punto de arranque, por fuerza deberá cambiar la estructuración de la sociedad y de la pareja-familia: el amor explica el porqué el hombre se define como relación; y la relación es la razón de porqué el hombre (varón-mujer) busque el encuentro con el otro para hacer comunidad. No es la autoridad la que fundamenta la comunidad, es el amor el que es fuente verdadera de la comunidad conyugal, familiar y social¹⁹.

Los dos bloques de binomios nos ayudan a entender porqué la procreación fuera el fin primario del matrimonio en una visión tradicional, porque hoy con el Concilio (GS. n.48-52) demos la primacía al amor conyugal que se revela unitivo y fecundo.

Es un hecho palpable que en nuestro tiempo la estructura rígida de la ley, de la severidad, de la intolerancia, está cediendo a las presiones de una nueva cultura, la cultura de la modernidad, que pide flexibilidad, tolerancia, benignidad²⁰. E. Fromm señala el paso de una ética autoritaria a una ética humanista desde el momento en que "bueno es aquello que es bueno para el hombre"; (...) la ética humanista es antropocéntrica..."²¹.

Pasamos hoy de una ética de "imperativos" a una ética del "indicativo vinculante" en la que ya no es la ley en sí la que impone la norma de obrar, sino que es la persona humana en la que

¹⁹ Cfr. J. S. BOTERO G., *Comunión y participación: presupuestos para una nueva imagen de familia*, *St Mor.* 27 (1989), 159-178.

²⁰ Cfr. SANTO DOMINGO. CONCLUSIONES, IV CONFERENCIA GRAL. DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, (Octubre 12-28 de 1992), n. 252.

²¹ E. FROMM, *Ética y psicoanálisis. Fondo de cultura económica*, México 1985, 20-50, "ética humanista vs. ética autoritaria".

descubrimos las exigencias profundas del ser a ser. Entre tantas consecuencias que se derivan de este cambio, una entre ellas, y que tiene particular significación, es el cambio de lenguaje. S. Pinckaers anota una serie de cambios en el lenguaje que se deberán llevar a cabo en nuestro tiempo: cambio de un lenguaje abstracto y analítico por un lenguaje concreto y global; cambio de un lenguaje esencialista y ahistórico por un lenguaje existencialista; cambio de un lenguaje impersonal y ontológico por un lenguaje personal y psicológico²².

1.2. Se abre un margen a la "tolerancia"

Es frecuente en esta segunda mitad de siglo oír hablar del signo de la permisividad. "Caminamos hacia un tipo de sociedad - dice Vidal - que en comparación con otras formas históricas, aparece como una sociedad permisiva. Esta permisividad supone, en términos generales, un planteamiento más coherente en el que no se confunde lo 'lícito' jurídico con lo 'bueno' moral"²³. Paralelamente al desarrollo del derecho a lo largo de la historia se insinúa modestamente un intento de dar cabida a la tolerancia; el mismo término no parece tan válido cuando lo colocamos junto a otros términos como benignidad o clemencia. Sin embargo, a pesar del desgano que comporta el término "tolerancia", la reflexión reciente se ha ocupado de ella²⁴, lo que indica que comienza a quebrarse la barrera rígida de la ley. Incluso, algunos autores aluden a un recargo, a una "acumulación normativa"²⁵ que desemboca en un cansancio a causa del énfasis sobre la ley.

²² Cfr. S. PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*, Borla, Torino 1968, p. 90-102.

²³ M. VIDAL, *Moral de actitudes*, vol. I, Perpetuo Socorro, Madrid 1981, 28-29.

²⁴ K. DEMMER, *Tolerantia moralis et jus in ecclesia*, *Periodica* 69 (1980), 271-295; F. MOLLINARI, *Tolerancia*, en L. ROSSI, A. VALSECCHI, *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1974, 1076-1094; S. MOSSO, *Tolleranza e pluralismo*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, (a cura), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Cinisello, Balsamo Milano 1990, p. 1372-1383.

²⁵ M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, Verbo Divino, Estella Navarra 1992, 30-32; J. M. DIAZ MORENO, *Sobre el matrimonio. Tres cuestiones abiertas a la reflexión*, *Razón y fe* 222 (1990), II, p. 153-169.

Cuando el derecho intenta humanizarse (paso de la ley del talión a la compensación, y de esta a la sanción medicinal) se abre un espacio a una cierta tolerancia, llamémosla excepción, que acepta alguna pequeña transgresión a la ley; en cambio, cuando la ley pretende hacerse absolutista, se niega a la aceptación de posibles excepciones, se hace tremendamente intolerante.

Jesús de Nazareth aparece como alguien que relativiza la ley para dar la primacía a la persona humana: el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado (Mt. 12,8; Mc. 2,28; Lc. 6,5; Jn. 5,16). Juan coloca en labios de Jesús una frase que es particularmente reveladora: *"al que viene a mí no lo echaré fuera"* (Juan 6,37). Cuando eliminaba la norma vieja del *"ojo por ojo y diente por diente"* (Mt. 5, 38) abría una nueva vía, la del amor y del perdón. No solo su palabra revela un espíritu abierto. También su actitud con la samaritana (Jn. 4,15-19), con la mujer cogida *"in infraganti"* (Jn. 8,1-12) manifiestan que ha hecho una opción clara y decidida por la benignidad. Ya Isaías en forma profética había anunciado que el Siervo de Yavé *"no partirá la caña quebrada, no apagará la mecha que aún humea..."* (Is. 42,3). Y Jesús en el N.T. dirá que su *"yugo es suave, su carga ligera"* (Mt. 11,30). Lucas en los Hechos nos ha transcrito la pregunta de Pedro a la autoridad judía: *"¿porqué queréis imponer a los discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres pudieron llevar?"* (Hechos 15,10).

No parece fácil encontrar testimonios contundentes de esta benignidad en la iglesia primitiva, salvo algunos casos concretos. Mencionemos algunos testimonios de la presencia de la indulgencia o misericordia, como el de S. Clemente Romano: *"el Padre misericordioso y benigno se porta con ternura ("habet viscera") con aquellos que lo temen y brinda su gracia con serenidad y mansedumbre a quienes se acercan a El con ánimo sincero y leal"*²⁶. F. Molinari escribe que *"la era constantiniana marca una época y parece avalar la opinión de aquellos que reprochan a los cristianos su ambigüedad, debido a que reivindicaban la libertad religiosa cuando son minoría y se transforman en intolerantes cuan-*

²⁶ S. CLEMENTE ROMANO, *Primera carta*, 23; D. RUIZ B. (versión española), *Padres Apostólicos*. BAC, Madrid 1950, p. 249.

do han conquistado la mayoría"²⁷; añade a continuación que no es históricamente exacto atribuir a Constantino la paternidad de esta involución. A nivel de teología moral, podríamos decir que la tolerancia, si bien mínima, la encontramos con el nombre de "justificación", y esto a propósito del uso del matrimonio.

S. Agustín, aludiendo al matrimonio, en teoría afirma que es bueno, pero ya en la práctica lo encuentra necesitado de alguna justificación: "la única relación sexual necesaria tiene como razón la procreación, y a sola esta se le puede considerar como inculpable, solo esta puede ser llamada relación nupcial"²⁸. Cuando Agustín interpretaba el pasaje de Pablo (I Cor. 7,6) a propósito de la concesión que hace el Apóstol a los esposos de cierta continencia para dedicarse a la oración, el Obispo de Hipona lo entiende con referencia a quienes no pueden contenerse²⁹, mientras que S. Alfonso M. de Ligorio, inspirándose en S. Juan Crisóstomo, opta por otra forma de interpretación: lo entiende como permiso de cosa lícita³⁰.

S. Juan Crisóstomo, en una de sus homilías sobre el Génesis³¹, emplea algunos términos griegos particularmente significativos, como "sinkatabasis" (condescendencia), "filantropía" (humanidad, benignidad), "filostorgos" (amor tierno del padre), "patrikois splangnois" (conmovido en sus entrañas paternas). Crisóstomo interrelaciona en esta homilía el relato de la caída de los primeros padres en el paraíso con la parábola del hijo pródigo, de S. Lucas, y en un trozo breve emplea por seis veces palabras sinónimas de benignidad como clemencia, misericordia, condescendencia, etc.

Los aires de renovación, de apertura, de una cierta visión positiva y optimista que surgió con el Renacimiento y que alcanzó a imponerse con bastante fuerza durante los siglos XVI y XVII, quedaron eliminados cuando a comienzos del siglo XVIII la corriente

²⁷ F. MOLINARI, Tolerancia, en L. ROSSI, A. VALSECCHI, (Dir.) *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid 1974, 1077.

²⁸ S. AGUSTIN, *De Bono coniug.* 10, 1, PL. 40,381.

²⁹ S. AGUSTIN, *De Bono coniug.* 10, 10, PL. 30, 281.

³⁰ S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theologia moralis*, vol. II. Lib. VI, pars III, tract. IV, De matr. c. 2, dub. 2, n. 287.

³¹ S. J. CRISOSTOMO, In Gen. 3,8, Hom. 17,1, PG. 53,134.

rigorista, patrocinada por los jansenistas se impuso en el campo de la moral católica³². Y desde entonces hasta las primeras décadas del presente siglo, cuando nuevos intentos de renovación de la moral surgen dentro y fuera de la iglesia católica, una línea de severidad y de rigor se hizo sentir. Alberigo sintetiza parte de este período (1830-1980) como "un paso del bastonazo a la misericordia"³³; un primer momento lo representa con una fórmula emblemática de la Encíclica "Mirari vos" del pontificado de Gregorio XVI (1831-1846): "deberá dejar de lado la indulgencia de la benignidad y en fuerza de la autoridad divina recibida tomar el palo..." Es significativo que a la par que la autoridad de la jerarquía se va haciendo más benigna, se opera otro cambio en la teología: las alusiones cada vez más frecuentes a la mujer en los discursos del Magisterio pontificio³⁴.

