

COMPETENCIA DE LOS LAICOS EN ÉTICA CONYUGAL. UNA BRECHA QUE SE ABRE

J. Silvio BOTERO

1. INTRODUCCIÓN

Se abre una brecha dentro de una tradición que había marginado a los laicos de la participación activa dentro de la comunidad eclesial. Los laicos comienzan a abrirse paso, buscando la forma de intervenir activamente en las tareas de la iglesia. La toma de conciencia de los laicos de ser personas no «menores de edad», sino «mayores de edad», como escribía K. Rahner, hace que se sientan con derecho a intervenir en aquellas cosas que les corresponde.¹

La apertura dentro de la reflexión eclesial sobre el laico se debió a la obra de Y. Congar² y a la intervención del Concilio Vaticano II que reconoció la función del laicado dentro del pueblo de Dios. A estas primeras intuiciones hay que añadir la contribución del III Congreso Mundial del Apostolado Laical (1967)³ y del Sínodo de Obispos (1987)⁴ junto con la Exhortación Apostólica post-sinodal de Juan Pablo II *Christifideles laici*⁵ (30 Nov. 1988).

Es una toma de conciencia que se va difundiendo: hoy es ya frecuente que los laicos escriban a sus pastores pidiendo una mayor participación dentro de la

1. K. RAHNER, «El cristiano mayor de edad», *Razón y fe* 205/1004 (1982) 33-43; Yves CONGAR, «Un tentativo de síntesis», *Concilium* 8 (1981) 147.

2. Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, París: Cerf 1953.

3. Vittorio BACHELET – Yves CONGAR, «Il Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei laici. "La speranza del mondo nella chiesa"», *Il Regno-Attualità* 12 (1967) 407-416.

4. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi (1987)*, Roma: La Civiltà Cattolica 1989.

5. JOANNES PAULUS II, «Adhortatio Apostolica *Christifideles laici*», *Enchiridion Vaticanum* vol. XI, EDB, Bologna 1991, 1606-1900.

comunidad eclesial;⁶ otros ya han iniciado su participación en el mundo teológico con la publicación de obras de su puño y letra;⁷ incluso ya se conocen las obras de algunas parejas de esposos en el campo de la moral matrimonial.⁸

Con estos prenotandos se inicia la presente reflexión que ofrecerá una síntesis histórica de la participación del laicado, la fundamentación de esta participación y unas pistas para la formación de los laicos en orden a una válida intervención.

2. UN POCO DE HISTORIA

El laicado tuvo en la Iglesia primitiva una competencia reconocida; participaban ya en los primeros siglos de vida de la Iglesia en el ejercicio de la triple función eclesial: acompañaban a los obispos en los concilios y sínodos para que informasen posteriormente al pueblo cristiano acerca de las decisiones tomadas; respecto de la función magisterial (enseñanza) consideraban a los laicos como «cooperadores carismáticos»; por lo que tocaba a la función cultural, llevaban la comunión a los enfermos y administraban el bautismo «necessitate cogente» (en caso de necesidad).⁹ Participaban también en la elección de los obispos.¹⁰

Diversas circunstancias contribuyeron a la pérdida de esta participación: el crecer de la comunidad de los fieles fue causa, paradójicamente, de la reducción notable de laicos capacitados para ejercer la distintas funciones; aumentó

6. PARROCHIA DI REDONA, «Una lettera sui nostri fratelli divorziati», *La Famiglia* 128 (1988) 91-94; GRUPPO DI FAMIGLIE DELLA DIOCESI DI IVREA, «Spunti di riflessione sull'etica coniugale», *Il Regno-Attualità* 14 (1991) 485-488; MOVIMENTO AUSTRIACO «NOI SIAMO CHIESA», «Lettera dal gregge "Amore, eros, sessualità"», *Il Regno-Doc.* 5 (1997) 169-176.

7. Cettina MILITELLO, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Assisi: Cittadella 1992; Michele TEDESCHI, *La coppia, amore per la vita*, Roma: Dehoniane 1995; Antonio THELLUNG, *La morale coniugale scompaginata*, Assisi: Cittadella 1999; Jack DOMINIAN, *Matrimonio. Guía para fortalecer una convivencia duradera*, Barcelona: Paidós 1996.

8. Gianna e Giorgio CAMPANINI, «Spiritualità familiare e sacramento del matrimonio» en ST. DE FIORES – T. GOFFI (eds.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Brescia: Queriniana 1968, 683-687; Maria T. ZATTONI – Gilberto GILLINI, *Pietre Miliari, vol. I, Cristo Sposo della chiesa sposa*, Milano: Ancora 1998; vol. II, *Pietre Miliari Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, Milano: Ancora 1999; Fabio e Isabella MAGATTI, «Spiritualità e dimensione economica della famiglia», en *Padri e madri per crescere a immagine di Dio*, Roma: Città Nuova 1999, 243-266; Giulia P. DI NICOLA – Attilio DANESE, *La reciprocità uomo-donna*, Roma: Città Nuova 2001.

9. Pier Giovanni CARÓN, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milano: A. Giuffrè 1975.

10. P. STOCKMEIER, «La scelta del vescovo da parte del clero e del popolo nella chiesa primitiva», *Concilium* 7 (1980) 1125-1136.

11. Pier Giovanni CARÓN, *I poteri giuridici del laicato*, 163.

el número de los fieles pero bajó la calidad; igualmente, el clero comenzó a tomar relieve: los emperadores dejaron en manos de los obispos el ejercicio de la justicia y se prohibió a los laicos enseñar en presencia de los clérigos;¹¹ contribuyó también el traslado del culto que se realizaba en las casas de familia a los templos o basílicas después del triunfo de Constantino.

La doctrina del «sacerdocio común de los fieles» estuvo presente desde una temprana edad en la Iglesia primitiva: la *Primera Carta de Pedro* (1Pe 2,9)¹² y la enseñanza de S. Juan Crisóstomo son testimonios: el bautismo te hace rey, sacerdote y profeta, decía el Patriarca de Constantinopla en una de sus homilías.¹³

Recientemente, Benedicto XVI relievó la figura de dos laicos de la iglesia primitiva que los *Hechos de los Apóstoles* (Hch 18,2-3) y la Carta de Pablo (1Cor 16,19) mencionan: Aquila e Priscila;¹⁴ su casa era lugar de hospedaje para Pablo y sus compañeros; pero era, sobre todo, la casa donde se reunía la «pequeña iglesia» (la comunidad eclesial) para escuchar el mensaje y celebrar la Eucaristía.¹⁵

La contraposición «laico-clérigo» se fue imponiendo progresivamente a causa de los abusos cometidos; la ingerencia de los poderes civiles dentro de la iglesia, la exaltación del poder del Papa, la imposición del celibato a los eclesiásticos, fueron factores que influyeron para la marginación de los laicos en los siglos siguientes.

