

¿SE DISUELVE LA INDISOLUBILIDAD MATRIMONIAL?

Consideraciones acerca del debate en torno al próximo Sínodo

RESUMEN

El artículo ofrece algunas reflexiones en torno a la delicada cuestión de un posible acceso a la comunión eucarística por parte de personas divorciadas en nueva unión civil. Se aborda, en primer lugar, la relación entre indisolubilidad matrimonial y comunión eucarística, considerada como un punto neurálgico en la discusión reciente. Partiendo de una importante afirmación de *Evangelii Gaudium* se ofrecen luego consideraciones acerca de la naturaleza medicinal de la eucaristía y, finalmente, algunas observaciones en relación con la teología de la gracia.

Palabras clave: matrimonio, indisolubilidad, divorcio, eucaristía, gracia.

DOES INDISSOLUBILITY DISSOLVE ITSELF? CONSIDERATIONS OVER THE DEBATE AROUND THE NEXT SYNOD

ABSTRACT

The article offers some thoughts on the delicate matter of possible access to eucharistic communion by remarried divorced people. The link between matrimonial indissolubility and eucharistic communion is tackled first, considered a sensitive point in the recent discussion on the subject. Secondly, taking an important assertion of *Evangelii Gaudium* as a starting point, some considerations are made on the medicinal nature of the eucharist, and finally some remarks concerning the theology of grace.

Key Words: marriage, indissolubility, divorce, Eucharist, grace

La reciente convocatoria de un sínodo sobre la familia no habría

suscitado el encendido debate que ha generado si entre las temáticas a tratar no se hubiese planteado la posible revisión de la disciplina que excluye de manera absoluta de la comunión eucarística a aquellos cristianos divorciados que han contraído una nueva unión civil. Ello se debe a que el magisterio pontificio reciente ya se había pronunciado de manera clara en esta materia. El tenor de las afirmaciones parece incluso sugerir que se trata de una enseñanza no susceptible de revisión alguna. El hecho de que la indisolubilidad matrimonial sea una verdad de “derecho divino” excluye –en la interpretación de los documentos– que pueda abrirse cualquier tipo de posibilidad, ni siquiera en algunos casos particulares.

Ello explica también la perplejidad de muchos que consideran que abrir el debate precisamente en este punto ya definido se acerca a un “plebiscito” de la doctrina católica y que la búsqueda de una posible solución corre el riesgo de convertirse solapadamente en una adecuación al espíritu del mundo que traicionaría el evangelio de Jesús.

Aquí tocamos un punto neurálgico que es necesario afirmar con fuerza y con claridad: no es posible una adecuación a la dura realidad, por dolorosa que ella fuese, sino que la praxis de la Iglesia debe fundarse en la verdad del evangelio.¹ La Iglesia no es dueña, sino servidora de la verdad.

A ella se la sirve, ante todo, cuando se la busca dócilmente. La Iglesia vive desafiada constantemente a dejarse conducir por el Espíritu hacia aquella verdad que sólo será plena cuando vea cara a cara (cf. 1 Co 13,12). Ello requiere tomar consciencia de que su comprensión histórica es necesariamente limitada y siempre susceptible de profundización. En ese sentido, podría decirse que la Iglesia es siempre peregrina y está llamada a ser una *b t ha-midr sh*: una comunidad de fe que busque incansable e inquietamente, que no deje de indagar en sus fuentes y que tenga la valentía incluso de preguntarse si muchas de sus convicciones no son susceptibles de un acercamiento diverso o admitan una perspectiva distinta. Kasper ha aludido a ello cuando ha com-

1. G. MÜLLER, “La forza della grazia. Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti”, *L'Osservatore Romano*, 23 ottobre 2013, 4-5,5: “La Iglesia no puede responder a la creciente incomprensión sobre la santidad del matrimonio con una *adaptación pragmática* ante lo presuntamente inexorable.” Me pertenece la cursiva.

parado la situación actual con aquella previa al Concilio Vaticano II: también entonces existía un *corpus* magisterial lo suficientemente claro y rotundo en diversos temas que parecía cerrar todas las posibilidades de ir más allá de lo ya dicho.² Sin embargo, la docilidad valiente al Espíritu y la disponibilidad honesta a releer las fuentes y a someter a crítica incluso aquellas convicciones que parecían absolutas abrieron un camino de profundización en la inteligencia del *depositum fidei*. Ello es posible porque el magisterio no es y no ha sido nunca un oráculo “petrificado” o monolítico en la historia. Desconocer este hecho llevó a caer en aquel fundamentalismo magisterial que ha costado un cisma a la Iglesia del postconcilio.

Los pasos invalorable que dio el Vaticano II y la reflexión teológica que lo sostuvo se deben a esa *parresia* que sigue siendo esencial para la vida de la Iglesia. Ello muestra la necesidad de una ascesis intelectual para discernir el límite no siempre nítido entre aquello que es perenne en el dato revelado y aquello que es patrimonio de una determinada comprensión histórica, incluso largamente arraigada. Si bien dando una respuesta negativa, es la inquietud que describe Müller: “¿No puede la Iglesia autorizar a los cristianos divorciados y vueltos a casar, bajo determinadas condiciones, a recibir los sacramentos? (...). Los teólogos, ¿realmente han considerado todas las implicaciones y consecuencias al respecto?”³

En esta peregrinación hacia la verdad el camino sinodal iniciado no es una mera opción arriesgada sino el método eclesial más adecuado. Si la verdad es sinfónica su búsqueda no puede ser monopólica. En el caso que nos ocupa, el sínodo ofrece la posibilidad de afrontar la complejidad de una cuestión que no puede ser abordada sin tener en cuenta todos los aspectos del problema.

La presente contribución no pretende sino ofrecer algunas consideraciones provisorias y fragmentarias en relación con tres temas fundamentales. En primer lugar, abordo lo que considero un nudo gordiano en el debate actual: la relación entre la indisolubilidad matrimonial y la posible recepción en algunos casos de la comunión eucarística por parte de per-

2. W. KASPER, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg, 2014, 57.

3. G. MÜLLER, “Grazia”, 4.

sonas divorciadas en nueva unión (1). A partir de una “provocación” de *Evangelii Gaudium* intento luego desarrollar algunas reflexiones que insinúan una comprensión más adecuada del sacramento de la eucaristía (2). Finalmente, luego de detenerme en el texto de 1 Co 11,29, considero algunos aspectos de la teología de la gracia que, a mi juicio, pueden aportar luz a la reflexión y ofrecer posibles caminos para una solución (3).