A. Bausola escribe que la justicia vindicativa no es libre, pues está dominada por el espíritu de avaricia propio de quien quiere ser fiel a un tesoro envenenado; en cambio, quien es capaz de perdonar se manifiesta progresista... (...) quien proyecta el bien pero comenzando con el odio y con un espíritu hétero-punitivo, demuestra que no posee un verdadero amor generoso y expansivo...³⁵.

A las puertas del Vaticano II, cuando se elaboraban los esquemas preparatorios, aún sonaban voces de intransigencia: se insiste en mantener la doctrina del fin primario del matrimonio, que se repitan los decretos del Sto. Oficio; se pide la condena de ciertos errores ("errores damnentur"), e incluso se rechaza como falsa inspiración ("falsum effatum") el hecho de que se piense al amor como "único criterio de moralidad"³⁶. Y aún podríamos ir más allá del Concilio, si miramos al (nuevo) Código de Derecho Canónico (1983); el nuevo código introduce el libro VI (De las sanciones de la iglesia) con el

³² Cfr. J. S. BOTERO, *La moralidad del acto conyugal en la teología moral de los siglos XVII-XVIII. Análisis histórico-doctrinal del pensamiento de los teólogos moralistas más destacados*, Manizales 1983.

³³ G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il Magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, *Cristianesimo nella storia* 20 (1981), 487-521.

³⁴ Cfr. M. RONDEAU, *Le discours du Magistère Papal au sujet des femmes du XIX, siècle a nos jours*, *Le Supplem.* 127 (1978), 571-581.

³⁵ Cfr. A. BAUSOLA, *Giustizia, amore, misericordia*, *Vita e pensiero* 64 (1981), 21.

³⁶ *Acta Synodalia S. Conc. Oec. Vat. II, vol. I, pars IV, p. 166-175; p. 707.*

canon 1311 que dice: "*La iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delitos*"³⁷.

La iglesia posconciliar está repensando la ubicación del derecho dentro de la reflexión eclesial: el derecho dentro de la iglesia debe estar al servicio de la "*salus animarum*"³⁸, de ahí que se llevara a cabo la revisión del código para que se "adaptase a la misión salvífica que le ha sido confiada"³⁹. El derecho de la iglesia no puede quedarse al nivel de un código más de derecho, por cuanto su objetivo supera el de cualquier otro código.

No ha sido fácil abrir camino a la tolerancia dentro de la estructura firme, y tantas veces rígida del derecho. La tolerancia que gradualmente se fue insinuando en la sociedad (como permisividad), favoreció en primer lugar al varón, mientras que la mujer continuaba siendo víctima de la intransigencia⁴⁰; una intransigencia, que no solo tuvo una base cultural, sino que, aún más, se la justificó desde la teología. Así se comprende el porqué haya existido en el campo social "una doble moral": unos son los criterios morales que regulan la moral masculina, otros los que dirigen la moral femenina.

1.3. De la tolerancia a la benignidad

Juan XXIII, siendo Patriarca de Venecia, en una de sus visitas pastorales decía: "Vuestro Patriarca no viene con el látigo en mano sino en forma paterna, con afecto y respeto"⁴¹. Y ya como pontífice

³⁷ El texto latino dice: "*nativum et proprium...*".

³⁸ Juan Pablo II dirigiéndose a la Rota Romana en la inauguración del año judicial de 1990, citaba unas palabras de Pablo VI en un discurso al mismo Tribunal eclesiástico, 1978: "*tened bien en cuenta que el derecho canónico en cuanto tal y por consiguiente en el derecho procesal, que forma parte del mismo, en sus motivos inspiradores penetra en el plano de la salvación, al ser la "salus animarum" la ley suprema en la iglesia*".

³⁹ JUAN PABLO II, Constitución Apostólica 'Sacrae disciplinae leges', 25 enero, 1983, AAS. 75 1983, II, VII-XIV.

⁴⁰ Cfr. M. GOMEZ RIOS, *Familia patriarcal, burguesa y teología moral. Iluminación histórica del tema*, *Moralia* 4 (1982), 275-288.

⁴¹ A.- G. ALBERIGO, *La miséricorde chez Jean XXIII, La Vie Spirituelle* 146 (1992), 201-215.

romano rechaza - dice Alberigo - la intransigencia de quienes solo ven en los tiempos modernos prevaricación y ruina; "debo disentir, decía el Papa, de tales profetas de desgracias".

Pablo VI, en su primera carta Encíclica *Ecclesiam suam* sobre el diálogo, señalaba las cuatro notas que lo deben caracterizar (claridad, mansedumbre, confianza y prudencia) para lograr así "la unión de la verdad con la caridad, de la inteligencia con el amor"⁴². Este integrar la verdad con el amor a que alude Pablo VI, nos hace pensar en el Salmo 85, 11 y 86, 15: "amor y verdad se han dado cita, justicia y paz se abrazan... mas, tú, Señor, Dios clemente y compasivo, tardo a la cólera, lleno de amor y de verdad..." Es de verdad sintomático que en esta segunda mitad de siglo surja la preocupación de conjugar dos realidades que parecían contrapuestas, como son la verdad y el amor. La sociedad tradicional, caracterizada en gran parte por su afán de dominación, estuvo más interesada en defender una determinada "verdad", la que imponía el varón en la familia, en la sociedad...

Una sociedad estructurada sobre categorías machistas explica porqué la desconfianza, porqué una concepción peyorativa de todo aquello que pudiera significar benignidad, clemencia, o misericordia; ser benigno parecía más una debilidad que una virtud. Una sociedad eminentemente legalista no podía aceptar tan fácilmente que la ley pasara a un segundo plano para dar la primacía a la conciencia. Los "imperativos" no aceptaban cuestionamientos contra la norma, contra la autoridad. Esto nos hace entender porqué la epiqueya tenía un espacio tan reducido en el campo de la moral, mientras hoy adquiere relieve especial.

El esfuerzo de integrar la verdad con el amor, "de hacer la verdad en el amor" (Efes. 4,15) aparece en un contexto particular: el hombre moderno descubre que él no es el único, que su condición relacional le exige reconocer la presencia del otro y su integración con él; es la reciprocidad y complementariedad humana de los sexos masculino y femenino que modernamente tanto subrayan psicólo-

⁴² PABLO VI, Carta encíclica *Ecclesiam suam* (6 Agosto, 1964), *Enchiridion Vaticanum 2, Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, EDB. Bologna 1981, n. 196.

gos, filósofos y teólogos. L. Boff⁴³ y G. Zuanazzi, entre otros, indican una forma de integración de los sexos desde la constitución psicológica de uno y de otra: mientras el varón se deja guiar preferentemente por principios de orden práctico, ético y jurídico, la mujer, por el contrario, actúa y se decide prevalentemente atendiendo a la situación del aquí y ahora⁴⁴.

Es significativo también que a partir de esta conquista de la integración de la verdad y del amor comience a abundar la literatura sobre la equidad⁴⁵ como elemento integrante de la ley, como "dichosa rectificación de la justicia rigurosamente legal", como definía Aristóteles la epiqueya.

No es difícil describir el iter que está haciendo el derecho en nuestro tiempo: de la aceptación (forzosa?) de una cierta tolerancia, ha pasado a dar cabida a la equidad, a la epiqueya con un sentido nuevo⁴⁶, y llega incluso a aceptar que se le relacione con la compasión⁴⁷, y con la misericordia. Una reflexión en esta dirección desencadena consecuencias de cierta trascendencia.

En primer lugar, el Sínodo de obispos (1967)⁴⁸ hizo mención de los criterios con que se debería redactar el nuevo código de derecho canónico; pedía más atención al sentido pastoral, a la equidad; "en el derecho canónico deberá brillar el espíritu de caridad, de moderación, de humanidad... virtudes que deben distinguir las leyes de

⁴³ L. BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Paulinas, Madrid 1979, p. 67-70.

⁴⁴ Cfr. G. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Città nuova, Roma 1991, p. 44.

⁴⁵ H. GRENIER, *L'équité selon Saint Thomas*, *Studia canonica* 9 (1975), 305-308; P. FEDELE, *Aequitas canonica*, *Appollinaris* 51 (1978), 415-439; I. PARISELLA, *De equitate doctrina et praxis in Iurisprudencia Rotali*, *Periodica* 69 (1980), 219-249.

⁴⁶ E. HAMEL, *Epiqueya*, en L. ROSSI, A. VALSECCHI, *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1974, p. 298-306; J. FUCHS, *Epicheia circa legem moralem naturalem*, *Periodica* 69 (1980), 251-270.

⁴⁷ F. A. MARROCCO, *The compassion of Canon Law*, *Studia canonica* 2 (1968), 283-287; G. GHIRLANDA, *La miséricorde de Dieu dans le droit ecclésial*, *Le Supplément* 134 (1980), 407-420; G. LESAGE, *Le droit ecclésial et la miséricorde*, *Studia canonica* 14 (1980), 431-449.

⁴⁸ G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Prima assemblea generale*, (29 sett. 29 ott. 1967.) *Civiltà cattolica*, Roma 1968.

la iglesia de cualquier otro tipo de derecho profano"⁴⁹. La ciencia jurídico-canónica está tomando en serio la orientación recibida de someter el derecho a la caridad evangélica⁵⁰.

El máximo tribunal de justicia de la iglesia, la Rota Romana, ha sido invitado por el Papa en varias ocasiones, a repensar la relación existente entre el trabajo judicial y la misión evangélica y eclesial que debe ser al mismo tiempo humanitaria y social⁵¹; el trabajo judicial debe saber conjugar "el ministerio de la verdad y de la caridad"⁵², "la juridicidad y la pastoralidad"⁵³. Es patente la preocupación por conjugar el amor y la justicia.