Durante el Concilio de Trento (1545-1563), por razón del énfasis que la Reforma Protestante daba al «sacerdocio bautismal», el concilio hizo más fuerte la separación entre clero y pueblo. Baste recordar algunos cánones tridentinos en que se atribuye a la jerarquía toda la potestad para establecer impedimentos matrimoniales (*Denz.* 1804), por ejemplo, y el «anathema» contra quien afirme que las causas matrimoniales no son de la competencia de los eclesiásticos (*Denz.* 1812).

Un preludeo del cambio de postura en relación con los laicos dentro de la iglesia fue la figura del Cardenal J. H. Newman, convertido del protestantismo

12. G. OTRANTO, «Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della I. Petri (2,9)», *Vetera Christianorum* 7 (1979) 225-246.

13. S. Giovanni CRISOSTOMO, «Commento alla Prima Lettera ai Corinti, Omelia 3,7»: PG. 61, 417-418; Ottorino PASQUATO, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, Roma: LAS 1998, 26-35; A. NOCENT, «Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo», *Vetera Christianorum* 7 (1970) 305-324.

14. BENEDETTO XVI, *Gli apostoli e i primi discepoli di Cristo. Alle origini della chiesa*, Roma: Editrice Vaticana 2007, 171-176.

15. Rafael AGUIRRE, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo», *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 27-51; J. Silvio BOTERO G., *Per una teologia della famiglia*, Roma: Borla, 1992, 67-83; ID., *La famiglia, dalla realtà al mistero*, Roma: Logos 2005, 100-112.

al catolicismo, quien se mostró fuertemente interesado en favor de la formación de la conciencia de los laicos;¹⁶ afirmaba que «estaba persuadido de que la “ecclesia docens” es más feliz cuando se encuentra rodeada, como en Éfeso, de los partidarios entusiastas, que no cuando aparta a los fieles del estudio de sus divinas doctrinas y de participar en su contemplación divina, y exige de ellos una “fides” implícita en su palabra, que viene a parar, infaliblemente, en las clases instruidas en la indiferencia, y en las clases pobres en la superstición».¹⁷

Con ocasión de bi-centenario del nacimiento de Newman (25 Febrero 2001) y ahora con la introducción de la causa de beatificación es muy posible que su pensamiento constituya un nuevo impulso para la teología del laicado. Ya se habla de la actualidad del pensamiento de Newman,¹⁸ e incluso de la «recepción» de su pensamiento en la teología del siglo XX.¹⁹

Precisamente, la plena acogida del laico dentro de la comunidad eclesial, con sus derechos y deberes, ha hecho que se supere la antigua división de la iglesia como «ecclesia docens», como «ecclesia discens». L. Boff escribió:

«Docens» y «discens» constituyen dos determinaciones de la única y misma comunidad; son dos adjetivos que califican dos prácticas de toda la comunidad; no son dos sustantivos que introducen una dicotomía en la comunidad. Ser «discens» y «docens» brotan como dos funciones de la única y misma Iglesia y no como dos fracciones de la Iglesia o dentro de la Iglesia.²⁰

Hacia la mitad del siglo XX la obra de Yves Congar,²¹ ya mencionada atrás, preparará el ambiente propicio para que en el Concilio Vaticano II se opere un cambio significativo: el paso de los laicos como «simples observadores» a «oyentes» («auditori, non osservatori»), como decía un padre conciliar.²² Pos-

16. Elio GUERRERO, «Il fedele laico nella visione di John Henry Newman», *Communio* 122 (1992) 58-73; Manuel Angel ACEBAL, «El laicado en la vida y en el pensamiento del Cardenal Newman», *Studium Ovetense* 22 (1994) 305-325; José MORALES, «El laicado cristiano en Newman anglicano», *ScriptaTheologica* 29 (1997) 369-388.

17. Manuel Angel ACEBAL, «El laicado en la vida y en el pensamiento del Cardenal Newman», 320.

18. Carlos GUTIÉRREZ LOZANO, «El plazo se ha cumplido. Sobre la actualidad del pensamiento del Cardenal John Henry Newman sobre los laicos», *Efemérides Mexicana* 19/55 (2001) 55-82; Dario VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia: Morcelliana 1993, 57-62.

19. Ricardo MIGUEL MAUTI, «La recepción de Newman en la teología del siglo XX», *Revista Teología* 42 (2005) 417-462.

20. Leonardo BOFF, *Iglesia, carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante*, Bogotá: Indo American Press Service 1981, 197.

21. Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*.

22. Giovanni CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio edite da La Civiltà Cattolica, Il Periodo 1963-1964*, vol. II, Roma: La Civiltà Cattolica 1966, 126.

teriormente, G. Bianchi se preguntará «si sólo oyentes», para pasar a afirmar la conveniencia de una participación efectiva.²³ De hecho, durante el desarrollo del Concilio se abrió espacio por tres veces a la «*auditio laicorum*» (intervención de los laicos).²⁴

Cuando en el aula conciliar se discutía en torno al *Esquema XIII* que será el punto de partida para la *Gaudium et Spes*, los esposos Hermann y Lena Buelens motivaron fuertemente la opinión pública con sus conferencias sobre la necesidad de una revisión doctrinal acerca de los temas que afectan al sexo, a la persona y a las relaciones conyugales.²⁵

Fruto del concilio, en relación con los laicos, fue el Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los seglares.²⁶ Este Decreto está en estrecha relación la Constitución dogmática *Lumen Gentium* que dedicó el cap. IV a los laicos:

A los laicos, hombres y mujeres, por razón de su condición y misión, les atañen particularmente ciertas cosas, cuyos fundamentos han de ser considerados con mayor cuidado a causa de las especiales circunstancias de nuestro tiempo (30).

Un momento en que se retoma el interés y la preocupación por los laicos fue el Sínodo de obispos (1987); tanto el desarrollo mismo del sínodo durante el mes de Octubre,²⁷ como las «54 Propositiones»²⁸ y la Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*,²⁹ son una muestra. Juan Pablo II, clausurando este sínodo, afirmó:

El fiel laico es, con todos los bautizados, hijo de Dios, miembro del Cuerpo de Cristo, templo vivo del Espíritu, testigo y portador de toda la misión de la Iglesia.³⁰

23. G. BIANCHI, «I laici solo uditori nella chiesa?», *Credereoggi* 2 (1982) 85-88.

24. Giovanni CAPRILE, (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi 1987*, Roma: La Civiltà Cattolica 1989, 356-364.