1. Indisolubilidad y comunión eucarística

En una primera toma de postura oficial, G. Müller publica *La forza della grazia*, en calidad de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el que se detiene largamente en la enseñanza acerca de la indisolubilidad matrimonial, considerada a nivel bíblico, patristico y magisterial. Si bien por la naturaleza del artículo el tratamiento que hace de los textos bíblicos (Mc 10,1-12; Mt 5,32; 19,1-9; Lc 9, 16,18; 1 Co 7,10-11) no es científico⁴ Müller deja claro que se trata de una verdad fundamental del mensaje evangélico, sobre la cual la Iglesia no tiene ningún poder de decisión.⁵ La unidad indisoluble del vínculo sacramental no pertenece al arbitrio humano. Con ello Müller está recordando

4. No obstante, llama la atención una cierta descalificación de la investigación exegética. Cf. MÜLLER, “Grazia”, 4. Ciertamente la Iglesia no puede basar su praxis en “hipótesis exegéticas discutidas”, pero precisamente el hecho de que sean tan discutidas muestra que la cuestión es altamente compleja y que un juicio sin matices no hace justicia a la realidad que tratamos. Especialmente la cláusula mateana (Mt 5,32; 19,9: excepto en caso de “porneia”) merecería una atención particular como así también los testimonios de la Iglesia antigua que muestran que fue entendido como adulterio, tal como lo reconoce H. CROUZEL, “Divorce et remariage dans l’Eglise primitive. Quelques réflexions de méthodologique historique”, *NRT* 98 (1976), 891-917, 900-902. Difieren las opiniones a la hora de interpretar si ello implicaba, además de la separación, también la nueva unión. Hay autores que rechazan de manera explícita la nueva unión, como el Pastor de Hermas, Agustín y muchos otros. El Ambrosiaster, en cambio, es el único que afirma explícitamente la posibilidad de nueva unión. Otros textos afirman de manera explícita sólo la separación en caso de adulterio. ¿Sobreentienden también una nueva unión? La razón de este silencio podría deberse al hecho de que la Iglesia no favorecía nuevas uniones, incluso en caso de viudez. Cf. J. RATZINGER, “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung”, en: F. HENRICH; V. Eid (Hgg.), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen* (Münchener Akademie-Schriften 59), 1972, 35-56, 36.

5. También es llamativo cómo MÜLLER, “Grazia”, 4 interpreta la compleja recepción en la Iglesia primitiva: “los abusos no fueron siempre rigurosamente enfrentados”. En realidad, no se trataron de “abusos” no sancionados sino también de decisiones pastorales, incluso pontificias, en casos límite particulares. Piedra de escándalo es, por ejemplo, la postura del papa León en el caso de un prisionero de guerra que vuelve luego de mucho tiempo y encuentra que su mujer se ha casado nuevamente. El papa admite que el primer marido pueda renunciar voluntariamente a sus derechos (*Carta 159* a

una verdad irrenunciable del evangelio de la familia y describe teológicamente lo que manifiesta la *lex credendi* del rito nupcial: sólo la muerte separará lo que Dios mismo con la gracia de su Espíritu ha unido.

1.1. ¿En riesgo la indisolubilidad matrimonial?

Este punto de partida expresa con claridad que en la argumentación se establece un vínculo directo entre la verdad de la indisolubilidad matrimonial y la imposibilidad de acceso a la comunión eucarística a aquellos que han quebrantado la alianza a través de una nueva unión civil. Es en este punto inmodificable del mensaje cristiano en el que se sitúa toda la discusión y el que ofrece el marco casi exclusivo para toda la reflexión.

Diversas reacciones a la ponencia de Kasper lo ponen también de manifiesto. Tanto Pérez-Soba,⁶ profesor del Instituto Juan Pablo II, como C. Caffarra,⁷ cardenal arzobispo de Bolonia, se mueven ampliamente en este ámbito de argumentación.

Nicetas de Aquileia, en: PL 54, 1136-1137). Cf. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris, 1971, 373; G. PELLAND, "La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati", CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati* (Documenti e Studi), Città del Vaticano, 1998, 99-131, 123-124. Graciano se mostraba crítico de la posición de Gregorio II: en una carta a san Bonifacio admite una nueva unión al esposo de una mujer enferma incapaz del débito conyugal, dado que sería heroico esperar de él la abstinencia, si bien sería ciertamente lo deseable. Cf. Mon. Germ. Hist., Epist. III, 276, citado según PELLAND, "Divorziati", 125; RATZINGER, "Zur Frage", 42-43. Si bien se discute la autenticidad, el decreto de Graciano refiere también una decisión del papa Zacarías de permitir una nueva unión a la mujer inocente, víctima del adulterio de su marido con su hermana. Cf. PELLAND, "Divorziati", 126. A estos ejemplos se pueden agregar afirmaciones de Orígenes y de Basilio.

6. Cf. J. J. PÉREZ SOBA, "Contro Kasper", *Il Foglio Quotidiano*, 7 marzo 2014 [en línea], <http://www.ilmfoglio.it/soloqui/22191> (consulta: 5 de junio de 2014). Argumenta especialmente desde la relación entre misericordia y justicia. Por ello, "mantener una nueva unión contraria al «vínculo sacro» del matrimonio es un atentado de grave injusticia contra el vínculo divino que permanece, por lo que no cabe allí aplicar una pretendida misericordia, que sería injusta y por eso mismo falsa". El planteo se reduce exclusivamente al nivel del "objeto". No hay alusión a los condicionamientos y circunstancias que en la moral clásica constituyen atenuantes del acto moral. Asimismo, le atribuye a Kasper la deshonestidad de ocultar sus dudas sobre la permanencia del vínculo matrimonial: "Parece claro que lo que se pone en verdad en cuestión en la propuesta de Kasper es la existencia o no del vínculo indisoluble (...). Hay que decir también que, desde luego, un Sinodo no es el lugar adecuado para discutir en realidad un tema doctrinal de tal alcance (...). En definitiva, teológicamente hablando, lo que ha propuesto el cardenal Kasper es un *paso en falso* porque ha ocultado precisamente la cuestión fundamental. Él ha puesto sobre la mesa una profunda cuestión doctrinal y es necesario que todo obispo que vaya al Sinodo entienda en su justo alcance doctrinal los elementos claves de la propuesta revolucionaria."

7. Cf. C. CAFFARRA, "Perorazione del cardinal Caffarra dopo il concistoro e il rapporto Kasper", *Il Foglio Quotidiano*, 15 marzo 2014 [en línea], <http://www.ilmfoglio.it/soloqui/22326> [consulta: 5 de junio de 2014].

El primero alude reiteradamente a la defensa del vínculo matrimonial indisoluble y el segundo recuerda que Juan Pablo II ratificó oportunamente que ningún papa tiene potestad sobre el mismo. Igualmente clara es la proluación del cardenal De Paolis.⁸

Si bien Caffarra parece admitir que en la propuesta de Kasper se sobreentiende que el primer matrimonio sacramental subsiste, sus preguntas retóricas se orientan más bien a señalar que un posible acceso a la comunión eucarística relativizaría radicalmente la verdad de la indisolubilidad matrimonial:

“¿Qué es del primer matrimonio rato y consumado? Si la Iglesia admite a la eucaristía, debe dar por tanto un juicio de legitimidad a la segunda unión. Es lógico (...). Sí, aquí se toca la doctrina. Inevitablemente (...). Y no solamente. Se introduce una costumbre que a la larga determina esta idea en el pueblo no solo cristiano: no existe ningún matrimonio absolutamente indisoluble. Y esto es ciertamente contra la voluntad del Señor. No hay duda alguna en esto.”⁹

Sin embargo, la relación directa que se establece entre el acceso a la comunión eucarística y la indisolubilidad matrimonial amerita una discusión crítica más amplia. El argumentar exclusivamente desde esta perspectiva conduce, a mi juicio, a un callejón sin ninguna posibilidad de salida. Solamente cuando se establece esta relación directa entre ambas realidades la consecuencia es “lógica”: admitir a la comunión eucarística a personas divorciadas en nueva unión contradice abiertamente la indisolubilidad matrimonial y atenta gravemente contra ella.