En la reciente *Carta a las familias* de Juan Pablo II (7 febrero 1994) el Papa retoma el binomio "verdad y amor" en forma significativa; lo revela el hecho de aludir explícitamente a él en más de 8 ocasiones, y siempre en el contexto de la vida de pareja y de familia.

Todo este movimiento hacia la benignidad tuvo su comienzo con Juan XXIII a quien se atribuye esta afirmación: "ahora la esposa de Cristo prefiere más bien hacer uso de la medicina de la misericordia que de la severidad"⁵⁴. En el ambiente eclesial se siente la necesidad de dar un vuelco al derecho que se creía solamente "vindicativo", para convertirlo en "medicinal"; de hecho el nuevo Código de

⁴⁹ Cfr. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo. Acta Commissionis, n. 2 y 3, "*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*", *Communicationes* 1 (1969), 78-80.

⁵⁰ Cfr. A. MONTAN, *La legge canonica a servizio della carità*, en PONT. IST. PAST. DELL'UNIV. LATERAN, (a cura), *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, EDB. Bologna 1988, p. 155-70.

⁵¹ M. TEROL TOLEDO, *La nulidad matrimonial canónica desde el punto de vista pastoral*, *Jus Canonicum* 27 (1987), 159-179. Es un comentario al discurso del Papa a la Rota Romana (30 Enero, 1986).

⁵² A. POLAINO-LORENTE, *Comentarios de un psiquiatra al discurso del Papa al Tribunal de la Rota Romana* (5.II. 1987), *Jus Canonicum* 27 (1987), 599-607; F. LOZA, *Ministerio de verdad y de caridad*, (Comentario de un juez eclesiástico al discurso del Papa a la R. Rota, 5. II. 87), *Jus Canonicum* 27 (1987), 609-617.

⁵³ T. RINCON-PEREZ, *Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico*. (Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990), *Jus Canonicum* 31 (1991), 231-252; S. PANIZO ORALLO, *Sentido pastoral de la justicia canónica*. (Reflexiones en torno al discurso del Papa a la Rota en 1990), *REDC*. 48 (1991), 169-182.

⁵⁴ Cfr. G. ALBERIGO, op. cit., p. 508.

derecho canónico (1983) escribe en el libro de las penas (c. 1312) que las penas en la iglesia son medicinales... expiatorias... Incluso el Código de derecho canónico (antiguo) en el canon 2214, 2, recordaba a los obispos y demás ordinarios la importancia de ser pastores y no verdugos; les recomendaba no enseñorearse de ellos, sino amarlos como a hijos y hermanos.. y les recordaba, finalmente, que en muchos casos, para corregir más vale la benevolencia que la austeridad.

Este es el contexto histórico en que se desenvuelve el derecho durante tantos siglos de historia y en que comienza a insinuarse cada vez con mayor claridad la benignidad, la misericordia. Hablar del dominio del derecho, aludir al ingreso de la misericordia no es simple cuestión de lenguaje: el dominio secular de los valores (anti-valores ?) masculinos da paso en nuestra época a la intervención de los valores femeninos, y con ello se abre un nuevo período en la historia de la iglesia y también de la humanidad; es un esfuerzo de humanización de la ley, es hacer verdad que "el sábado fue hecho para el hombre"⁵⁵.

El influjo del derecho, y con él el influjo del dominio machista en la teología moral, llevó a canonizar la figura piramidal (autoritaria) de la familia, de la sociedad... Rahner se preguntaba hace unos años el porqué de este androcentrismo⁵⁶. Una concepción de la sociedad en clave machista influyó ciertamente en la concepción de Dios como detentor de valores masculinos⁵⁷ solamente. La revolución femenina está desencadenando una nueva visión de Dios, de la sociedad, de la iglesia, de la familia y de la pareja humana.

M. Legrain en 1978 invitaba a pensar en esta analogía: el sacramento de la penitencia ha tenido una evolución notable; desde la aplicación rigurosa de los primeros siglos del Cristianismo, pasan-

⁵⁵ G. DIMATTIA, *Il diritto penale canonico a misura d'uomo*, REDC. 47 (1990), 639-661.

⁵⁶ Cfr. K. RAHNER, *La virità nella chiesa*, Vicenza 1962, p. 12.

⁵⁷ Cfr. J. MOLTMANN, *L'unità invitante del Dio Uno e Trino*, *Concilium* 21 (1985), 75-87; *Id.*, *Il Padre materno*, *Concilium* 17 (1981), 425-433; *Id.*, *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983; ELIZABETH et J. MOLTMANN, *Dieu homme et femme*, Cerf, París 1984; F. RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico*, *Laurentianum* 25 (1984), 3-77.

do por la penitencia tarifada, hasta la más reciente práctica de benignidad pastoral; porqué las normas en torno al Sacramento del matrimonio⁵⁸ no podrán evolucionar en forma similar?

2. EL RE-DESCUBRIMIENTO DEL DIOS-MISERICORDIA, UN ACONTECIMIENTO PARA LA ETICA CONYUGAL

Los documentos del Vaticano II nos han puesto en la pista de una verdadera revolución: más de 31 veces nos motivan a la "renovación", haciendo así un auténtico desafío a la teología. El Decreto de la *Optatam totius* (n.16) apremia a una especial diligencia en el estudio de la S. Escritura que es como el alma de la teología. Queriendo plantear el re-descubrimiento del Dios-Misericordia, hacemos una breve reflexión sobre el concepto de misericordia en la revelación cristiana.

2.1. La revelación bíblica del Dios-Misericordia

Para Israel, el pueblo elegido de Dios, la misericordia no fue la conclusión de una elucubración mental, sino el fruto de una experiencia de vida. Yavé había ofrecido a su pueblo hacer alianza bajo la imagen de una alianza sponsal; pero Israel no fue fiel al pacto. Moisés y los profetas llamarán una y otra vez al pueblo a reconsiderar su infidelidad, poniéndole de presente que "Dios es lento a la cólera y rico en misericordia", "el que hace merced a millares" (Ex. 34,6-7; Joel 2, 13; Jer. 32,17-23).

A. Sacchi, analizando la paciencia de Dios en algunos de los libros del A.T.⁵⁹, observa cómo los autores sagrados, si bien destacan la ira de Dios a causa del pecado que castiga hasta la tercera y cuarta generación, sin embargo subrayan que la misericordia es

⁵⁸ Cfr. M. LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris 1978, p. 15-19.

⁵⁹ Cfr. A. SACCHI, *Pazienza di Dio e ritardo della parusia*, *Rivista Biblica* 36 (1988), 299-326.

mucho más espléndida, pues alcanza a mil generaciones (Ex. 34,6-7); una nota que destaca Sacchi es que la ira divina aparece totalmente subordinada a la misericordia que tiene el poder de imponerle límites bien precisos a la cólera, de tal manera que la misericordia pasa decididamente a tomar el primer puesto, convirtiéndose así en la norma que inspira la actuación de Dios⁶⁰.

El semita, más que definir conceptos, describe realidades históricas; el semita expresó la experiencia de alianza con Yavé sirviéndose de dos pares de términos particularmente significativos: un primer par de vocablos, los pone de presente P. Lenhardt⁶¹; son Yavé (YHWH) y Elohim; analizando estos dos nombres que aparecen en Deut. 6,4 según una tradición anterior a la destrucción del segundo templo, dice nuestro autor que el primer término aparece con el sentido de misericordia, mientras el segundo con el sentido de justicia; el segundo par de términos lo constituyen los vocablos "hesed"⁶² y "rah-a-min"; el primero expresaba la bondad, el amor divino, que constituye el ser mismo de Dios; Yavé permaneciendo fiel a la alianza permanece fiel a sí mismo; es una palabra que conlleva una cierta connotación jurídica, ya que Yavé se comprometió a respetar la alianza; tiene también un matiz de masculinidad en cuanto hace referencia a responsabilidad. El segundo vocablo es "rah-a-min"⁶³ (vientre, entrañas) que alude al amor materno; el vocablo griego (*splagjnon*) hace referencia a interioridad, a sentimiento (ternura) y finalmente, a misericordia.

Desafortunadamente, al pasar estos términos del hebreo al griego bíblico parece que, en parte, perdieron ciertos matices de la

⁶⁰ A. SACCHI, op. cit., p. 306-307.

⁶¹ Cfr. P. LENHARDT, *La miséricorde divine dans la tradition d'Israël, La Vie Spirituelle* 147 (1992), 149-167.

⁶² R. BULTMANN, *Eleos*, GLNT. vol. III, p. 399-420; H. H. STOEBE, *Bontà*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. vol. I. Marietti, Torino 1978, p. 520-539.

⁶³ H. KLÖSTER, *Splagjnon*, GLNT. vol. XII, p. 903-934; X. J. CAMBIER, LEON-DUFOUR, *Misericordia*, en X. LEON-DUFOUR, (Dir.) *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 1990, p. 699-705; H. H. ESSER, (Eleos) *Misericordia*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, *Dizionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Sigueme, Salamanca 1983, p. 99-106; H. J. STOEBE, *Avere misericordia*, en J. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II. Marietti, Casale Monferrato 1982, col. 686-692; Id., *Essere misericordioso*, ibid., vol. I, col. 509-518.

lengua semita, y con el correr del tiempo se debilitó el sentido positivo de la compasión. Pizzorni comenta cómo la compasión en el mundo griego llegó a significar "debilidad humana", como si fuera una enfermedad del espíritu que no corresponde al hombre sabio; los estoicos no la condenaban, pero la toleraban como algo propio de la gente inferior, incapaz de poseer dominio y de manifestar objetividad frente a la miseria humana⁶⁴; nuestro autor concluye su estudio diciendo que la caridad, o sea el amor del otro, debe añadirse como moderadora de la justicia; el amor al otro se funda en el hecho de la igualdad de todos por naturaleza, y por tantos iguales también ante la ley.