25. Hermann e Lena BUELENS, «Fecondità nell'amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina», en *Diritti del sesso e del matrimonio*, Verona: Mondadori, 1968, 73-99.

26. Cf. *Il Decreto sull'Apostolato dei laici. Genesi storico-dottrinale, testo latino, traduzione italiana, esposizione e commento*, LDC, Torino: Leumann 1966.

27. Giovanni CAPRILE (ed.), *Il Sinodo de Vescovi 1987. Settima Assemblea Generale Ordinaria (1-30 Ottobre 1987)*, Roma: La Civiltà Cattolica 1989.

28. Cf. *Il Sinodo dei Vescovi 1987*, «Le 54 Propositioni», *Il Regno-Doc.* 21 (1987) 700-709.

29. JOANNES PAULUS II, «Adhortatio Apostolica post-synodalis *Christifideles laici* (30 Dicembre 1988)», Bologna: EDB 1991, 1606-1900.

30. Giovanni CAPRILE (ed.), *Il Sinodo de Vescovi 1987*, 540. La traducción es mía.

La reflexión sobre el papel de los laicos dentro de la iglesia continúa. Cuando se conmemoraban los 25 años de la celebración del Concilio Vaticano II, la obra dirigida por R. Latourelle —*Vaticano II. Bilancio e prospettive*— publicaba dos artículos significativos: «Il “Christifideles” recuperato protagonista umano nella chiesa»³¹ (el fiel cristiano ha recuperado su protagonismo humano dentro de la Iglesia) y «La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico»³² (la así llamada «teología del laicado» tiene un estatuto teológico).

Estas dos reflexiones apuntan al papel activo («protagonista») del laico dentro de la Iglesia y al estatuto propio que se le reconoce a la teología del laicado. Bonnet al referirse a «protagonismo» está pensando en la «ministerialidad» del laico; una «ministerialidad» que es «la encarnación del pluralismo eclesial».³³ La Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici* alude a este «protagonismo» de la pareja y de la familia: «la pareja y la familia constituyen el primer espacio para realizar el compromiso social de los fieles laicos». (40)

Magnani subraya un cambio notable: el *Enchiridion symbolorum (Denzinger)* recoge en el índice una serie de textos que reproducen prohibiciones hechas a los laicos; en cambio, el período post-Vaticano II se revela como un «gran pentecostés del Espíritu».³⁴ Algunos autores han designado este período como la «hora de los laicos».

3. FUNDAMENTACIÓN DE UNA COMPETENCIA ESPECÍFICA

Se trata de fundamentar la competencia de los laicos en materia matrimonial a la luz del despertar de la teología del laicado. A este respecto, se observa una actitud tradicional en la Iglesia que algunos teólogos han puesto de presente: es la diferencia entre la participación del laico en la Doctrina Social y la participación en materia sexual-matrimonial.

El Magisterio de la Iglesia ha dejado un amplio margen a los laicos para desempeñarse dentro de la comunidad eclesial en el campo social (Cf. *GS*. 43); no sucede lo mismo cuando se trata de la doctrina sobre la sexualidad o el matrimonio.³⁵ Antes del Sínodo sobre la familia (1980) un periodista interpelló

31. Piero Antonio BONNET, «Il “Christifidelis” recuperato protagonista umano nella chiesa», en René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1968)*, vol. I, Assisi: Cittadella 1987, 471-492.

32. Giovanni MAGNANI, «La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico», en René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1968)*, vol. I, Assisi: Cittadella 1987, 493-543.

33. Piero Antonio BONNET, «Il “Christifidelis” recuperato protagonista umano», 481.

34. Giovanni MAGNANI, «La cosiddetta teologia del laicato», 503 y 517.

35. Yves CALVEZ, «Morale sociale et morale sexuelle», *Études* 378/1 (1993) 641-650; Hubertus ERNST, «Possibile un nuovo apprecio?», *Il Regno-Doc.* 21 (1980) 504-505; Antonio

a Ratzinger acerca del dominio en la iglesia del estamento clerical (varones y célibes) que se refleja en la misma reflexión teológica; respondió subrayando la importancia de que la moderna teología sea pensada por los laicos y los célibes para corregir así la unilateralidad.³⁶

Benedicto XVI, como Cardenal-Relator en el Sínodo de Obispos (1980), afirmó que la realidad no se debe mirar sólo desde la doctrina sino también desde la misma historia del pueblo de Dios en camino; reconocía igualmente la competencia de los esposos cristianos que se dejan guiar por el «sentido de fe» de los fieles.³⁷

Intentando fundamentar esta participación de los laicos en la teología de la sexualidad, del matrimonio y de la familia, es posible destacar tres pilares: el «sentido de fe» de los fieles cristianos, la experiencia de los casados y el derecho a participar en las cuestiones que les incumben.

El Concilio Vaticano II hizo una alusión explícita al «sentido de fe» de los fieles cristianos:

La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no pueden equivocarse cuando creen, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos prestan su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres (*Lumen Gentium* 12).

El «sentido de fe» es un logro del Vaticano II; mientras estuvo en pie la distinción entre «ecclesia docens» (el clero) y «ecclesia discens» (el pueblo) no fue posible pensar en una «eclesiología de comunión»³⁸ que sólo con el Concilio se llegó a concebir; a partir de entonces se puede hablar explícitamente de la «recepción» del «sentido de fe» dentro de la Iglesia. Los autores distinguen entre «sentido de fe», «sentido de los fieles» y «consenso de los fieles».

El «sentido de fe» alude a la conciencia individual iluminada por la fe y, por lo mismo iluminada por el mismo Dios; en sentido más amplio, el «sentido de los fieles» es la conciencia colectiva; y el «consenso de los fieles» será el acuerdo entre los creyentes.³⁹ Desde esta perspectiva, como escribe L. Sartori, no sólo existe el magisterio autorizado y auténtico de los obispos; existe tam-

HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas*, Salamanca: Sígueme 1975, 194; J. Silvio BOTERO G., *Una nuova morale matrimoniale*, Roma: Logos 2007, 155-162.

36. Joseph RATZINGER, «La ricerca della verità è sempre scomoda», en *Viaggio attraverso la teologia scomoda*, Roma: Coines 1975, 120.