Aquí querría proponer la tesis contraria: un eventual acercamiento a la comunión eucarística de personas divorciadas en nueva unión civil no conlleva de suyo y directamente una relativización de la verdad de la indisolubilidad conyugal, sino que más bien pone en discusión y somete a crítica nuestra interpretación de la santidad de la eucaristía y del “estado de gracia”¹⁰ requerido para la comunión sacramental.

8. Cf. V. DE PAOLIS, “I Divorziati risposati e i Sacramenti dell’Eucaristia e della Penitenza. Prolusione dell’inaugurazione del nuovo anno giudiziario presso il Tribunale Ecclesiastico Umbro”, 27 marzo 2014 [en línea], http://www.tribunaleecclesiasticoumbro.it/index.php?option=com_content&view=article&id=129:i-divorziati-risposati-e-i-sacramenti-delleucarestia-e-della-penitenza&catid=39:diesannualis&Itemid=110 [consulta: 5 de junio de 2014].

9. Cf. CAFFARRA, “Perorazione”.

10. Cf. DE PAOLIS, “Divorziati”, II, 2.

Es aquí donde, a mi juicio, debería centrarse la discusión y donde una profundización teológica puede ayudar a individuar posibles caminos para algunos casos determinados. Es claro que en la propuesta kasperiana no se trata de una disposición general indiscriminada.

A diferencia de cuanto se afirma repetidamente de manera más o menos explícita, la única forma posible con la cual la Iglesia contradiría de manera directa y abierta la indisolubilidad conyugal sería procediendo formalmente a una nueva celebración matrimonial, de cualquier tipo que fuese, mientras subsiste el primer vínculo. Es decir, si la Iglesia en cuanto sujeto realizara un acto explícitamente contrario a la primera unión sacramental válida y con la voluntad formal de ello.

Éste es el presupuesto que podría verificarse si la Iglesia católica asumiera algún tipo de solución semejante a aquel matrimonio no sacramental, con carácter penitencial que realizan oficialmente las Iglesias Ortodoxas.¹¹ A pesar de no atribuirle el carácter sacramental, la Iglesia Ortodoxa en cuanto sujeto realiza un acto con formalidades que asemejan, en cierto sentido, la celebración sacramental.¹² Ello no está exento de ambigüedades en la práctica y no faltan quienes pongan de manifiesto las dificultades pastorales que puede acarrear.¹³

Ahora bien, si la posibilidad de asumir algún tipo de celebración análoga en el caso de una nueva unión fuese el objeto de la discusión del sínodo, entonces sí serían comprensibles las objeciones que se realizan invocando el principio de la indisolubilidad matrimonial. J. Ratzinger señalaba, como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que la celebración de una segunda unión por parte de las Iglesias Ortodoxas, incluso teniendo carácter penitencial, siempre fue considerado por los canonistas católicos medievales como “abusivo”.¹⁴

11. Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg ²2012, 33-34.

12. Para una sinopsis de ambas formas cf. M. ECKERT, *Gottes Segen für die zweite Ehe!? Ein katholischer Ausblick auf die orthodoxe Theologie der Ehe und die Perspektiven für die wiederverheirateten Geschiedenen*, Norderstedt ³2013, 189-212.

13. Cf. SCHOCKENHOFF, *Versöhnung?*, 34.

14. Cf. J. RATZINGER, “A proposito di alcune obiezioni contro la dottrina della Chiesa circa la ricezione della Comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati”, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Pastorale*, 20-29. También en su opinión, la razón de esta práctica “amplia” de la Iglesia Ortodoxa no tendría que ver con interpretación de la cláusula mateana (Mt 5,32; 19,9). Cf. id., “Zur Frage”, 36.

Cabe recordar, sin embargo, que el Concilio de Trento no llega a condenar formalmente esta praxis ortodoxa sino que sólo se dirige contra la Reforma (C. 7 sess. XXIV). Ello se debió no sólo a la consideración de las comunidades griegas bajo la administración véneta y unidas a Roma,¹⁵ sino también a la duda que suscitaba la cláusula mateana (Mt 5,32; 19,9) y su interpretación en la Tradición: algunos obispos –incluido el legado papal– la interpretaban como autorización a una nueva unión en caso de adulterio, fundándose en textos patrísticos.¹⁶ En un texto de los años ‘70 el teólogo Ratzinger constataba que la cuidadosa formulación del texto conciliar tridentino correspondía a la “doble cara” de lo encontrado en la Tradición.¹⁷

Caffarra teme que un acceso a la comunión eucarística implique *ipso facto* legitimar la nueva unión.¹⁸ Detrás de esta reserva se encuentra, a mi juicio, el peligro de reducir la gracia eucarística a una mera convalidación externa de una situación de vida “irregular”, olvidando una dimensión fundamental de la presencia eucarística que siempre la Iglesia ha enseñado: su carácter sanante.¹⁹ El apartado siguiente ofrecerá observaciones al respecto.

15. La forma de unión suponía el reconocimiento del papado y el mantenimiento de las tradiciones ortodoxas, incluida la praxis de separación. Cf. RATZINGER, “Zur Frage”, 47; 49-50.

16. Se citaba ante todo a “Ambrosio” (hoy se sabe que el texto era de un autor desconocido denominado Ambrosiaster), Orígenes, Basilio, Hilario, Lactancio, Teodoreto, Teofilacto, Cromacio de Aquileya, Tertuliano, Crisóstomo, Gregorio II y cánones del Concilio de Elvira, Arlés y de Toledo. Cf. PELLAND, “Divorziati”, 101; Cf. D. J. DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'évangile. Matthieu 19,3-12 et parallèles*, Bruges 1959, 115-112.

17. Cf. RATZINGER, “Zur Frage”, 50: Con la expresión “Doppelgesichtigkeit des Überlieferungsbefundes” se refiere a dos constataciones: la primera es la unanimidad entre los Padres de Oriente y Occidente acerca de la imposibilidad de separación de un matrimonio y de una nueva unión. Junto con esta enseñanza clara, ha habido siempre una praxis que, si bien no era vista como conforme a la fe, sin embargo no fue excluida. Orígenes, Basilio y el Concilio Triburiense son un claro testimonio de ello. En el texto ratzingeriano anteriormente citado, el prefecto no menciona esta “Doppelgesichtigkeit” sino que se limita a mencionar de paso que Trento no condena la praxis ortodoxa. Tener en cuenta la razón y los fundamentos de la renuncia explícita a una condena de la práctica ortodoxa permite matizar quizás el mote de “abusivo” cuando la causal de la nueva celebración no sacramental es el adulterio. Cabe aclarar, sin embargo, que la praxis ortodoxa de segundas nupcias prevé muchas más causales además del adulterio.