A pesar de este debilitamiento, los términos, "*hesed*" y "*rahamin*" traducidos al griego por los LXX, mantuvieron en alguna forma el sentido de alianza por gracia y el sentido de compasión. Para el pensamiento griego justicia y amistad son dos dimensiones que van unidas para construir la verdadera comunidad humana; de hecho, Zeus fue reconocido como el padre de los hombres y de los dioses, lo que implicaba una doble consecuencia: una consanguinidad con la divinidad y una cierta hermandad entre los seres humanos; de ahí que la amistad conduzca a cultivar relaciones de amor y de concordia.

Estas dos parejas de términos, "justicia y caridad", "*hesed (emet)* y *rah-amin*", del mundo griego y semita, nos ofrecen algunos puntos de contacto: mientras el mundo griego se mantiene a un nivel horizontal, la visión semita de la biblia coloca los términos en un contexto de alianza entre Yavé y su pueblo; para el griego una justicia extrema se convierte en posible injusticia, no tiene sentido, y por esta razón abre espacio a la equidad como un correctivo muy válido; que Dios pueda amar a los hombres no alcanzó a imaginárselo el mundo pagano⁶⁵, era algo inaudito. Para el griego, la verdad y la amistad no logran encontrarse; la verdad hace relación a lo

⁶⁴ Cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e "carità" nel pensiero greco-romano*, *Sapienza* 45 1992, 233-278; Id., *Giustizia e carità*, Città nuova, Roma 1980; M. NALEPA, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica "Dives in misericordia" di Giovanni Paolo II*, en L. ALVAREZ V. S. MAJORANO, (a cura di), *Morale e redenzione*, Edit. Academiae Alphonsianae, Roma 1983, p. 197-216.

⁶⁵ Cfr. M. A. SUANCES, *Max Scheler. Principios de una ética personalista*. Herder, Barcelona 1976, p. 89-90.

divino, la amistad alude a lo humano. "*Amicus Plato, sed magis amica veritas*", decía un proverbio.

La teología feminista está dando una buena colaboración en esta tarea de re-descubrir al Dios-Misericordia. Fanuli, a este propósito, ofrece un elenco de términos que en el A.T. fueron aplicados a Dios, como "*el Saddy*" (monte, pecho), "*ruah*" (aletear sobre los pichones, encuvar), "*raham*" (vientre), "*hul*" (movimientos de la parturienta), para indicar atributos femeninos de Dios⁶⁶.

Juan Pablo II, en su carta Encíclica *Dives in misericordia* (n. 4-6) y particularmente en nota (n. 52) hizo una síntesis del pensamiento bíblico sobre el concepto de misericordia en el A.T.⁶⁷ y recoge la analogía presente en el N.T. Cuando se ocupa el Papa de la "parábola del padre misericordioso" (n. 5-6), dice que se trata de una analogía que ayuda a comprender con mayor plenitud el misterio de la misericordia, pues pone de relieve la doble dirección que comporta la actitud de la misericordia: una dirección descendiente que hemos llamado corrientemente "condescendencia", y una dirección ascendente que co-rresponde a la "re-creación" que se opera en el hijo pródigo cuando recupera su condición de hijo y cuando se restablecen las relaciones padre-hijo, hermano-hermano dentro de la comunidad familiar⁶⁸.

El empleo de los vocablos encontrados en el A.T. para expresar la realidad de un Dios-Misericordia, se diversifica de una parte, y de otra se hace más frecuente. Nos encontramos con términos como "*eleos*", "*oiktiro*", "*oiktirmon*", cuya exégesis nos ofrece

⁶⁶ Cfr. A. FANULI, *La donna nell'A.T.: Alcune considerazioni esegetico-teologiche*, en D. ABIGNENTE, M. A. GIUSTI, *La donna nella chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli 1988, p. 163-184.

⁶⁷ P. LENHARDT, *La miséricorde divine dans la tradition d'Israel*, *La Vie Spirituelle* 147 (1992), 149-167; J. SARAIVA MARTINS, (a cura di), *Dives in misericordia. Commento alla Enciclica di Giovanni Paolo II*, Paideia, Brescia 1981; Id., *Atti del Convegno Internazionale in occasione del I. Anniversario della pubblicazione dell'enciclica 'Dives in misericordia'*, (Collevalenza 26-29 nov. 1981), Collevalenza 1982; Id., *Atti del II. Convegno Internazionale sulla 'Dives in misericordia'*, (Collevalenza 24-27 Agosto 1982), Collevalenza 1983.

⁶⁸ Cfr. M. GOURGUES, *Le Père prodigue* (Lc. 15,11-32). *De l'eségese a l'actualization*, *NRTh.* 114 (1992), 3-20.

⁶⁹ R. BULTMANN, *GLNT.*, vol. III, p. 399-424. Id., *GLNT.* vol., VIII, 449-456.

Bultmann⁶⁹. S. Pablo precisamente emplea la frase "o pa-ter ton oiktirmon" (II.Cor. 1,3) que la Biblia de Jerusalén traduce como "Padre de las misericordias"; es un versículo particularmente expresivo: *"Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación que nos consuela en toda tribulación nuestra para poder nosotros consolar a los que están en tribulación, mediante el consuelo con que nosotros somos consolados por Dios"*.

La misma Biblia de Jerusalén en nota a este versículo, escribe: "...el cristiano unido con Cristo es consolado en el sufrimiento mismo...(...) no se recibe pasivamente esta consolación y viene a ser a la vez aliento, estímulo y exhortación. Su fuente única es Dios, y el cristiano, por el Espíritu, debe comunicarla". El Apóstol nos descubre en este versículo que la misericordia que Dios usa con nosotros se convierte en fuente de misericordia para con los otros hermanos necesitados de la benignidad del Señor. Es frecuente encontrar en Pablo y en Juan esta forma para expresar la causalidad y la eficacia de la acción divina. Juan Pablo II en alguna forma se refiere a esta causalidad y eficacia cuando escribe que la iglesia intuye en el "bienaventurados los misericordiosos" un llamado a la acción, y por eso se esfuerza en practicar la misericordia (DM. n. 14a); el Papa cita esta sentencia de Pablo un poco antes (DM. n. 13f) y casi a continuación añade que esta actuación es unificante y elevante al mismo tiempo, pues se trata de un amor misericordioso que por su misma naturaleza es amor creador. "El auténtico conocimiento del Dios-Misericordia, del Amor benigno, es una constante e inagotable fuente de conversión, no solo como acto momentáneo, sino como continuo estado de ánimo" (DM. n. 13g). De esta forma, la iglesia y cada uno de los fieles se convierte en prolongación de la acción mesiánica de Cristo.

2.2. La misericordia como "un signo de los tiempos"

La literatura más reciente⁷⁰ se está interesando seriamente en

⁷⁰ M. NALEPA, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica di Giovanni Paolo II*, en L. ALVAREZ, S. MAJORANO, (a cura) *Morale e redenzione*. Edit. Academiae Alphonsianae, Roma 1983, p. 197-216, la nota n.1.

esta línea de reflexión que re-descubre a Dios como Verdad y como Amor unificados bajo un solo término "misericordia"; verdad y amor, vocablos que presenta el Papa interrelacionados, y esto repetidas veces en la Encíclica *Dives in misericordia*, como lo ha hecho también recientemente en la *Carta las familias* (Febr. 1994). La misericordia no es otra cosa que la síntesis de la verdad y del amor de Dios. El Apóstol invitaba a los fieles de Efeso a "hacer la verdad en el amor" (Efes. 4,15); es una expresión que se ha convertido hoy en paradigma y con la que se quiere significar el encuentro de la teoría con la praxis (ortopraxis), el encuentro del principio normativo con la aplicación concreta⁷¹.

Juan Pablo II, reflexionando sobre esta época crítica en que vivimos, se siente movido a descubrir en Cristo el rostro misericordioso del Padre; considera el Papa que la experiencia de la iglesia y del hombre moderno apuntan a la revelación del misterio del Padre que es un Dios Amor; así introduce su reflexión sobre la revelación de la misericordia, en su carta Encíclica (n. 1). El Papa emplea el término "misericordia", ya como adjetivo que califica al amor de Dios (amor misericordioso), ya como sustantivo, colocándolo a la par (amor-misericordia) : "creer en ese amor significa creer en la misericordia", escribe el Papa (DM. n. 7f). Amor y misericordia son dos atributos de Dios que se implican recíprocamente: "en el

ofrece un buen elenco de obras al respecto; J. CAMBIER, X. LEON-DUFOUR, "Misericordia", en X. LEON-DUFOUR. *Dizionario di teologia biblica*. Marietti, Genova 1990, p. 699-705; A. LATTUADA, *Quando la giustizia non basta. Nell'enciclica "Dives in misericordia"*, *Vita e pensiero* 64 (1981), 11-23; P. PIVA, "Misericordia", en L. ROSSI, A. VALSECCHI, (dir). *Dizionario enciclopédico de teologia moral*, Paulinas, Madrid 1974, 680-684; A. SISTI, "Misericordia", en P. ROSSANO, G. RAVASI, (a cura), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo Milano 1988, 978-984; E. HAMEL, *La misericorde, une sorte de justice superieure?* en H. BOELAARS, R. TREMBLY, (a cura), *In libertatem vocati estis*, Miscellanea B. Häring, *St Mor.* 15 (1977) 585-598; R. ANTONCICH, *Luchar por la justicia en el espíritu de la misericordia*. Reflexiones sobre la encíclica "Dives in misericordia", *Medellín* 8 (1982), 433-446; R. THEBERGE, *Une morale pour une pastorale de la miséricorde. "L'homme apostolicus"*, en J. DELUMEAU, *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*. Beauchesne, Paris 1987, p. 127-138; A. BANDERA, *Justicia, amor, misericordia*. Reflexiones sobre la "Dives in misericordia", *Ciencia Tomista* 108 (1981), 209-237; J. M. YANGUAS, "Dives in misericordia": *el amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia*, *Scripta Theologica* 14 (1982), 601-614.