37. Joseph RATZINGER, «Relatio post disceptationem», en G. CAPRILE (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, Roma: La Civiltà Cattolica 1982, 758.

38. Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna: EDB 1975.

39. H. VORGRIMLER, «Dal sensus fidei al consensus fidelium», *Concilium* 4 (1985) 16.

bién la reflexión de los teólogos en comunión con la jerarquía; y existe, igualmente, el «sentido de fe» del pueblo de Dios o intuición de los fieles.⁴⁰

Tratándose de la vida conyugal y familiar, cobra valor la sentencia de la *Gaudium et Spes* a propósito de la competencia de los laicos:

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

Durante el Sínodo de Obispos sobre la familia, H. Erns —Obispo de Breda (Holanda)— puso de presente algunas cuestiones: a causa de la divergencia que existe entre muchos fieles en torno a los diversos problemas del matrimonio y de la familia, no sería oportuno que el Magisterio se limite a proclamar con autoridad los principios generales dejando la aplicación sabia y juiciosa a las personas implicadas en el conflicto ético?⁴¹ Esto supone una buena formación ética de los laicos.

En segundo lugar, hacía una alusión al «sentido de fe» del pueblo de Dios: teniendo en cuenta el desarrollo del «sentido de fe» del pueblo de Dios acerca de la vida matrimonial y familiar, se intenta dar un puesto adecuado a la experiencia de los esposos para eliminar la discrepancia entre la fe vivida y la enseñanza del Magisterio; desde esta perspectiva es de desear que la jerarquía de la Iglesia proponga su enseñanza en la misma forma como propone la doctrina social.⁴²

La experiencia de los casados es el segundo fundamento para reconocer a los laicos casados una competencia específica en la ética conyugal y familiar. El Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* fue explícito en acoger la «experiencia» como uno de los criterios a tener presentes cuando se trata de analizar los problemas que afectan al género humano: «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» (46).

Acoger la «experiencia» en la reflexión teológica es una novedad que propuso el Concilio. Anteriormente, la experiencia, por razón de la dicotomía de la cultura griega, contaba muy poco; se la consideraba como algo secundario, incluso como algo negativo. La tradición eclesial contraponía la «ortodoxia» (la doctrina en perfecta consonancia con la fe) a la «ortopraxis» (el recto actuar del creyente).⁴³

40. Luigi SARTORI, «La “ricezione” nella chiesa credente», *Credereoggi* 2/8 (1982) 47-57.

41. Hubertus ERNST, «Possibile un nuovo approccio?», *Il Regno-Doc.* 21 (1980) 504-505.

42. Hubertus ERNST, «Possibile un nuovo approccio?», 504-505.

43. Enrique CAMBÓN, *L'Ortoprassi. Documentazione e prospettive*, Roma: Città Nuova 1974, 19.

Rechazando la contraposición entre «ortodoxia» (teoría) y «ortopraxis» (acción) se ha logrado conciliar otras antinomias que parecían irreconciliables: verdad-amor, verdad-historia, ideal-realidad, método deductivo–método inductivo... Hoy se observa un desplazamiento desde la mentalidad griega (dualista, dicotomista) a la mentalidad semita que concibe la verdad como historia. Es una orientación que está muy en sintonía con el Evangelio de San Juan: «hacer la verdad», «caminar en la verdad» (Jn. 3,21).⁴⁴

Frigato, a propósito de la conciliación entre el Evangelio y la experiencia humana, escribe:

En la intención del Concilio estaba presente que el cristiano, cuando busca la solución de un problema que condivide con los demás hombres, se debe dejar guiar por la luz de los principios que vienen de Cristo y por la luz que deriva del conocimiento racional de la realidad humana.⁴⁵

El término «experiencia» puede tener significados diversos en la reflexión moral, afirma G. Angelini; uno de ellos que parece ajustarse bien al concepto de «experiencia» en el presente contexto es éste: la plasmación histórico-cultural de la conciencia moral en contraposición a un presunto código moral que se declara como inmutable y exhaustivo.⁴⁶

Tratándose de la experiencia moral de una pareja de esposos, el concepto de experiencia se hace más complejo; ya no es la experiencia de un individuo aislado, sino la experiencia de dos personas sexualmente diversas, dos cosmovisiones distintas; el hecho de que el varón normalmente represente el principio (el cerebro, la razón, la autoridad) y ella la excepción (el sentimiento, el afecto, la benignidad), hace pensar en el encuentro de dos consideraciones de la realidad desde puntos de vista diversos que confluyen en una única y sabia sintonía.

En alguna forma, en la pareja se está verificando el paso del principio general (universal, inmutable) a la situación concreta; es decir que la conciencia de pareja puede ofrecer una buena síntesis del principio aplicado a la realidad histórico-concreta. Esta síntesis es, concretamente, la función de la conciencia ética (en general): hacer el bien o evitar el mal (principio) aquí y ahora (en esta situación concreta).

Principio normativo y experiencia de vida pasan conjuntamente por el cedazo de la conciencia moral de dos personas que deliberan y deciden como una sola persona, como un «nosotros conyugal». B. Häring, aludiendo a la concien-

44. José M. CASABÓ, *La Teología moral en S. Juan*, Madrid: Fax 1970, 39-44.

45. Sabino FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Torino: LDC - Leumann, 1994, 82-83.

46. Giuseppe ANGELINI, «I molteplici significati dell'appello all'esperienza nella riflessione morale», *Teologia* 6 (1981) 141-143.

cia de pareja conyugal, afirmaba que la persona casada queda plasmada y determinada por el estado matrimonial en todas y cada una de las fibras de la vida personal, en tal forma que queda estructurado de un modo diverso de como lo está el célibe; de ahí que deba tomar las decisiones en constante sintonía con el cónyuge.⁴⁷

Th. Mackin ha reclamado un puesto para la experiencia de los esposos: la teología del matrimonio sería sólo un ejercicio de especulación a menos que sus principios y sus conclusiones se deriven de la vida conyugal que pide se le tenga en una teología de los casados; por esta razón la teología necesita la experiencia de los esposos como uno de sus elementos esenciales; su ausencia constituiría un vacío dentro de la teología.⁴⁸

Ratzinger, durante el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980), presentando «la *Relatio post disceptationem*» hizo alusión al método a emplear; se refirió al reproche hecho por varios padres sinodales que insistieron en que:

No se repitan fórmulas fijas como si la doctrina hubiera sido hecha una vez por todas; la doctrina no puede consistir en conceptos teóricos, sino que debe tener en cuenta la historia del pueblo en camino; criterio de la doctrina (sobre la pareja-familia) debe ser el «sentido de fe» del pueblo de Dios, la experiencia de los esposos, la investigación de los teólogos y filósofos, el progreso de las ciencias humanas y la valoración del Magisterio de la Iglesia.⁴⁹

El derecho a participar en las cuestiones que les incumben es el tercer fundamento propuesto. Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* aludió al «protagonismo» de la pareja-familia:

Las familias deben crecer en la conciencia de ser «protagonistas» de la llamada política familiar y asumirse la responsabilidad de transformar la sociedad; de otro modo las familias serán las primeras víctimas de aquellos males que se han limitado a observar con indiferencia (44).