18. Cf. CAFFARRA, “Perorazione”: “La soluzione prospettata porta a pensare che resta il primo matrimonio, ma c'è anche una seconda forma di convivenza che la Chiesa legittima. Quindi, c'è un esercizio della sessualità umana extraconiugale che la Chiesa considera legittima. Ma con questo si nega la colonna portante della dottrina della Chiesa sulla sessualità.”

19. Cf. B. STUBENRAUCH, “Wiederverheiratete Geschiedene und Sakramente”, *SdZ*5 (2014), 346-347, 346. Señalo aquí sólo el cambio de perspectiva que proponía C. MARTINI, “Chiesa indietro di 200 anni”, *Corriere della Sera*, 1 settembre 2012 [en línea], http://www.corriere.it/cronache/12_settem

Un planteo desde esta perspectiva diversa ayuda a ver que un posible acceso a la comunión eucarística no contradice *ipso facto* la indisolubilidad ni legitima una nueva unión sino que expresa una ley fundamental de la soteriología de la encarnación: asumir esa realidad de dolor, de culpa y de fracaso. El hecho de que la Iglesia no pueda proceder a una nueva celebración sacramental de la nueva unión *ya expresa públicamente y con claridad* que la situación en la que se encuentran no puede ser *reconocida o legitimada* mientras perdure el vínculo anterior. La Iglesia abraza con misericordia –casi diríamos con “cuidados paliativos”– esa situación irreparable sin disimular que toda ruptura conyugal daña el plan de Dios y sin pasar por alto lo que haya de pecado, de límite y de culpa en las complejas relaciones humanas. Pero reconoce que precisamente por el “adulterio” de la humanidad Dios envió a su Hijo al mundo (cf. Jn 3,16) que no sólo se sentó a comer con los pecadores (cf. Lc 5,29-30) sino que fue contado entre ellos (cf. Lc 22,37).

1.2. A pesar de la contradicción

En este contexto, cabe analizar una afirmación clave que sintetiza la comprensión actual que tiene la Iglesia sobre este complejo problema y que fundamenta su praxis vigente. La razón por la cual no admite a la comunión eucarística a los divorciados en segunda unión es que “su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la eucaristía” (FC 84). A esta razón teológica se añade otra de carácter pastoral: el peligro de inducción al error y a la confusión acerca de la indisolubilidad matrimonial.

La exhortación se refiere a la enseñanza de la *Carta a los Efesios* que pone en relación la unión sponsal de los cónyuges con el miste-

bre_02/le-parole-ultima-intervista_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml (consulta: 5 de junio de 2014): “¿Para quién son los sacramentos? Ellos son (...) instrumento de curación. Los sacramentos no son un instrumento para la disciplina sino una ayuda para los hombres en los momentos del camino y en las debilidades de la vida. ¿Llevamos los sacramentos a los hombres que necesitan nueva fuerza? (...). La pregunta si los divorciados pueden recibir la comunión debería ser dada vuelta. ¿Cómo puede la Iglesia llegar en auxilio con la fuerza de los sacramentos a quien tiene situaciones familiares complejas?”

rio entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5, 21-32). El matrimonio cristiano encuentra su fundamento último en la entrega esponsal-salvífica de Cristo a su Iglesia. Hunde sus raíces en el misterio mismo de la Iglesia y coherentemente la comunidad familiar es caracterizada como “iglesia doméstica”. Por ello, en sentido estricto, la ruptura de la alianza esponsal que se verifica en una nueva unión no contradice sólo la *eucaristía* (a la cual el texto neotestamentario no hace ninguna referencia) o la *comunión sacramental* sino que su estado contradice “objetivamente” ante todo *el misterio eclesial mismo*. Es la Iglesia en cuanto misterio y toda su vida, cuyo culmen es ciertamente la eucaristía, la que significa y actúa la entrega de Cristo.

Sin embargo, el peso de la argumentación está puesto de hecho en la comunión sacramental eucarística. ¿Por qué solamente la comunión eucarística y no también la participación misma en la celebración, o más aún, en la vida eclesial misma, contradiría la alianza entre Cristo y su Iglesia expresada en la eucaristía? Coherente con esta comprensión, en los primeros siglos aquellos fieles que habían violado la alianza esponsal –junto con los pecados de homicidio y de apostasía– no quedaban privados sólo de la participación sacramental en la eucaristía, sino también de la comunión eclesial misma.²⁰ León Magno amenaza con la excomunión a aquellas mujeres que se negasen a volver con su primer marido, si éstos volvían vivos de la guerra y deseaban retomar la vida en común.²¹ En este sentido, en la praxis penitencial antigua el punto en cuestión era la *readmisión* a la comunidad de la Iglesia.²²

Dando un salto temporal gigantesco, se puede señalar que el *Codex iuris canonici* de 1917 contemplaba la posibilidad de sancionar a

20. R. MEISNER, “Feiern der Umkehr und Versöhnung”, en: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Sakramentliche Feiern* V/2, Regensburg, 1992, 86; 94.

21. Cf. LEÓN MAGNO, *Carta* 159 en: PL 54,1136-1137. Como hemos visto, el papa deja abierta la posibilidad de que los maridos renuncien voluntariamente y, en ese caso, la mujer podría seguir con el segundo marido. Cf. CROUZEL, *Eglise primitive*, 373; PELLAND, “Divorziati”, 123-124. Prima la idea del derecho del varón sobre la mujer. La enseñanza se halla en un contexto en el que se habla de la recuperación de sus bienes y posesiones.

22. Aquí existía una variedad de prácticas, de modo que no se puede hablar de un rigorismo inicial generalizado ni de una disposición general a la reconciliación. Cf. MEISNER, *Umkehr*, 86-87. O. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. 2, Ostfildern, 2010, 656 hablando del desarrollo de la praxis penitencial primitiva a la posterior confesión sacramental menciona que en el rito de reconciliación siguió la absolución.

los “bígamos” con la imposición de entredicho o incluso con la pena de excomunión (c. 2356).²³ Hasta tiempos recientes la Iglesia prohibía incluso la celebración de las exequias cristianas a aquellos fieles divorciados y vueltos a casar, puesto que su situación objetiva hería la comunión eclesial misma. Fue solamente durante el ministerio de Pablo VI que la Congregación para la Doctrina de la Fe “mitiga” tal praxis.²⁴

La Iglesia fue modificando a lo largo del tiempo su acercamiento a esta dolorosa situación y los documentos recientes insisten en que los cristianos que viven en una segunda unión no deben considerarse excomulgados o apartados de la vida eclesial. Es decir: si bien su situación contradice “objetivamente” el ser eclesial mismo en su identidad más profunda, ellos no están excluidos de su seno, siguen formando parte de la comunidad salvífica y están llamados a participar activamente de su vida. Están insertos en el misterio de gracia que es la Iglesia misma.