⁷¹ Cfr. A. ACERBI, "Ortoprassi", *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1979, 1018-1045.

cumplimiento escatológico la misericordia se revelará como amor, mientras que en la temporalidad, en la historia del hombre, que es a la vez historia de pecado y de muerte, el amor debe revelarse ante todo como misericordia y actuarse como tal" (DM. n. 8c).

Lucas, el evangelista de la universalidad, el evangelista de la misericordia, es el preferido por el Papa en esta ocasión. Dos momentos especiales del evangelio de Lucas centran la atención del Papa: la parábola del padre misericordioso (15,11-32) y el canto del Magnificat (1,46-56). En el primero presenta la línea descendente de la condescendencia divina (DM. n. 5), y en el segundo (DM. n. 9) la línea recreadora del amor divino que hace maravillas en la persona de Ntra.Sra.

Son muchos los autores que se han interesado en estudiar esta parábola; mencionaremos solo algunos⁷². Piretti, analizando la parábola del hijo pródigo o como modernamente la llamamos, "parábola del Padre misericordioso", señala dos cosmovisiones ("*weltanschauungen*")⁷³ en que predominan dos valores distintos: en una prevalece la relación de justicia, en la otra se destaca la lógica del amor.

La lógica de la justicia se mantiene al nivel de patrimonio familiar; el muchacho no hace énfasis en la relación de "hijo-padre", sino más bien en el "dame-toma" la parte de herencia; buscando su propia independencia rompe la intersubjetividad de familia. Cuando posteriormente el joven repiensa su situación y se propone regresar a casa, aspira mediocrementemente a una relación de patrón-criado; no cree merecerse el restablecimiento de la relación padre-hijo y hermano-hermano. En esta primera cosmovisión domina el lenguaje jurídico.

⁷² E. CATTANEO, *L'interpretazione di Luc. 15,11-32 nei Padri della chiesa*, en G. GALLI, (a cura di), *Interpretazione e invenzione. La parabola del figliol prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*, Genova 1987, p. 69-96; A. OBBE, *Parábolas evangélicas en S. Ireneo*, vol. I, BAC Madrid 1972, p. 154-204: "el hijo pródigo"; C. GRANADO, *Las parábolas de misericordia en Paciano de Barcelona*, *Estudios eclesiásticos* 63 (1988), 435-454.

⁷³ Cfr. A. PIRETTI, *La parabola del figliol prodigo*, *Studium* 88 (1992), 555-563; J. DUPONT, *Il padre del figliol prodigo (Luc. 15,11-32)*, en *PSV.* 10 (1990), 120-134.

La segunda cosmovisión plantea la lógica del amor que da origen a otro tipo de relaciones. La actitud del padre constituye una verdadera sorpresa, una auténtica revelación: el padre permanece fiel al amor que lo une a su hijo desde un comienzo; el padre no se comporta según la lógica de la justicia, sino según la lógica de la misericordia⁷⁴. El evangelista dice en forma gráfica que el padre "se conmovió en sus entrañas" (*esplaszgnisze*), lo que nos revela que se trata de un padre que es "padre y madre al mismo tiempo", según la feliz expresión de Juan Pablo I⁷⁵.

Se conjugan así maravillosamente en la parábola la "*hesed-emet*" y la "*rah-a-min*" que aluden a varón-mujer, pero sobre todo que aluden a los atributos que el A.T. reconoce en Yavé. Pero hay algo más: este padre, cuando necesita justificar ante el hermano mayor de la parábola su actitud misericordiosa, dice: debemos alegrarnos porque este hijo (15,24), porque este tu hermano (15,32) había muerto y ahora ha resucitado. El evangelista alude a un nuevo nacimiento: el amor del padre re-genera la relación de padre-hijo, re-crea al joven en su dignidad de hijo. Los detalles de vestido nuevo, de anillo, de sandalias, de fiesta, están intencionalmente pensados para acentuar hasta la saciedad el mensaje y no dejar duda de la revelación del amor misericordioso.

Presentando la línea re-creadora que mencionamos atrás, y que Juan Pablo II comenta relevando la figura de María Sma. "Madre de la misericordia" (DM. n. 9), se cumple un doble cometido: de una parte, corrige la visión reductiva de la misericordia que se creó durante el período de la manualística, empobreciéndola de tal modo que perdió la dimensión bíblica; la reducía así a la categoría de obras de misericordia; de otra parte, completa la revelación de la misericordia divina como santificación y bendición. María - dice el Papa - es quien de modo excepcional experimentó la misericordia; el amor misericordioso de Dios no solo re-crea la filiación perdida por el pecado; este amor misericordioso también potencia y lleva a plenitud la vocación humana haciendo que el hombre responda en forma plena y perfecta a la llamada divina. María precisamente supo

⁷⁴ Cfr. A. PIRETTI, op. cit., p. 559.

⁷⁵ JUAN PABLO I, *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Roma 1979 (10 settembre, 1978), p. 61.

escuchar en profundidad la llamada de Dios y pudo dar una respuesta plena y auténtica en virtud del amor misericordioso de Dios que la llamó (Rom. 8,28-31).

Mérito de Juan Pablo II ha sido recuperar la bipolaridad de la misericordia como el nuevo nombre de las relaciones personales de Dios con el hombre y de este con su hermano⁷⁶. La misericordia no consiste únicamente en el dinamismo del amor en una sola dirección, sino que - como dice el Papa - es un "admirable intercambio" (DM. n. 7) entre Dios y el hombre; "este maravilloso intercambio" no es otra cosa que un sinónimo de la alianza que une a Dios con el hombre, con todos los hombres; una alianza que hace al hombre partícipe de la vida divina.

En cuanto esta misericordia constituye una relación interpersonal, conlleva una estructura que alude al ser de la persona y no tanto a un acto. Por esta razón la estructura interna de la misericordia hace referencia a un amor paciente, a la reciprocidad, a la experiencia de la común dignidad humana, a la encarnación de la igualdad, a la compasión como ayuda al necesitado, a la fidelidad, a la exigencia intrínseca de "ser misericordiosos" (Luc. 6,36). Ser misericordiosos no puede significar un proceso unilateral, es decir "dar", sino que la misericordia - como anota el Papa - es una actitud que comporta dar y recibir.

Un aspecto, y muy importante que se deriva de esta bipolaridad o reciprocidad (DM. n. 14c)⁷⁷ de la misericordia, es que la misericordia llama a dar una respuesta, llama a saber corresponder al amor misericordioso con el esfuerzo generoso de la conversión: Dios condesciende hasta la miseria del hombre para que este se levante⁷⁸. La misericordia divina no se limita a una simple compasión, sino que es amor misericordioso que perdonando re-crea la

⁷⁶ Cfr. M. NALEPA, op. cit., p. 205.

⁷⁷ Cfr. M. NALEPA, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica "Dives in misericordia" di Giovanni Paolo II*, en L. ALVAREZ, S. MAJORANO, (a cura di) *Morale e redenzione*, Edit. Academiae Alphonsianae, Roma 1983, p. 207.

⁷⁸ Este parece ser el sentido que S. Juan Crisóstomo daba al término griego "sinkatabasis" (condescendencia = bajar para rehabilitar), en su Homilía (17,1) sobre el Génesis, PG. 53,134.

capacidad de volver a El⁷⁹. Podemos aludir aquí a las palabras del evangelista a propósito del Buen Pastor: "Yo vengo para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan 10, 10).

A. Bandera en su reflexión sobre la *Dives in misericordia* destaca los tres núcleos fundamentales de la Encíclica : el significado de la misericordia en Dios, la acción de esta misericordia en María, y la misión de la iglesia de difundir esta misericordia divina⁸⁰. A propósito de la tercera idea-madre de la Encíclica, dice el Papa que "el programa mesiánico de Cristo, programa de misericordia, se convierte en programa de su pueblo, la iglesia" (DM. n. 8c). Actuar el amor-misericordia de Dios es la toma de conciencia que hace la iglesia hoy. El Sínodo de obispos (1980) fue particularmente explícito; la palabra "misericordia" se escuchó muchas veces en la sala sinodal⁸¹: a nivel de intervenciones individuales, a nivel de círculos de estudio, a nivel de las 43 proposiciones que la asamblea sinodal envió al Papa⁸².

El Sínodo de obispos invitó con un gesto de humildad a aprender de la iglesia oriental la lección de la llamada "economía eclesial" que equivale al cuidado amoroso que la iglesia dedica a aquellas personas que, habiendo infringido la disciplina de la iglesia, desean volver a participar en la comunidad cristiana. La literatura existente

⁷⁹ DM. n.7: "la dimensión divina de la redención no solo se actúa perdonando el pecado, sino también devolviendo al hombre la fuerza creativa del amor gracias a la cual puede nuevamente tener acceso a la plenitud de vida y de santidad que proviene de Dios".

⁸⁰ Cfr. A. BANDERA, op. cit., p. 209-237.

⁸¹ G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quinta Assemblea generale*, (26 settembre- 25 ottobre 1980), La Civiltà Cattolica, Roma 1982. Ver el índice temático donde aparecen las intervenciones de los muchos relatores que aludieron a una actitud de misericordia durante el sínodo.

⁸² Sinodo dei Vescovi sulla famiglia. Le 43 proposizioni. Il Regno-Doc. 26 (1981), 386-397. La proposición en mención (14,6) dice: "Movido por la solicitud pastoral para con los fieles, este sínodo desea que se lleve a cabo una investigación seria sobre la misericordia, teniendo presente la práctica de la iglesia oriental, para hacer más efectiva una pastoral de la misericordia".

en relación a la misericordia se hace cada día más abundante⁸³. Pero no olvidemos que la justicia y la misericordia no pueden separarse: sin la misericordia, la justicia se convierte en suma injusticia y en desprecio del hombre; sin la justicia la misericordia se hace desconocimiento del poder del mal⁸⁴.