La teología del pareja-familia les reconoce un «ministerio» concreto a desempeñar; la misma *Familiaris consortio* les señala a nivel general, un cuádruple cometido a llevar a cabo y a nivel de pareja-familia cristiana un tríplice ministerio a ejercitar (17). Si se habla de «ministerio» es porque tienen una competencia específica en algunos campos concretos de la vida de pareja y de familia: formar una comunidad, prestar un servicio a la vida, participar en la vida de la comunidad civil y eclesial, etc.

47. Alois SUSTAR – Bernard HÄRING, *L'educazione dela coscienza oggi*, Roma: Paoline 1969, 57-58.

48. Theodore MACKIN, *The marital Sacrament*, New York: Paulist Press 1989, 665-666.

49. Giovanni CAPRILE (ed.), *Il Sinodo de Vescovi 1987*, 758.

Competencia y autonomía están en estrecha relación.⁵⁰ La *Gaudium et Spes* reconoce a los esposos la competencia de decidir, por ejemplo, sobre el número de hijos:

Conforme al inalienable derecho del hombre al matrimonio y a la procreación, la decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública (87).

Pablo VI, igualmente, en la *Humanae vitae* (1968) reconoció a los esposos el derecho a ejercer responsablemente la paternidad y la maternidad:

El ejercicio responsable de la paternidad exige que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa escala de valores (10).

A propósito de una «escala de valores», se puede recurrir a lo que implícitamente afirma la *Gaudium et Spes*: «se formarán un juicio recto, atendiendo, tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o que están por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida, tanto material como espiritual.» (50). El concilio les plantea algunos de los criterios a tener presentes.

El Magisterio de algunos obispos, concretamente tres obispos del Oberrhein (Alemania), ha reconocido esta competencia de los laicos en un caso concreto: se trata de la participación de los divorciados vueltos a casar en los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, un problema muy controvertido. Los tres obispos (K. Lehman, W. Kasper, O. Saier), en una carta pastoral colectiva a sus feligreses, distinguen entre la actitud del pastor (sacerdote) que «admite» una pareja de divorciados vueltos a casar a la comunión eucarística y la actitud de la pareja que, en conciencia, decide «acercarse» a comulgar. Es una distinción que consideran «fundamental» y que exige de parte de los interesados un alto grado de responsabilidad.⁵¹

Otro signo de reconocimiento de la competencia de los laicos en materia matrimonial es el que dio Ratzinger en la introducción a la obra *Sulla pastorale dei divorziati risposati* en que aparece la carta de él mismo como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe a todos los obispos de la Iglesia (14 Septiembre 1994). En dicha «introducción» admite que en línea de principio no parece que se pueda excluir la aplicación de la «epiqueya» en el fuero inter-

50. Sergio BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia: Morcelliana 1980.

51. «Lettera dei Vescovi dell'Oberrhein», *Il Regno-Doc.* 19 (1994) 582.

no porque en el ordenamiento procesual no se trata de normas de derecho divino, sino de derecho eclesial.⁵²

G. Muraro comenta esta referencia del entonces Cardenal Ratzinger: el parecer de los teólogos se divide a este respecto: unos están a favor de la tesis que afirma que incluso en el foro interno se debe atener al dictamen del tribunal; otros opinan contrariamente. Sin embargo, hoy se da más relieve a los datos personales que al dato objetivo; por diversas razones el dictamen del tribunal no siempre agota toda la verdad y la justicia debidas. Esto lleva a Ratzinger a sugerir la creación de tribunales interdisciplinarios.⁵³

Desde diversas perspectivas, sea «de jure condito», sea «de jure condendo», se llega al reconocimiento del derecho a una competencia específica de los laicos en el campo de la ética conyugal y familiar. No se afirma que se trate de una competencia exclusiva, porque es necesario admitir que, como laicos cristianos, pertenecen a la comunidad eclesial en la que también la jerarquía tiene la competencia de «maestra».

4. UNA FORMACIÓN PARA EJERCER ESTA COMPETENCIA

De entre las 54 Propositiones del Sínodo presentadas al Papa para la elaboración de la Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici*, la «proposición» n. 40 hace referencia a «la importancia de la formación de los laicos».⁵⁴ El texto de dicha «proposición» plantea varios elementos a tener en cuenta: avivar la conciencia del sacramento del bautismo y de la confirmación, que se atienda a la iniciativa del Espíritu de Dios, que esta formación sea una prioridad en los programas pastorales de las iglesias locales, etc.

En este contexto se prefiere dirigir la reflexión hacia tres orientaciones pedagógicas: la formación de la conciencia de pareja conyugal, la interiorización de la norma moral y el uso de la epiqueya: éstos son los instrumentos principales en orden al ejercicio inteligente y responsable de la competencia en materia matrimonial.

La formación de la conciencia de pareja conyugal es un elemento nuevo en la teología del matrimonio; de ella se habla sólo recientemente,⁵⁵ acostumbra-

52. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Roma: Editrice Vaticana 1998, 26.

53. Giordano MURARO, «Alla ricerca di una via d'uscita. Riflessioni e indicazioni teologiche per affrontare il problema dei separati e dei divorziati», *Credereoggi* 234/136 (2003) 85-91.

54. *Il Sinodo dei Vescovi 1987*, «Le 54 Propositioni», *Il Regno-Doc.* 21 (1987) 706-707.

55. J. Silvio BOTERO G., «Conciencia del "yo conyugal": una dimensión perdida, una perspectiva a recuperar», *Studium Legionense* 48 (2007) 163-180; Íd., *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*, Bogotá: S. Pablo, 2006; Íd., «La conciencia conyugal: dificultades y perspectivas», *Homo Dei* 3/2 (2003) 50-63.

dos como estábamos a un personalismo individualista,⁵⁶ no se había enfatizado la dimensión social del ser humano que lo lleva a intuir que el encuentro del Yo-Tú conduce al «nosotros».⁵⁷ La *Gaudium et Spes* afirma que «Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer. Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas (12).