Un juicio moral más equilibrado ha permitido también una formulación más cuidadosa: “El Magisterio ha llegado casi tan lejos como es posible: ya no se refiere a las nuevas uniones como ‘concubinatos’ sino como ‘nuevas nupcias’; las califica como ‘situaciones irregulares’ y no como ‘situaciones de pecado’; evita hablar de adulterio y de adúlteros”.²⁵

Ello no se debe a una cuestión de prudencia política o de eufemismo pastoral sino a una maduración en la comprensión de la complejidad de la situación: su valoración no se centra unilateralmente en la “grave injusticia”, sino que tiene en cuenta, desde una antropología integral, que no es simplemente la malicia la que está a la base de la decisión de una nueva unión tras una ruptura irreparable, sino el anhelo de comunión interpersonal y la nostalgia de hogar que hay en lo más profundo del ser humano. En última instancia es la huella de aquel “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2,18) que el Creador mismo ha puesto en las entrañas de la persona humana.

23. Cf. S. DEMEL, “Ehescheidung, IV. Kirchenrechtlich”, en: *LThK* 3 (2009), 501-502.

24. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales sobre la sepultura eclesiástica de los fieles en situación matrimonial irregular, 29 de mayo de 1973.

25. G. IRRAZÁBAL, “La comunión a los divorciados vueltos a casar”, *Revista Criterio* 2357, marzo de 2010. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, a diferencia de *Familiaris Consortio*, retoma esta calificación.

Ello no significa justificar una nueva unión, que contradice ciertamente la alianza asumida libremente, pero evita equiparar simplemente esta situación a cualquier otra falta cometida por malicia y a la “obstinación” de permanecer en ella, si bien en el origen de la ruptura de la comunión matrimonial haya podido estar presente el pecado o la malicia culpable. Si ya Tomás de Aquino distinguía entre la mayor gravedad de un pecado por malicia y aquellos originados por pasión,²⁶ tener en cuenta este dato antropológico puede contribuir a mirarla moralmente con categorías más adecuadas y más respetuosa de la realidad que está en juego. No otro era el realismo del papa Gregorio cuando afirmaba que si bien la abstinencia sería lo ideal, ello es prácticamente heroico y no posible para todos: “hoc magnorum est”.²⁷ Ratzinger no sólo valoraba esta postura sino que consideraba que en el caso de una nueva unión, en la cual han surgido ya nuevas obligaciones y donde no hay posibilidades reales de separación o de abstinencia, la comunión sería “no menos que justa y completamente en la línea de la Tradición” y no debería hacerse depender de un acto moralmente imposible.²⁸

Ahora bien: así como los cristianos en nueva unión no están excluidos de la vida de la Iglesia, a pesar de que su estado contradice su identidad más profunda, ¿no sería posible encontrar caminos en los que la comunión eucarística fuese teológicamente viable en algunos casos particulares? La naturaleza de la eucaristía ¿es radicalmente incompatible con una opción de vida nacida no necesariamente por la malicia o la obstinación frente a Dios, sino por una realidad inscrita por Dios mismo en el corazón humano? La situación de vida en la que se encuentran ¿es tal que impide la amistad y el encuentro con el Dios que precisamente ha dado su vida en la cruz por los pecadores? ¿No habremos interpretado 1 Co 11, 29 de una manera excesivamente estática e identificado su exhortación sin más con la necesidad de un “estado de gracia” concebido exclusivamente a nivel ontológico? ¿Se hace así justicia a la “fuerza de la gracia”?

26. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologie* I-II, q. 78, art. 4. Cf. también III, q. 80, art. 5.

27. Así se expresaba en una carta a san Bonifacio: “Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis.” Citado en: DUPONT, *Mariage*, 120 n. 2.

28. Cf. RATZINGER, “Zur Frage”, 55.

2. “Alimento para los débiles” (EG 47)

La primera exhortación de Francisco sugiere una inteligencia eucarística en la que aparece una dimensión no siempre tenida suficientemente en cuenta y cuyo redescubrimiento podría ofrecer un acercamiento diverso a la cuestión que nos ocupa. Con una brevedad lacónica, el texto afirma que la eucaristía “no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles (...). La Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida auestas” (EG 47).

Las citas patrísticas de la exhortación no dejan de ser profundamente significativas. Una primera afirmación de Ambrosio destaca el carácter medicinal del sacramento: “Tengo que recibirle siempre, para que siempre perdone mis pecados. Si peco continuamente, he de tener siempre un *remedio*”.²⁹ Para el obispo de Milán la recepción eucarística implica el perdón de los pecados: “El que comió el maná murió; el que coma de este cuerpo obtendrá el perdón de sus pecados”.³⁰ También es invocada la autoridad de Cirilo de Alejandría: “Me he examinado y me he reconocido indigno. A los que así hablan les digo: ¿Y cuándo seréis dignos? ¿Cuándo os presentaréis entonces ante Cristo? Y si vuestros pecados os impiden acercaros y si nunca vais a dejar de caer —¿quién conoce sus delitos?, dice el salmo—, ¿os quedaréis sin participar de la santificación que vivifica para la eternidad?”.³¹

Se trata de afirmaciones tomadas del tesoro de la tradición patrística que obviamente no pretenden negar las disposiciones necesarias para el acceso a la comunión, clarificadas por la enseñanza eclesial posterior, pero que invitan a repensar y a profundizar nuestra inteligencia eucarística, no exenta de parcialidades a lo largo de la historia.

En la Iglesia primitiva la eucaristía, como fuente de perdón de los pecados, tenía un significado fundamental y la penitencia canónica se reservaba a los pecados más graves. El perdón de los pecados por medio de la comunión del cuerpo y la sangre de Cristo se nombraba

29. AMBROSIO DE MILÁN, *De Sacramentis*, IV, 6, 28, en: PL 16, 464.

30. *Ibid.*, IV, 5, 24, en: PL 16, 463.

31. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joh. Evang.* IV, 2, en: PG 73, 584-585.

en un lugar central de la liturgia: en la epiclesis o en la fórmula previa a la comunión.³² La sugestiva imagen de las brasas con las cuales el serafín purifica al profeta Isaías (cf. Is 6,1) expresa bellamente la fuerza eucarística de perdonar los pecados.³³ Un ejemplo significativo en la tradición latina se encuentra en una oración de la liturgia española antigua en la que se pide que el beber la sangre purifique de los pecados como lo hizo una vez aquella vertida en la cruz (MoS 627).³⁴ Hay una analogía clara entre el efecto eucarístico y el efecto de la cruz.

En todos estos textos no se alude ciertamente a los pecados más graves que requerían la penitencia canónica, pero aún estamos lejos de la distinción posterior entre pecados veniales y mortales tal como la conocemos hoy.³⁵ Para la antigüedad cristiana las faltas consideradas más graves y que suscitaban entonces la fuerte discusión acerca de la posibilidad o no de ser perdonados eran –ejemplarmente sintetizados– los pecados de apostasía, de homicidio y de adulterio.³⁶ Es aquí donde los grupos más rigoristas opondrán su más fuerte resistencia ante la posibilidad de reconciliación.³⁷

Estos textos muestran, sin embargo, que la santidad del sacramento de la eucaristía no es incompatible con la realidad de fragilidad y de debilidad humana. Precisamente por ser el memorial del evento por excelencia de la remisión de los pecados, la eucaristía pone al creyente en relación con ese misterio de redención.