La iglesia no solo es objeto de misericordia de parte de Dios, en cuanto necesitada de purificación (LG. n. 8), sino que ella misma, porque experimenta la misericordia divina, debe hacer que otros la experimenten también. El Cardenal Pellegrino, escribiendo sobre la iglesia, garante de la misericordia, se preguntaba si la iglesia de verdad ha sido a lo largo de la historia testimonio de misericordia; y añadía: por un pasaje de la S. Escritura que habla de justicia, diez hacen referencia a la misericordia; desafortunadamente, la política, la diplomacia, dentro de la iglesia, han eclipsado la misión de difundir misericordia⁸⁵.

Consideramos que la teología feminista, en boga actualmente, está ofreciendo una colaboración especial al desarrollo de la reflexión sobre la misericordia en la conyuntura presente. No solo corrige la visión androcentrista unilateral que privilegió los atributos masculinos en la concepción de Dios ("cultura dell'Uno"⁸⁶), sino que promueve, además, la apertura a "la cultura del nosotros" que ya aparece insinuada en la primera página de la historia de la creación

⁸³ B. PETRA, *Il concetto di "economia ecclesiastica" nella chiesa ortodossa*, RTM. 56 (1982), 507-521; *Commissione preparatoria per la IV. Conferenza Panortodossa di Chambésy (Ginevra)*, *L'economia ortodossa, Il Regno-Doc.* 18 (1973), 33-37; G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB. Bologna 1971, p. 277-307: "Indissolubilità e oikonomia nella tradizione della chiesa cristiana in oriente"; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano. Alla luce della Bibbia*, vol. II, *Inseparabilità e monogamia*, LDC. Leumann, Torino 1988, p. 317-342; R. LEBEL, *L'Économie de l'Église orthodoxe: une solution pour l'Église catholique face à certains cas de divorce?* en AA.VV., *Le divorce. Travaux du Congrès de la Société Canadienne de théologie tenu à Montréal 1973*, 77-106.

⁸⁴ Cfr. F. D'AGOSTINO, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli Editore, Torino 1991, p. 83-108: "Giustizia e misericordia. Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale".

⁸⁵ Cfr. M. PELLEGRINO, *L'Église gérante de la miséricorde*, *Le Supplément* 134 (1980), 373-388.

⁸⁶ G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1989, p. 113-133.

(Gen. 2,24): varón y mujer han sido con-vocados para "hacer una sola carne", para crear un "nosotros conyugal"⁸⁷.

La cultura oriental intuía la integración de varón-mujer como dos principios que saben conjugarse para construir un nosotros⁸⁸; la psicología moderna está mostrando que mientras el varón representa la ley, la mujer simboliza la excepción⁸⁹; estas diversas líneas de reflexión orientan a los teólogos a iluminar mejor el encuentro de la verdad y del amor, de la ley y de la misericordia.

El movimiento de la historia nos está revelando que con el insinuarse cada día más la necesidad de integrar la responsabilidad de varón-mujer en la construcción de la sociedad futura, está amaneciendo un día nuevo, una época nueva; con la integración de varón y mujer, que representan la verdad y el amor, la ley y la equidad, está entrando en la historia la revelación de la misericordia, una misericordia como condescendencia con la debilidad humana y como fuerza re-creadora que hace que el hombre camine hacia la meta de su vocación, hacia su realización personal y comunitaria.

3. HACIA UN "ETHOS" CONYUGAL EN CLAVE DE MISERICORDIA

Cuando Pablo VI escribía la *Humanae vitae* señalaba las características del amor conyugal, y entre ellas anotaba que "el amor conyugal debe ser plenamente humano" (n. 9). Pensaría entonces el Papa también en un amor misericordioso? Muy posiblemente, pues era conocedor del himno que Saulo de Tarso compuso para cantar al amor (I. Cor. 13,4-8): "el amor no toma en cuenta el mal, no se goza en la injusticia, se congratula con la verdad; el amor todo lo excusa, todo lo soportas..."⁹⁰.

⁸⁷ J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, p. 156-189.

⁸⁸ Cfr. G. PARRINDER, *Le sexe dans les religions du monde*, Centurion, París 1986.

⁸⁹ Cfr. G. ZUANAZZI, op. cit., p. 45-54.

⁹⁰ PONT. IST. PASTORALE DELL'UNIV. LATERAN, (a cura), *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, EDB, Bologna 1988, p. 19-32: "Una lettura di I. Cor., 13, nella sua pluralità di senso".

Y si miramos a una figura profética que se nos presenta en clave matrimonial - el profeta Oseas - no nos cabe duda, que desde la persona del profeta, Dios está invitándonos a una reconsideración de las relaciones conyugales tradicionalmente escritas en términos de derecho-deber. También aquí se hace necesario cambiar la lógica de la justicia por la lógica del amor: *"la visitaré por los días de los Baales, cuando les quemaba incienso, cuando se adornaba con su anillo y su collar y se iba detrás de sus amantes, olvidándose de mí... Por eso yo voy a seducirla, la llevaré al desierto, le hablaré al corazón... y ella responderá allí como en los días de su juventud... me llamará marido mío. Haré en su favor un pacto... yo te desposaré conmigo para siempre... en justicia y en derecho, en amor y en compasión"* (Os. 2,15-23).

Qué quiere decir estructurar la nueva ética conyugal en clave de misericordia? Quiere decir, hacer una reflexión teórico-práctica que se esfuerce por ser fiel a Dios que es Verdad y que es Amor; quiere decir, hacer una reflexión que se esfuerce por ser fiel al hombre, reflejo creado de la Verdad y del Amor que es Dios, su Creador. No se trata de pensar una ética fiel a una verdad rígida, inflexible, porque esta no sería fiel al hombre que se manifiesta en la historia como un proceso en crecimiento, en continuo desarrollo; no se trata de una ética que pretenda ser fiel solo al amor (concebido erradamente), porque podría degenerar en sensiblería, en condescendencia fácil; sería una ética que tiene en cuenta solo una dimensión, no la doble dirección de la misericordia. Juan Pablo II en su *Carta a las Familias*, ya mencionada atrás, alude a "la capacidad de la pareja humana de vivir en la verdad y en el amor" (n. 8) alude a la existencia humana que ha sido llamada a servir la verdad en el amor" (n. 11), etc.

Nos proponemos pues esbozar una ética conyugal que sea fiel a Dios que se refleja en el hombre creado; ser fiel a Dios que se revela en el hombre, como varón y como mujer; ser fiel a Dios, que se revela como Verdad absoluta en sí mismo, pero que en el hombre se revela como verdad en creciente, como luz en la alborada, camino del cenit. Se trata de pensar una reflexión ética sobre la realidad de la pareja humana de tal forma que en esta reflexión puedan encontrarse la verdad y el amor, puedan abrazarse la justicia y la misericordia.

Podemos decir que Juan Pablo II alude expresamente a una ética conyugal inspirada en la misericordia: "el amor misericordioso es sumamente indispensable entre aquellos que viven cerca unos de otros, como son los esposos, los padres e hijos, los amigos.." (DM. n. 14f).

Punto de partida para una reformulación de la ética conyugal en clave de misericordia, es la forma como Dios-Esposo se ha comportado con su pueblo-esposa. Dice G. Baena que en la mentalidad de Israel fue criterio básico observar el modo como Yavé actuaba con su pueblo; la forma cómo Dios amaba a su pueblo, la entendieron como el modelo del amor recíproco entre ellos y sobre todo, como el modelo del amor conyugal⁹¹. La trayectoria del pueblo durante el A.T. que los profetas nos describen, es una clara muestra del amor misericordioso de Yavé para con su pueblo infiel: "*por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido...*" (Is. 54, 6-9).

A partir de este modelo de amor sponsal de Yavé, marcado por la verdad y el amor que se traduce en misericordia, trataremos de plantear algunos elementos válidos en una nueva ética conyugal: la reconciliación de los sexos y la educación de la pareja humana para que aprenda a servirse de la misericordia, de la pedagogía de la paciencia.

3.1. La reconciliación de los sexos

A las puertas del paraíso terrenal, la concordia entre los sexos fue una realidad : no es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una compañera que le esté cerca, que le esté de frente (como una aliada), fue la actitud del Creador ante el lamento del hombre en medio de su soledad⁹²; y cuando Yavé presenta al hombre la mujer que ha tomado del hombre mismo, éste responde con euforia : esta

⁹¹ Cfr. G. BAENA, *Fundamentos de una espiritualidad familiar según la teología de Efes. 5, 21-33*, Medellín 11 (1985), 189-212.

⁹² Cfr. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1985, p. 44-47.

sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos (Gen. 2, 23). El autor sagrado hace concluir el relato diciendo que el hombre dejará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y se hacen una sola carne (Gen. 2,24). Es la mejor constatación de la primitiva armonía de los sexos.

Desafortunadamente esta armonía no fue duradera. Las relaciones interpersonales que unen el hombre y la mujer, las relaciones con Dios, las relaciones entre sí y con la creación pronto se rompieron, y aparece entonces la lucha entre los sexos, como una de las consecuencias de la ruptura⁹³. La historia de la humanidad es un testimonio de esta rivalidad varón-mujer, que se ha traducido en dominio del uno sobre el otro, dando origen al viejo pecado del machismo y, en consecuencia, a una concepción reductiva de la mujer. Muchos prejuicios de tipo científico, histórico, filosófico, e incluso teológico, han justificado una y otra posición, introduciendo así la llamada "cultura del uno". Más aún, una pedagogía familiar tradicional se ha hecho responsable de la prolongación de esta visión reductiva: la sociedad educa al varón para mandar, a la mujer para someterse⁹⁴.