El «nosotros» de pareja, fundado en el amor recíproco al que alude Nédoncelle, no es propiamente una novedad; el autor sagrado en el libro del *Génesis* ya había intuido esta categoría del «nosotros» cuando se refirió al proyecto de la primera pareja humana: «los dos serán una sola carne» (2,24). Las culturas del antiguo oriente fueron conscientes de esta realidad; lo demuestran los mitos.⁵⁸

La base antropológica para construir el «nosotros» de pareja está dada desde la creación: la condición sexual aun a nivel fisiológico, la atracción mutua, el amor que exige reciprocidad, el mismo lenguaje de pareja; incluso los sociólogos han intuido que «el atractivo entre un hombre y una mujer aumenta proporcionalmente al mayor número de coincidencias actitudinales que existe entre ambos» (edad, raza, educación, religión, gustos y valores, actitudes, etc).⁵⁹

Sólo falta hacer conscientes a los miembros de la pareja de ser uno para el otro, de ser «una sola carne», como una «persona conyugal», y que actúen en consonancia con esta convicción profunda. B. Häring había propuesto una fórmula sencilla para lograr esta toma de conciencia: «deliberar y decidir juntos».⁶⁰

Algo que ayudará a tomar conciencia de ser «una sola carne» es el conocimiento recíproco, no sólo a nivel físico, sino y sobre todo a nivel psicológico: conocerse como complementarios uno del otro en su dimensión física, psicológica y espiritual para formar al hombre integral. Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus Caritas est* (2006) afirmó:

Aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino, para encontrar en el otro la parte complementaria para su integri-

56. Antonio MOSER – Bernardino LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid: Paulinas, 1987, 68.

57. Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, París: Aubier, 1957, 145-155.

58. Geoffrey PARRINDER, *Le sexe dans les religions du monde*, París: Centurion, 1986; Mircea ELIADE, *Il mito della reintegrazione*, Milano: Jaca Book 1989; Gianfranco ZUANAZZI, *Miti e simboli dell'eros*, Roma: Città Nuova 1991, 46-47.

59. Gerardo PASTOR R., *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Salamanca: Sígueme, 1988, 212.

60. Bernard HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. II, Barcelona: Herder 1982, 542.

dad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse completo (11).

Las técnicas de una buena comunicación ofrecen recursos para progresar en la integración recíproca de pareja: la aplicación de la «ventana de Joahri»,⁶¹ el discernimiento del lenguaje verbal, no-verbal,⁶² el conocimiento de la dinámica de la comunicación (emisor-receptor/ receptor-emisor), etc. En algún país europeo, durante el curso prematrimonial piden a las parejas de novios, a modo de test para ayudarles a descubrir la capacidad de integración, preparar entre los dos una fiesta, organizar un apartamento, coordinarse para mover entre los dos una sierra en plena sintonía, etc.

Cuatro actitudes que se deben recomendar a unos novios o esposos en vista a construir el «nosotros» de pareja son éstas: conciencia de complementariedad, de con-división, de co-responsabilidad, de con-presencia.⁶³ La complementariedad se puede explicar en forma muy comprensible mediante la integración de «cerebro-corazón»; el varón es más cerebro que corazón, ella es más corazón que cerebro.⁶⁴ La integración de ambos se hace necesaria para una buena marcha de la pareja.

La con-división se comprende si la pareja es consciente de que «el cuerpo de él pertenece a ella, el cuerpo de ella pertenece a él» (1Cor 7,3-5), o como afirma la Carta a los *Efesios* (Ef 5,28-30): «el que ama a su mujer, se ama a sí mismo, porque nadie aborreció su propio cuerpo; al contrario, lo alimenta y lo cuida». Con-dividir de verdad exige de cada uno de los miembros de la pareja ya no hablar más de lo «mío» o de lo «tuyo», sino de lo «nuestro»: lo mío es tuyo, lo tuyo es mío.

La responsabilidad compartida pide de cada uno empeñarse en la realización del «proyecto común»⁶⁵ de pareja. Supone la madurez de la fase oblativa del amor cuando cada uno está en capacidad de darse totalmente al otro. El *Génesis* (Gn 2,24) revela la tensión recíproca del uno hacia el otro en orden a formar «una sola carne»; el autor sagrado emplea el verbo en futuro: «se harán...». Con ello sugería el «proyecto común» a realizar al unísono; Pablo en la Primera Carta a los Corintios (1Cor 7,5) emplea una expresión griega que

61. Silvino José FRITZEN, *La ventana de JOHARI*, Santander: Sal Terrae 1982, J. Silvio BOTERO G. *Diálogo y dinámicas*, Bogotá: Indo American Press Service 1995, 41-44.

62. J. Silvio BOTERO G., *El maravilloso misterio del amor humano*, Bogotá: S. Pablo 1996, 125-131.

63. Renzo BONETTI, *Famiglia, sorgente de comunione. Nuove catechesi su matrimonio e famiglia*, Milano: S. Paolo 2004, 46-96.

64. Enrique ROJAS, *El amor inteligente. Corazón y cabeza claves para construir una pareja feliz*, Madrid: Temas de hoy 1997.

65. Giordano MURARO, «Le dinamiche dell'amore», *La Famiglia* 120 (1986) 27-29

suenan a «sinfonía», para dar a entender la forma de actuar de la pareja. Es un sentido especial de pertenencia recíproca.

Finalmente, la con-presencia alude a abrir espacio dentro de cada uno para acoger al otro, de tal manera que aun en la ausencia de uno, éste sigue estando presente. Muraro recoge varias expresiones de la pareja que revelan la elección que hace uno del otro y viceversa, la opción que cada uno hace de vivir con el otro y para el otro.⁶⁶ Se suele decir que el viudo es «uno que está medio muerto» o «medio vivo», porque le falta la presencia del otro. Bastaría hacer referencia a la experiencia de los divorciados para comprender la actitud de la con-presencia.

El segundo mecanismo propuesto en orden a formar para el ejercicio correcto de la competencia de los casados en materia de moral matrimonial es la interiorización de la norma moral. Este es un proceso que se opera en cualquier persona que va madurando en la adquisición del sentido moral.⁶⁷ En este contexto se intenta aplicar este proceso a la situación de unos esposos que se han propuesto operar la interiorización de la norma moral, ya no en clave individual, sino como pareja

Se trata de tres pasos que deberá realizar la pareja humana: el primero es pasar del nivel del conocimiento de la norma y de la acogida de la misma, ya no como una simple obediencia material de la ley, sino descubriendo el valor humano y cristiano que dicha ley se propone inculcar.