32. Cf. MEBNER, *Umkehr*, 71

33. Cf. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom. Catech* 16,33-39; citado en: MEBNER, *Umkehr*, 72.

34. Cf. MEBNER, *Umkehr*, 72

35. Cf. PESCH, *Dogmatik*, 657; cf. 651.

36. Cf. PESCH, *Dogmatik* 2, 654

37. Según MEBNER, *Umkehr*, 73 esta conciencia de la eucaristía decae progresivamente en el Medioevo. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 79, art. 3, enseña que ella tiene en sí la *virtus* de perdonar todos los pecados gracias a la pasión de Cristo, pero el estado de pecado mortal impide recibir su efecto. Más allá de lo difícil de pensar una “*virtus*” a nivel abstracto de perdonar todos los pecados –dado que los sacramentos son siempre *propter nos*– es importante la enseñanza tomista: la eucaristía recibe la eficacia de perdonar “*quaequumque peccata ex passione Christi*”. Para ALEJANDRO DE HALES, *In IV sent.* 41,2,2, en cambio, la expresión litúrgica “*mortalia deleri*” es impropia y ha de interpretarse en el sentido de que la eucaristía perdona sólo los pecados veniales y previene de los mortales. Esta será la enseñanza que recogerá luego el Concilio de Trento (DH 1638) y que retoma el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1394). La eucaristía es entendida ante todo como “sacramento de iniciación” (1322) y sólo se consideran la penitencia y la unción de los enfermos como “sacramentos de curación” en sentido estricto (1420-1532). Obviamente que la distinción no puede ser absoluta, ya que la eucaristía es más que un sacramento de iniciación y difiere en este sentido del bautismo y de la confirmación. Nutre *permanentemente* el peregrinar creyente y anticipa el banquete escatológico.

Ello es un dato fundamental del Nuevo Testamento. Ya desde los inicios los cristianos se reúnen para celebrar la “cena del Señor” (1 Co 11,20). El origen de la celebración no está en una mera intención de perpetuar un recuerdo importante –se trata de la *última* cena– sino que halla su explicación en un gesto desacostumbrado de Jesús: antes de ser entregado identifica el pan y el vino con su cuerpo entregado y con su sangre derramada en el patíbulo. Pablo testimonia haber recibido de la tradición el mandato del mismo Jesús a hacer lo mismo en conmemoración suya (1 Co 11,24).³⁸

La eucaristía es el memorial de la entrega y de la muerte de Jesús, cumplida precisamente para el perdón de los pecados (Mt 26,28). Es su conmemoración hasta el día de su venida (1 Co 11,26). Pero también la eucaristía expresa el culmen de una vida y de un ministerio vivido precisamente para aquellos que tienen necesidad del médico (Mc 2,17). La última cena es la culminación de la praxis comensal de Jesús. Especialmente para la cristología lucana su ministerio comensal está cargado de significado salvífico y no es un detalle narrativo o un evento banal.³⁹ Tanto es así que el *Testamento de los Doce Patriarcas*, hablando de la redención, no menciona ni siquiera la cruz como sería de esperar, sino el hecho de que el Hijo de Dios comió y bebió entre los hombres (cf. *Simeón* 6,7).⁴⁰

Dado que el sentarse a la mesa con alguien no era intrascendente, los evangelios narran también el escándalo suscitado por la práctica de sentarse a la mesa con los pecadores (Mc 2,15-17; Mt, 9,10-12; Lc 5,29-32). El contexto cultural de la época puede colegirse por la enseñanza del *Talmud*: hablando de la costumbre de los puros menciona que “solamente se sentaban a la mesa, si sabían con quien comían juntos” (*bSanh* 23a). La comensalidad con los pecadores resultaba no solamente impensable sino también reprobable.⁴¹ Ni siquiera estaba

38. Cf. O. HOFIUS, “Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1 Ko 11,23b-25”, *ZThK* 85 (1988) 371-408, 371-372.

39. W. BÖSEN, *Jesusmahl, Eucharistisches Mahl, Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas* (SBS 97), Stuttgart 1980, 92.

40. El texto dice: Το,τε ἀηναστη,σομαι εην ευηφροσου,νη], και. ευηλογη,σω το.υ υ[ψιστον εην τοίς θαυμασι,οις αυητού ο[τι θεο,ς, σωμα λαβω,ν και. συνεσθι,ων ἀηνηρω,ποις, ε;σωσεν ἀηνηρω,πους.

41. Cf. O. HOFIUS, “Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern”, en: *Id.*, *Neutestamentliche Studien* (WUNT 132), Tübingen 2000, 28.

justificado por la recta intención de procurar la conversión del “peca-dor”: la explicación del rabino Nittai de Arbela (134-104 a.C.) lo afir-ma con claridad: ni siquiera con la intención de conducir a un impío a la *Torah* es legítimo juntarse con él (*MekhEx* 18,1).⁴² El ejemplo extre-mo de esta separación entre puros e impuros la encontramos en algu-nos escritos de Qumrán. Sólo eran admitidos a la comunión de mesa, por lo que respecta a las comidas diarias, aquellos que, luego de un bienio de prueba, podían ser considerados puros (1QS 6, 13-23; cf. 1QS 2,4).⁴³

La conducta de Jesús se sitúa en las antípodas: son precisamen-te los pecadores los que necesitan de su presencia salvífica y el sentarse a la mesa con ellos expresa la visita de las entrañas de misericordia de Dios que viene a buscar al que estaba perdido (Lc 19,10). En su praxis comensal anticipa y realiza ministerialmente lo mismo que lle-vará a cabo en la cruz. El pan y el vino de la cena expresan no sólo lo que cumplirá en la cruz sino que sintetizan lo vivido ya en su ministe-rio: una vida de entrega por los pecadores.

Esta descripción somera de la praxis comensal de Jesús reviste para nuestro tema una gran importancia: la eucaristía no puede enten-derse sino en continuidad con todo el obrar salvífico de Jesús.⁴⁴ Léon-Dufour alerta acertadamente contra el peligro de acostumbrarse a

43. Cf. J. BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT II 96), Tübingen 1998, 199-201; Cf. FLAVIO JOSÉ, *Guerra judía* II 129; 137-142. Otros ejemplos de Qumrán pueden verse en C. BLOMBERG, “Jesus, Sinners, and Table Fellowship”, *BBR* 19.1 (2009), 43-44.