El documento de Puebla sale al paso de esta tradición invitando a una revisión: "la ley del amor conyugal no será más dominación sino comunión y participación" (n. 582). La figura y actuación profética de Oseas es la invitación de parte de Dios a la reconciliación; una reconciliación que debe reflejar el mismo proceder de Dios-Esposo con su pueblo la espo-sa: "*Yo pasé junto a tí y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre, vive, y te hice crecer como la hierba de los campos... te bañé con agua, te ungué con óleo, te adorné con joyas... (...) Pero tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte. Y en medio de todas las abominaciones y de tus prostituciones no te acordaste de los días de la juventud cuando estabas completamente desnuda, agitándote en tu sangre. Pero yo me acordaré de mi alianza contigo en los días de la juventud y estableceré en tu favor una alianza eterna*" (Ez. 16, 6 - 23 y 60 -63).

⁹³ Cfr. X. THEVENOT, *Il peccato. Che cosa possiamo dirne?* LDC. Leumann Torino 1985, p. 41-48.

⁹⁴ Cfr. M. GOMEZ RIOS, *Familia patriarcal burguesa y teología moral, Moralia* 4 (1982), 275-288.

El Código de Derecho Canónico, tanto el antiguo (cc. 1129 y 1130), como el nuevo (cc. 1152 y 1153) aluden a un caso concreto de reconciliación (condenación tácita) entre los sexos. Chiappetta, comentando estos cánones, dice que la iglesia no impone ni a una u otra parte la separación (perpetua o temporal), a lo más la autoriza, y exhorta con insistencia a la parte inocente a renunciar a su derecho, y a perdonar con generoso espíritu cristiano⁹⁵. El código piensa a esta reconciliación en vista de la familia; pero no es también un motivo, y muy válido, la reconciliación en vista del bien mismo de los esposos? Ciertamente, pues el bien mismo de la pareja ya está previsto como un elemento (primario?) que da sentido al matrimonio; así lo da a entender la *Gaudium et Spes*, el mismo código nuevo (c. 1055). Y si es el amor el que prevalece en el matrimonio, y no tanto la ley, con mayor razón este amor conyugal deberá recrear la energía necesaria para decir como Yavé a su pueblo: "vive" (Ez. 16,7), "*con gran compasión te recogeré... mi amor de su lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá*" (Is. 54, 7 y 10).

El mismo proceso creciente del amor conyugal, en sus diversas etapas⁹⁶, presenta una en que la pareja llega a construir su propio proyecto común de vida: nuestro amor, nuestra vida, nuestros hijos, nuestra felicidad, nuestro futuro... todo se hace en clave de intersubjetividad conyugal, en clave de un nosotros auténtico. No es posible derrumbar el edificio de este "nosotros" pretendiendo quedar indemnes de las consecuencias. El proyecto divino de "hacer una sola carne" como un reclamo nostálgico de la armonía primigenia, como una invitación a superar el egoísmo, como una exigencia del amor auténtico⁹⁷ que por naturaleza comparte la vida, hace vivir, hace volver al amor joven, hace volver a los mejores tiempos.

3.2. La educación de la pareja humana y de la comunidad

Una reeducación se hace necesaria hoy, pues estábamos acostum-

⁹⁵ Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, ED. Roma 1990, p. 389.

⁹⁶ Cfr. G. MURARO, *Le dinamiche dell'amore*, *La Famiglia* 120 (1986), 18.

⁹⁷ Cfr. M. COZZOLI, *Le vie dell'amore*, en T. GOFFI, G. PIANA. (Edd.), *Corso di morale*, vol. I, Queriniana, Brescia 1991, p. 49-158. Ver sobretodo, p. 89-116: "amore coi fatti e nella verità".

brados a la rivalidad, a la dominación de uno y al sometimiento del otro. El ingreso del amor en la teología del matrimonio, refrendado por el concilio, hace que el "ethos" de la misericordia (DM. n. 3f) sea la consecuencia lógica de una nueva cosmovisión.

Que sea necesario reeducar a la pareja, es un hecho que se impone para poder crear las condiciones necesarias para que "la ley del amor conyugal sea comunión y participación". Y si el "ethos de la misericordia" debe entrar en la ética conyugal, la pareja entonces deberá aprender a usar de la misericordia, que como dice el Papa, "es la fuente más profunda de la justicia", "la más perfecta encarnación de la igualdad entre los hombres" (DM. n. 14).

Educar a la pareja humana para que sepa ejercitar la misericordia supone la creación de una nueva conciencia de pareja⁹⁸, supone educar en el sentido de una sana autonomía en clave de intersubjetividad para que puedan hacer uso de la epiqueya; supone educar para la pedagogía del proceso gradual⁹⁹, supone educar para vivir en un mundo pluralista¹⁰⁰, supone educar para acometer un verdadero protagonismo dentro de la iglesia y dentro de la sociedad.

Limitémonos a reflexionar un poco sobre la formación del sentido de una justa autonomía. La *Gaudium et spes* nos habla de "la justa autonomía" de la realidad terrena (n. 36) como de algo plenamente aceptado, si con esta expresión "se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco". Mientras la sociedad vivió pacíficamente un clima de "heteronomía", no se planteó el problema de la autonomía del hombre; pero, modernamente cuando corren aires de libertad, de independencia,

⁹⁸ Cfr. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, 256-189: "La coscienza del noi coniugale".

⁹⁹ Cfr. F. C. 9, 34 y 43; G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, en T. GOFFI, G. PIANA, (Edd.), *Corso di morale*, vol. III, Queriniana, Brescia 1991, p. 317-320; Y. ALAIN, *La loi de la gradualité: une nouveauté en morale? Fondaments théologiques et applications*, Le Thielleux, Paris 1991; J. FUCHS, *Immagine di Dio e morale nell'agire intramondano*, *Rassegna di teologia* 25 (1984), 289-313, ver. p. 295: "Legge della gradualità e gradualità della legge".

¹⁰⁰ Cfr. P. MOREAU, *Les valeurs familiales. Essai de critique philosophique*, Cerf, Paris 1991, p. 33-44. "Apprendre a vivre dans un monde pluraliste".

cuando la conciencia humana asume un papel de tanta importancia en el campo de la responsabilidad moral, entonces la autonomía exige un puesto dentro de la reflexión moral.

Esta justa autonomía, a que aludimos, se contraponen a la ley divina? No; al contrario, la misma *Gaudium et Spes* dice que "responde a la voluntad del Creador, pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias..." (n. 36). M. Vidal habla de "autonomía teónoma", queriendo decir con esto que "la relación normativa de Dios con el hombre es una relación que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido"¹⁰¹.

El Decreto del Concilio sobre el apostolado de los seglares alude a la autonomía que hoy se hace sentir, "como es justo", en muchos sectores de la vida humana (n. 1), y casi a renglón seguido habla de "una conciencia cada día más clara de su propia responsabilidad...". Esta justa autonomía del laico tiene un sector muy concreto en el que debe hacerse sentir hoy: es el campo de la ética conyugal. Durante el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980) uno de ellos - Mons. Ernst, Obispo de Breda - sugería la conveniencia de dejar un mayor margen en la ética conyugal a los esposos y padres de familia, como se hace en favor de los laicos en el campo de la doctrina social¹⁰².

Qué expresiones de "justa autonomía" debe tener la pareja en ética conyugal? Podríamos señalar estas: la ética conyugal es competencia muy particular de las parejas; Y. Congar escribía hace unos años que "el hombre de hoy quiere asumir la responsabilidad personal de lo que profesa; quiere hacer uso de la palabra y hacerse escuchar en las materias en que juzga que tiene competencia activa y coactiva en relación a las determinaciones que miran a él..."¹⁰³. Y que actividades miran más directamente a los esposos que las que el mismo Concilio le reconoce como misión propia? (GS. n. 49,50,5).

¹⁰¹ M. VIDAL, *Moral de actitudes*, vol. I, Perpetuo Socorro, Madrid 1981, p. 211; D. LAFRANCONI, *Legge naturale*, en F. ARDUSSO, (otros), *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. II, Marietti, Torino 1977, 377-378: "teonomía ed autonomía".

¹⁰² Cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, 1980, *Civiltà Cattolica*, Roma 1982, p. 159-161.

No es justo que los teólogos (varones y célibes) continúen elaborando la moral matrimonial. Se hace necesario que las tres instancias (jerarquía, teólogos y laicos) unidas, deliberen y que cada instancia ofrezca su propia visión del matrimonio y de la familia y dé su contribución en vista a "hacer la verdad en el amor".

Una segunda expresión de esta justa autonomía es la posibilidad de actuar con "conciencia conyugal". Definamos brevemente con el P. Häring en qué consiste esta conciencia conyugal: es un deliberar y decidir juntos¹⁰⁴, es la conciencia de paternidad y maternidad responsable entendidas como reflexión y decisión conjuntas, o como dice la *Gaudium et Spes*, "un 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).

Este juicio recto de los esposos toma figura progresivamente en el Magisterio mismo de la iglesia; Pablo VI, por ejemplo, en la *HV*. (n. 10) enseñaba que "la paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores".

Una aplicación concreta del ejercicio de la recta conciencia en materia de ética conyugal es el campo del conflicto de valores¹⁰⁵ (de deberes) del que ya habla la *Gaudium et Spes* (n. 51) a propósito de la conflictualidad entre el cultivo del amor conyugal y la misión de prestar el servicio a la vida. La declaraciones de los episcopados¹⁰⁶, que con posterioridad a la promulgación de la *Humanae vitae* (1968) hicieron aplicaciones del documento pontificio, aluden

¹⁰³ Cfr. Y. CONGAR, *Un tentativo di sintesi cattolica*, *Concilium* 8 (1981), 147.

¹⁰⁴ Cfr. B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. II, Herder, Barcelona 1981, p. 627.