El Doctor Angélico hizo una distinción a este respecto: una es la forma de proclamar la ley para los niños, incapaces todavía de comprender todo el sentido humano de la norma; otra es la forma de proclamarla para los adultos quienes están en condiciones de entender la razón plena de una norma y de obedecerla porque promueve un valor a realizar en bien de la comunidad.⁶⁸

La pareja humana deberá esforzarse por comprender el sentido del texto de la norma moral como orientada a favorecer a la comunidad y, en primer lugar, a la comunidad conyugal y familiar. La pareja podrá encontrarse ante una gama de valores diversos que pueden entrar en conflicto de valores; es el momento de establecer una escala de valores, una debida jerarquía entre ellos. Pablo VI en la *Humanae vitae* hizo referencia a «una justa escala de valores» (10) que los esposos deberán elaborar conjuntamente. Este es el segundo paso que deben realizar.

El último paso a dar es asumir el valor que una determinada norma inculca, que han jerarquizado debidamente y que, en última instancia, se convierte en la norma de vida a adoptar. Es la pareja como «una sola carne», como una «totali-

66. Giordano MURARO, «Le dinamiche dell'amore», 21.

67. FRANCISCO JIMÉNEZ, *La comunicación interpersonal*, Madrid: ICCE 1979, 74-80.

68. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I - II, q. 107, a. 1.

dad»,⁶⁹ la que asume el valor descubierto en la ley, debidamente jerarquizado, que ahora se hace «criterio o norma reguladora de los diversos valores que integran la totalidad conyugal».⁷⁰

Estos tres pasos, prácticamente se condensan en la expresión ya citada de Häring: «deliberar y decidir juntos». L. Janssens afirma que la totalidad que forma la pareja es algo que pasa a constituirse como norma para delimitar la responsabilidad, como sería el caso tratándose de la misión procreadora: los cónyuges deben tomar en consideración todos los valores implicados en esta totalidad y sus relaciones con la comunidad terrestre y con la iglesia.⁷¹

El último mecanismo de este elenco de instrumentos para formar la capacidad de asumir la competencia en materia matrimonial es el uso de la epiqueya. E. Hamel concibe la epiqueya en un doble sentido: según el sentido tradicional es «el juicio prudente con el que, conociendo rectamente la voluntad del legislador, establecemos que la ley no obliga en un caso particular».⁷²

La epiqueya es una categoría moral que ha sido poco conocida por el pueblo sencillo; los manuales de moral no aludían a ella por considerar al laico como un «menor de edad», incapaz de afrontar una decisión de tipo personal. Se tenía miedo a los posibles abusos si se informaba al pueblo acerca de esta posibilidad. Los manuales post-conciliares han superado este tipo de «tabú moral».

El segundo sentido de epiqueya para Hamel, un sentido nuevo, es intuir la exigencia de ir más allá de la ley cuando el derecho positivo es defectuoso a causa de su insuficiente firmeza.⁷³ Häring alude a uno y otro sentido:

La virtud de la epiqueya dispone tanto a abrazar ciertas cargas e incomodidades que no caen dentro de los términos de la ley, cuando así lo pida su sentido o el bien común, como también a librarse del peso de la ley, cuando la equidad autorice a suponer que el legislador no quiso imponerlo en tal caso particular, o no al menos en forma tan onerosa.⁷⁴

69. J. Silvio BOTERO G., «La pareja humana, una totalidad de vida: implicaciones éticas», *Compostellanum* 50/1-4 (2005) 291-306.

70. Vicente LÓPEZ MILLÁN, «Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor», *Miscelánea Comillas* 33 (1975) 10.

71. Louis JANSSENS, *Matrimonio e fecondità. Dalla «Casti connubii» alla «Gaudium et Spes»*, Assisi: Cittadella 1968, 68-81.

72. Edouard HAMEL, «Epiqueya», en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, dirigido por L. Rossi y A. Valsecchi, Madrid: Paulinas 1974, 299.

73. Edouard HAMEL, «Epiqueya», 305.

74. Bernard HÄRING, *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, vol. I, Barcelona: Herder 1973, 336.

La acogida favorable que se da a la epiqueya en el postconcilio obedece a varios signos de los tiempos: en primer lugar, al relieve dado por el mismo Vaticano II a la conciencia ética (*GS. 16, DH. 1*); en segundo lugar, al principio de la «gradualidad» que introdujo en la teología moral el Sínodo de Obispos (1980). Juan Pablo II lo canoniza en la *Familiaris consortio*:

El hombre [...] es un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento (34).

Hablar de «gradualidad» no equivale a dar cabida a la ley del menor esfuerzo ni tampoco a la resignación al mal. P. De Locht considera como prueba de virtud «saber aceptar serenamente una conducta imperfecta como quien acepta momentaneamente el mal menor»; se acepta lo imperfecto no como una solución en la cual se instala sin hacer ningún esfuerzo, sino como una actitud que se superará en cuanto sea posible.⁷⁵

Un tercer signo que explica la apertura a la epiqueya es el principio del «Compromiso ético», sustentado por los Protestantes⁷⁶ en un comienzo y posteriormente acogido también dentro de la moral católica.⁷⁷ El «compromiso ético» equivale a un cierto «modus vivendi» que intenta resolver una situación de conflicto moral.

El diálogo ecuménico en el postconcilio está acercando las tres grandes iglesias cristianas mediante una actitud de flexibilidad que cada una de ellas manifiesta de modo diverso: la Iglesia Ortodoxa con la «Economía Eclesiástica», las Comunidades Protestantes con la teoría del «compromiso ético» y la Iglesia Católica con la «Equidad canónica» que planteó Pablo VI.

A propósito del «compromiso ético», Haring se expresó en estos términos:

Necesitamos una estrategia para lograr una cabal reconciliación que exprese la auténtica justicia y el amor. Forma parte de esta estrategia una ética de compromiso que rechace cualquier componenda insensata pero que promueva concesiones dinámicas que faciliten la posibilidad de dar un paso más hacia una situación menos inhumana y menos injusta. Se acepta la concesión como un mal menor mientras continúa la lucha contra el mal.⁷⁸

75. Pierre DE LOCHT, «La morale conjugale», en *Cinq causeries données a la radio*, Bruxelles: Centre National de Pastorale Familiale (sin fecha ni paginación).