44. Teológicamente se debe afirmar el carácter singular y único de la última cena. Sin embar-go, dado el carácter salvífico de la praxis comensal de Jesús la eucaristía no puede verse en dis-continuidad radical con ella. Cf. M. THEOBALD, *Die Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine bib-lisch-frühchristliche Besinnung*, Neukirchen-Vluyn 2012, 26, n. 65. Esta discontinuidad aparece en TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 80. Art. 4 ad 1: “Cuando Cristo vivía entre los hombres no se dejaba tocar por ellos como signo de unión espiritual con él, que es como se ofrece aquí en este sacramento. Por eso, los pecadores que le tocaban entonces no incurrían en el pecado de fal-sedad hacia las cosas divinas, como incurren los pecadores que le reciben en este sacramento. Además, Cristo presentaba entonces *una carne semejante a la del pecado* (Rom 8,3), por lo que era normal que se dejase tocar de los pecadores. Pero, una vez eliminada la semejanza del pecado en su carne por la gloria de la resurrección, prohibió que le tocara la mujer que tenía dudas acerca de él, según se dice en Jn 20,17: *No me toques, que todavía no he subido a mi Padre*, a saber, *en tu corazón*, como explica San Agustín. Por consiguiente, los pecadores que no tienen fe formada acer-ca de él son excluidos del contacto con este sacramento.” Es llamativa la interpretación que hace de Magdalena, atribuyéndole incredulidad, sin que ello se mencione en el texto bíblico. El argu-mento no podría resolver la aporía que Tomás, efectivamente descripto como incrédulo, sin embar-go “toca” a Jesús resucitado (Jn 20,27).

hablar de la institución de la eucaristía sin tener en cuenta el contexto existencial dentro del cual tuvo su origen.⁴⁵ También son atinadas las observaciones, en este contexto de Moloney:

“Se da casi siempre por supuesto que la eucaristía es celebrada por la Iglesia santa y para personas santas. Pero la eucaristía ¿es la santa celebración de una santa Iglesia en la cual tienen acceso privilegiado sólo los perfectos? ¿Ha sido entendido siempre así? (...) La totalidad de la tradición debe ser sometida a un cuidadoso y crítico análisis.”⁴⁶

Sin que todo lo dicho suponga suplantarse la necesidad y la gracia propia del sacramento de la reconciliación o aguar las disposiciones necesarias para acceder al banquete cristiano,⁴⁷ estas afirmaciones permiten ampliar una concepción eucarística reductiva, entendida como “premio para los perfectos”. Significa concebirla en un contexto soteriológico más amplio y descubrirla como el encuentro salvífico con Aquel que se sentó entre los pecadores y fue entregado por ellos a la cruz. La eucaristía es la alianza entre el Jesús que se dona y aquellos que, aún cargando a costas su debilidad y pobreza, desde su situación concreta y con sus posibilidades reales, son capaces de abrirse a aquella gracia que obra siempre más allá de nuestras representaciones, cálculos y silogismos.

3. “No soy digno de que entres en mi casa”

El texto fundamental que inspira la disciplina vigente es la afirmación paulina dirigida a la comunidad de Corinto. El Consejo para los textos legislativos lo pone de manifiesto:

“La prohibición establecida en ese canon (= 915), por su propia naturaleza, deriva de la ley divina y trasciende el ámbito de las leyes eclesíásticas positivas: éstas no pueden introducir cambios legislativos que se opongan a la doctrina de la Iglesia. El texto de la Escritura en que se

46. MOLONEY, *Body*, 15-16.

47. Contra una interpretación inadecuada de la praxis comensal de Jesús se expresa J. Ratzinger, según N. BUX, “Dogma e liturgia nel dibattito teologico attuale”, en: A. LIVI, *Dogma e liturgia. Istruzioni dottrinali e norme pastorali sul culto eucaristico e sulla riforma liturgica promossa dal Vaticano II*, Roma 2014.

apoya siempre la tradición eclesial es éste de San Pablo: «Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz: pues el que come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11, 27-29).⁴⁸

Parangonando la expresión del canon 915 con la expresión correspondiente del *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* que habla de excluir a los “indignos”, el texto describe de manera particularmente dura los daños que se seguirían para la comunión eclesial:

“En efecto, recibir el cuerpo de Cristo siendo públicamente indigno constituye un daño objetivo a la comunión eclesial; es un comportamiento que atenta contra los derechos de la Iglesia y de todos los fieles a vivir en coherencia con las exigencias de esa comunión. En el caso concreto de la admisión a la sagrada Comunión de los fieles divorciados que se han vuelto a casar, el escándalo, entendido como acción que mueve a los otros hacia el mal, atañe a un tiempo al sacramento de la Eucaristía y a la indisolubilidad del matrimonio. Tal escándalo sigue existiendo aún cuando ese comportamiento, desgraciadamente, ya no cause sorpresa: más aún, precisamente es ante la deformación de las conciencias cuando resulta más necesaria la acción de los Pastores, tan paciente como firme, en custodia de la santidad de los sacramentos, en defensa de la moralidad cristiana, y para la recta formación de los fieles.”⁴⁹

Dado que de una adecuada interpretación del texto paulino mencionado depende, en gran medida, la posibilidad de encontrar algunos posibles caminos de solución coherentes con el evangelio me detengo brevemente en él.⁵⁰ Se trata de uno de los textos cuya interpre-

48. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración*, 24 de junio de 2000, 1.

49. *Ibid.* Llama la atención el acento puesto en la “santidad del sacramento” y que no haya ninguna mención de las personas afectadas que aparecen casi como enemigos. Esta insistencia era característica de la legislación de *Crimen sollicitationis* (1962) y, en menor grado, en *Sacramentorum sanctitatis tutela* (2001). Si bien estos textos no ofrecían toda la legislación eclesiástica en materia de inconducta sexual por parte de los clérigos y abordaban la cuestión desde competencia propia de la Congregación (delitos contra la fe y los sacramentos), cabe preguntarse si este acento en la “santidad” del sacramento y no en el bien de los afectados no haya contribuido de algún modo a las prácticas lamentables en este ámbito.

50. Para un estudio pormenorizado cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*. VII/ 3: 1 Kor 11,17-14,40 (EKK), Neunkirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999, 5-107; A. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTG), Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., Eerdmans, 2000, 848-899. Aquí no entro en cuestiones particulares del texto.

tación literalista y acrítica puede generar la oposición más radical a cualquier tipo de revisión y, en el peor de los casos, a cultivar los celos más fundamentalistas.

3.1. ¿Comer y beber su propia “condenación”?

El punto de partida de la reprensión de Pablo lo constituyen las divisiones de la comunidad corintia (cf. 1 Co 11,18) que, sin embargo, sirven para que puedan salir a luz los “probados” (*dókimoi*) de la comunidad. La mención insistente de las divisiones sugiere que no se trata aquí ante todo de comportamientos individuales, sino más bien de actitudes comunitarias erróneas y probablemente referidas a cuestiones de *status*.⁵¹ Pablo ataca esos abusos recurrentemente en la carta (1 Co 8-14). El contexto en el que se mueve es eclesiológico.⁵²

En nuestra perícopa, el apóstol constata que la asamblea no corresponde a la “cena del Señor” (cf. 1 Co 11,20): cada uno come insensiblemente su propia cena, olvidando a quien pasa hambre. En la misma asamblea conviven el exceso de unos y la carencia de otros. No se condena el exceso en sí, sino la falta de comunión y de atención a los desfavorecidos.⁵³ No distinguen entre la cena del Señor y la comida común en sus casas. Dos veces puntualiza el apóstol el motivo concreto del escándalo: mientras algunos se embriagan, otros padecen hambre (1 Co 11,21). Ello equivale a despreciar (*kataphronéo*) a la iglesia de Dios y a deshonorar (*kataisjýno*) a los que no tienen (*toús mè éjontas*). La gran ofensa a la cena del Señor es la insensibilidad ante los que sufren en medio de su misma asamblea. Ello atenta contra la verdad más profunda de la asamblea eucarística, ya que es la conmemoración de la entrega del Señor, expresada en el pan y el vino identificados por Jesús con su cuerpo y sangre (1 Co 11,23-25). El reunirse para la cena del Señor implica, por tanto, proclamar su muerte, hasta que él vuelva (1 Co 11,26).