¹⁰⁵ V. LOPEZ MILLAN, *Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor*, *Miscelánea Comillas* 33 (1975), 5-42; L. ROSSI, *Coscienza e morale coniugale*, en F. FESTORAZZI, T. GOFFI, *Nuove prospettive di morale coniugale*, Queriniana, Brescia 1969, p. 113-142.

casi todas al conflicto de valores que está de por medio.. Para formarse este juicio recto y para que puedan hacer una válida deliberación y decisión conjunta y responsable frente a la realidad en que viven, la ética les brinda un cauce para el ejercicio de esta autonomía: es el "*sensus fidelium*"¹⁰⁷ y la epiqueya, a la que ya hemos aludido anteriormente.

Una tercera expresión de una justa autonomía es la capacidad de los esposos de "*no envidiar el bien ajeno*"; nos referimos con esto a la actitud inmadura de tantas parejas que gozando de salud integral en su familia (situación canónica regular), no obstante, manifiestan nostalgia (viciada) cuando la iglesia ofrece una solución a las parejas en situación irregular. Puede el sano envidiar la condición del enfermo? Tenemos derecho a reprochar a alguien porque es bueno con otros"? (Mt. 20,13-17). A veces la comunidad creyente se asemeja al "siervo sin entrañas" del evangelio de Mateo (18,23-35). En este aspecto se hace necesario educar al pueblo para que comprenda porqué se prodiga la misericordia a un hermano(a), y que sea capaz de alegrarse por ello, e incluso de colaborar en la redención de las parejas en conflicto. Se hace necesaria la solidaridad en la actitud de la misericordia. "*El amor no es envidioso, no se irrita, se alegra con el bien...*" (I. Cor. 13, 4-8).

La Encíclica *Dives in misericordia* (n. 14g) dice que si en nuestras relaciones, en nuestras actuaciones y reflexiones nos limitamos a emplear la lógica del ojo por ojo, diente por diente, no lograremos hacer que la civilización del amor se difunda. A este propósito, tres Obispos de la región del Oberrhein (Alemania), distinguidos teólogos, recientemente en un carta pastoral conjunta (10 de Julio de 1993) destacaban "la responsabilidad de la comunidad cristiana" frente al hecho de las diversas situaciones irregulares de las parejas; se trata de una responsabilidad "que haga cambiar una cierta actitud de dureza y de intransigencia por una disponibilidad hacia la compasión"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Entre otros, los Episcopados de Bélgica, Canadá, Francia, Usa.

¹⁰⁷ G. BIONDO, *Il sensus fidelium nel Vaticano II e nei Sinodi dei Vescovi. Interpretazione storico-genetica di LG. n.12 e delle Assemblee sinodali dal 1967 al 198*, Pontif. Aethen. S. Anselm. Roma 1989.

Una cuarta expresión, sin pretender ser exhaustivos, es la consideración del proceso gradual que vive la persona, la pareja, la sociedad. Las 43 proposiciones que el Sínodo sobre la familia remitió al Papa para la elaboración del documento postsinodal ("*Familiaris consortio*"), alude a la gradualidad que define como un proceso dinámico que lleva a integrar gradualmente los dones de Dios y las exigencias de su amor en la dinámica de toda la vida personal y social de los hombres (Propos. n. 7). Juan Pablo II no dejó caer en el vacío esta insinuación: varios lugares de la "*Familiaris consortio*" lo demuestran: nn. 9, 34, 43, y lo nn. 77-85 en que encontramos las virtudes (generoso, paciente, fraterno, caritativo, prudente, etc.), virtudes que, entre otras, deben caracterizar a los agentes de pastoral.

En otras palabras, es la paciencia de Dios, que respeta el proceso de crecimiento gradual de la persona humana, el modelo de comportamiento para las parejas entre sí y para la comunidad eclesial. La paciencia conjuga el amor a la persona y la justicia con el hermano en cuanto tiene presentes las posibilidades, las circunstancias limitantes, las exigencias, el ritmo de crecimiento, etc. de cada individuo. G. Gatti escribe que la acción pastoral de la iglesia debe asemejarse a la condescendencia misericordiosa de Dios que se abaja hasta la miseria del hombre para levantarlo hasta Él con una paciencia respetuosa de los ritmos de crecimiento y aun de la debilidad no siempre vencible¹⁰⁹. En el libro de la Sabiduría (15,1) el autor invoca a Dios como "*bueno, verdadero y paciente, que con su misericordia gobierna el universo*". El texto no deja de ser llamativo, pues una sociedad de tipo autoritario no entenderá cómo es posible gobernar el universo a base de misericordia; una vez más recordemos que la misericordia es la sabia traducción de la justa integración de la justicia y del amor.

Puede parecer extraño que, escribiendo sobre la misericordia, hagamos referencia a unos elementos que a primera vista no tienen

¹⁰⁸ VESCOVI DELL'OBERRHEIN (GERMANIA), *Accompagnamento pastorale dei divorziati, Il Regno-doc.* 19 (1993), 613-622.

¹⁰⁹ Cfr. G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, en T. GOFFI, G. PIANA, (Edd.), *Corso di morale*, vol. III, Queriniana 1991, p. 277.

nada que ver con la benignidad. Sin embargo, si recordamos que la misericordia tiene una doble dirección, entenderemos porqué la misericordia no es solo compasión por el débil, por el pecador; la misericordia tiene también el sentido de espera (Lc. 13,6-10), de respeto al proceso de desarrollo, de confianza en la capacidad de responder positivamente.

Dios, al tener misericordia del hombre pecador, porque ama de verdad re-crea el dinamismo de la relación filial con El, y porque cree y confía en este dinamismo, respeta el proceso mismo de la nueva energía y espera con ilusión su puesta en marcha. S. Pablo escribe que *"Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo... y con El nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos"* (Efes. 2,4-7). Desde esta perspectiva podemos comprender porqué el Papa relaciona la misericordia divina con el misterio pascual¹¹⁰ de Cristo (DM. n. 7-8): "Dios no se limita a hacer justicia al pecado, sino que restituye al amor su forma creadora en el interior del hombre, gracias a la cual él tiene acceso de nuevo a la plenitud de vida y de santidad que viene de Dios".

Esta doble dimensión de la misericordia divina no solo se revela en el individuo que es objeto de la benignidad del Señor; también la pareja humana está llamada a ser espacio abierto para que se manifieste la benignidad de Dios (Tito 3,4), la misericordia divina; está llamada a ser "epifanía" del amor misericordioso de Dios. En qué forma ?

Mencionamos anteriormente la figura profética de Oseas; con su conducta, un amor conyugal que perdona la infidelidad e invita a "vivir" como en los mejores tiempos el amor esponsal joven y fresco (Ez. 16,60), nos indica el modo como los esposos y padres de familia pueden ejercitar la misericordia el uno para el otro.

El relato yavista de la creación del hombre (Gen. 2, 18-24) es una buena pista para fundar una reflexión a este respecto. Cuando

¹¹⁰ J. M. YANGUAS, "Dives in misericordia": el amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia, *Scripta theologica* 14 (1982), 601-614.

el primer hombre siente la nostalgia de una compañía, porque la soledad lo angustia, Yavé le presenta a la mujer que ha creado tomándola de lo más íntimo del hombre mismo; esta ha sido creada para ser "aliada" del hombre como Yavé lo ha sido para el pueblo¹¹¹; es decir, que varón y mujer serán uno para el otro "epifanía del socorro divino", serán uno para el otro "epifanía del amor de Dios"; serán uno para el otro "epifanía de la misericordia divina" para ayudarse a entender las dos dimensiones de la benignidad de Dios : el perdón y el restablecimiento de la relación amorosa y fiel; y juntos serán también "epifanía del amor misericordioso de Dios" frente a sus hijos y frente a la sociedad.

Una reflexión de este tipo, tomada de la revelación cristiana, tiene un mensaje de actualidad para la sociedad presente que concibe en forma caricaturesca la misericordia (DM. n. 6e)¹¹². La sociedad moderna, tan amiga de lo fácil, de lo transitorio, de lo desechable, concibe las relaciones interpersonales en clave de desigualdad (de dominación), en clave reductiva; el mensaje cristiano cuestiona este tipo de relaciones y repropone el modelo de relación que ya desde la creación es connatural al ser mismo de la persona humana: igualdad y reciprocidad.

Una nueva conciencia del ser varón y del ser mujer darán a la pareja humana, a la familia, a la sociedad, y a la iglesia misma, la imagen renovada, la imagen bíblica auténtica de la misericordia. Conociendo mejor el trato amoroso, benigno, misericordioso que Dios da a su pueblo, comprenderemos mejor que este es el modelo de la relación interpersonal, y más en particular, de la relación conyugal, y familiar, que deben ser, a su vez, modelo de las demás relaciones.

¹¹¹ Cfr. J. L. SKA, *Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*, (Gen. 2,18), *Biblica* 65 (1984), 223-238.

¹¹² Cfr. K. GOLSER, *La coscienza, concetto chiave di una pastorale della misericordia*, en M. NALEPA, T. KENNEDY, (a cura di), *La coscienza morale oggi*, Edit. Academiae Alphonisanae, Roma 1987, p. 555.

Dirección del autor:
Via Merulana 31
00185 - ROMA
ITALIA

SUMÁRIO

A partir da encíclica *Dives in misericordia* de João Paulo II, o autor se propõe a refletir sobre o "ethos evangélico" da misericórdia, em vista de uma aplicação concreta à ética conjugal. Num primeiro momento, o estudo situa a questão em análise dentro de uma visão retrospectiva da história; em seguida, apresenta o redescobrimiento da misericórdia como acontecimento no campo da ética, para desembocar, finalmente, na proposição de elementos em vista de um "ethos" conjugal alicerçado sobre a base da misericórdia.

3^{er}o SIMPOSIO DE PASTORAL DE JUVENIL LATINOAMERICANO

18 DE SEPTIEMBRE
A 20 DE OCTUBRE DE 1995