76. Robert GRIMM, *L'institution dumariage. Essai d'Éthique fondamentale*, París: Cerf 1984, 265-267.

77. Coenraad OUWERKER, «Gospel, Morality and human Compromis», *Concilium* 1 (1965) 5-122.

78. Bernard HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. III, Barcelona: Herder 1983, 282.

La formación del laico-casado, para afrontar sabiamente la competencia que le corresponde en materia de moral matrimonial, exige audacia y responsabilidad al mismo tiempo. Audacia, por parte de las instancias eclesíásticas para reconocer y respetar la sana y justa autonomía del laico en aquellas cosas que le competen. Responsabilidad, por parte del laico casado, para «deliberar y decidir» como pareja con conciencia recta y bien formada en las diversas y complejas situaciones de la vida conyugal y familiar.

5. CONCLUSIÓN

Al comienzo de esta reflexión se hizo alusión a la queja de algunos teólogos que denuncian la disparidad de actitud en la forma de dar amplio margen a los laicos en materia de Doctrina Social, mientras que en el campo de la moral sexual y matrimonial se restringe esta competencia.

La enseñanza del Concilio Vaticano II abrió las puertas a una participación más amplia de los laicos en los diversos campos de la actividad eclesial, incluso en lo que respecta al matrimonio y a la familia: testigos la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI; algunos dicasterios de la Curia Romana han contribuido con diversos pronunciamientos a esta apertura y renovación de la competencia de los laicos en materia matrimonial.

Ejemplos de esta apertura, la Congregación para la Educación Católica con las *Directrices sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia* (19 Marzo 1995) y el Pontificio Consejo para la Familia con el *Vademecum para los confesores* (12 Febrero 1997).

La enseñanza por parte de la jerarquía de la Iglesia en lo que respecta a la Doctrina Social es abundante; poco a poco también la literatura eclesial sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia se va difundiendo. Hay un signo que marca una diferencia: mientras en lo que respecta a la Doctrina social es la misma jerarquía la que impulsa el desarrollo de la doctrina, en las cuestiones morales sobre sexualidad, matrimonio y familia son los mismos laicos los que urgen a los pastores y teólogos para que les abran las puertas a una mayor participación dentro de la reflexión y de la acción eclesial.

En un reciente Curso de Verano (30 Junio – 18 Julio, 2007) en Bad Honnef (Alemania) sobre «Ética social Cristiana», los relatores detectaron la falta de formación de los laicos en la Doctrina Social de la Iglesia; quizás más grande aún es el vacío que existe en iniciativas eclesiales para formar a los laicos en materia matrimonial y familiar. Se debe reconocer la abundancia de literatura escrita en ambos campos de la doctrina (social y matrimonial) al presente; tam-

bién son abundantes los centros de formación a nivel profesional-universitario, pero escasean las actividades informativas y formativas en los núcleos populares de la población.

El Curso pre-matrimonial puede ser una buena ocasión para iniciar a las futuras parejas de esposos en el ejercicio de esta competencia. La vocación de todo cristiano es la de llegar a la adultez en la fe. «Ser mayor de edad y hacerse mayor de edad —escribe K. Rahner— no es una novedad ni siquiera dentro de la Iglesia, sino una evidencia desde siempre conocida».⁷⁹

Más adelante añade:

Por mayoría de edad entendemos, lisa y llanamente, el conjunto de aquello que se exige de la expresa y libre responsabilidad de una persona en una determinada situación social o individual; conjunto que, por supuesto, puede variar de individuo a individuo y de sociedad a sociedad. [...] Mayor de edad es aquel que examina reposadamente, se deja instruir, sabe valorar el peso de los juicios de las personas especializadas y de otras instancias legítimas. A la mayoría de edad pertenece también el coraje para ejecutar una decisión tomada con honradez y que no puede ser aplazada indefinidamente aunque tal decisión sea atacada desde dentro o desde fuera.⁸⁰

Esta mayoría de edad y adultez cristiana es la que la Iglesia debe preparar, fomentar y respetar en los fieles. La jerarquía debe comprender que:

La Iglesia de épocas anteriores se encontraba, por lo que se refiere al saber, con un hombre sumamente simple, ingenuo [...] En la actualidad tiene que comunicar sus conocimientos de la fe a una persona que ya está marcada por un saber sumamente complejo. [...] La iglesia tiene que caer en la cuenta de que prevalece hoy un pluralismo de valores que configura la totalidad de la situación vital de un cristiano moderno.⁸¹

Y continúa:

Hoy ha crecido el ámbito de lo que no puede determinarse sólo con normas generales tanto en la sociedad, en la política, en la vida cultural, como en la configuración de la vida individual. Tan pronto como una persona lúcida, se ve ante la necesidad de tomar una decisión concreta de gran importancia, comienza a sentirse perpleja y abandonada por las normas generales que conoce, aunque se sepa obligada a respetar y reconocer la utilidad y obligatoriedad de estas normas. (...) No se puede negar que el hombre concreto de hoy se encuentra en la imposibilidad de lle-

79. Karl RAHNER, «El cristiano mayor de edad», *Razón y Fe* 205/1004 (1982) 34.

80. Karl RAHNER, «El cristiano mayor de edad», 37.

81. Karl RAHNER, «El cristiano mayor de edad», 37-38.

gar a una decisión clara y segura en muchas cuestiones. Con sus posibilidades de formación e información crece la complejidad de los temas objetivos y con ello con mayor rapidez aún su incompetencia en muchas dimensiones.⁸²

J. Silvio BOTERO
Accademia Alfonsiana
Istituto Superiore di Teologia Morale
Pontificia Università Lateranense
Via Merulana, 31
I - 00185 ROMA
E-mail: jsilvio@tiscali.it

Summary

The article entitled «The competence of the laity in conjugal ethics. A breach that opens up...» attempts to be a reflection on the responsibility of married lay men and women in marriage matters. The primitive Church recognized the capacity of the laity for an active participation in the ecclesial community; this possibility of active participation disappeared for diverse reasons...

Vatican II opened again the doors to this participation, setting up this competence on three pillars: the '*sensus fidelium*', the experience and the right to intervene in the things that concern the laity. So that the married lay person can exercise his or her competence in marriage matters it is necessary for him or her to be duly trained in very specific aspects, such as: the awareness of being a couple, the interiorization of the moral rule and in the use of the *epiqueya*.

82. Karl RAHNER, «El cristiano mayor de edad», 36.