51. Cf. THEOBALD, *Quelle*, 7; SCHRAGE, *Korinther*, 20; P. LAMPE, “Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Co 11,17-34)”, *ZNW* 82/3-4 (1991), 183-213, 192.

52. Cf. SCHRAGE, *Korinther*, 9.

53. Cf. SCHRAGE, *Korinther*, 26.

Dentro de este contexto Pablo expresa que quien “come el pan y bebe el vino de manera indigna” será “reo del cuerpo y de la sangre del Señor” (1 Co 11,27). El adverbio empleado (*anaxíos*) puede traducirse como “indignamente”. Fee sostiene que no se trata ante todo de una disposición personal –un estado– sino que describe más bien lo que se está haciendo.⁵⁴ Es decir, no se refiere a la persona sino a la acción o al modo de participación en la cena.⁵⁵ El adverbio está en clara relación con la situación de divisiones descrita anteriormente (1 Co 11,17-22).⁵⁶

La expresión ser “reo del cuerpo y de la sangre del Señor” alude a hacerse culpable, en este caso, en relación con el cuerpo y la sangre del Señor. No se trata de un “sacrilegio” contra los signos del pan y del vino sino que la falta contra los hermanos implica una falta contra la persona misma de Cristo, entregado en la cruz.⁵⁷ El pensamiento es análogo a 1 Co 8,12 donde la culpa contra el hermano supone un pecado contra Cristo. Aquí la precisión es estaurológica: dado que no se trata de una cena cualquiera sino del memorial de la noche de la entrega del Señor, las faltas que se cometen en ella contra los miembros más débiles son una falta contra el Señor crucificado.

Pablo no requiere abstenerse del banquete eucarístico sino examinarse a sí mismo y así entonces comer y beber del pan y del vino (cf. 1 Co 11,28). A esta exhortación se sigue una nueva fundamentación: quien come y bebe sin discernir el cuerpo (*mè diakrín n tò s ma*) come y bebe un juicio (*kríma*) para sí (1 Co 11,29). La referencia al “cuerpo” puede tener aquí significado tanto eclesial como cristológico.⁵⁸ No se alude, sin

54. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1987, 560. Como adjetivo aparece también en 1 Co 6,2. Allí Pablo pregunta retóricamente si los santos son “indignos” de juzgar las cuestiones o problemas menores, dado que juzgarán al mundo mismo. El único pasaje bíblico en que aparece el adverbio es 2 Mac 14,42 donde se habla de la muerte de Razías: prefirió noblemente la muerte a ser ultrajado de manera indigna a su nobleza.

55. Cf. SCHRAGE, *Korinther*, 48: “En concreto significa: lo inadecuado es el interés en el (V 21), el desprecio de la comunidad y la vergüenza de los marginados (V 22). La indignidad es por tanto a pesar de 5,11 no – como antes se ha a menudo representado y lo que hasta ahora sigue teniendo efecto – la falta de disposición moral o una actitud interior del participante individual en relación al sacramento, sino la inadecuación documentada por medio del comportamiento incorrecto de los corintios en la cena del Señor mencionado en el versículo 20 y siguiente.” Podemos matizar, no obstante, dado que las fronteras entre uno y otro aspecto no son absolutamente nítidas y la actitud o disposición personal no son irrelevantes.

56. MOLONEY, *Body*, 166.

57. Cf. THISLTON, 890; SCHRAGE, *Korinther*, 49.

58. Cf. Tanto MOLONEY, *Body*, 172 como SCHRAGE, *Korinther*, 51 admiten la posibilidad de

embargo, al cuerpo eucarístico, como si se tratase de distinguir el pan común del sacramental.⁵⁹ La interpretación eclesiológica parece confirmarse, sin embargo, por el uso del mismo verbo en el v. 31.

Un rol importante tiene la expresión “comer y beber su propio castigo”. Normalmente se traduce como “condenación” y se lo interpreta en sentido escatológico. Por el contexto es claro que no se alude a la condenación final. Pablo explica su afirmación con los hechos: por ello (*dià to to*) entre los corintios hay de hecho muchos enfermos, achacosos y muertos (1 Co 11,30). Ése es el juicio o castigo que “comen y beben” cuando no discernen el cuerpo y se hacen culpables del cuerpo entregado y de la sangre derramada del Señor. Se alude a un hecho conocido y patente a la comunidad, interpretado como castigo divino. La carta ha presentado previamente ejemplos de la historia de Israel en este sentido (1 Co 10,1-10; cf. Lv 25,1-9). Pablo constata que los corintios son de hecho castigados: con una oración condicional de irrealidad del presente (“si hiciésemos esto, no sucedería aquello”) se argumenta aludiendo a un hecho conocido: si nos examináramos (literalmente: “discerniéramos”) a nosotros mismos (*ei dè heautoùs diekrínomen*) –tal como afirma en la explicación del v. 29–, no seríamos castigados (*ouk àn ekrinómetha*). Pablo habla claramente de castigo, no de condenación escatológica. Este juicio tiene, además, un sentido pedagógico (*paideuómetha*: 1 Co 11,32): se es castigado para no ser al final condenados con el mundo (*hína mè syn t kósm katakrithōmen*).⁶⁰

En síntesis: comer y beber del pan y del vino de manera indigna, es decir, sin discernir el cuerpo, conlleva el riesgo de un castigo temporal. De ello es prueba lo que sucede en la comunidad. Sin embargo, se trata de un castigo que mira, en último término, a evitar la condenación escatológica con el mundo, es decir, tiene un carácter pedagógico. El pasaje se cierra con el mandato de esperarse unos a otros al reunirse para la cena del Señor (1 Co 11,33).

Todo lo brevemente expuesto, más allá de los puntos particula-

ambos significados. LAMPE, *Herrenmahl*, 210 la refiere al cuerpo del Señor crucificado (no al signo sacramental).

59. Cf. SCHRAGE, *Korinther*, 51; THEOBALD, *Eucharistie*, 77.

60. LAMPE, *Herrenmahl*, 211 n. 79 nota que tales castigos pedagógicos se entienden como “gracia” en el judaísmo.

res que pueden ser objeto de discusión, muestra cuál es el alcance y el contexto de la enseñanza paulina y, por lo mismo, advierte contra una aplicación indiscriminada de este texto a otras situaciones. Una lectura literal y acrítica es responsable de posturas radicalmente intransigentes en el tema que nos ocupa. Moloney constata que mientras este texto ha jugado un rol importante en la discusión sobre el acceso a la eucaristía, la consideración de su contexto propio no ha sido tenida en cuenta.⁶¹ Ha sido usado no rara vez como un *dictum probans* de una tesis *a priori*, fruto de una interpretación que se hizo tradicional pero que no es expresión del contenido fundamental del texto. La interpretación según la cual alguien se expone a su condenación eterna no encuentra apoyo en una lectura exegética científica y seria del texto.

Dicho esto, debemos plantearnos el mensaje actual que la enseñanza paulina tiene para nosotros. La actualización es inherente al mensaje bíblico. Sin embargo, toda actualización debe inspirarse en la lógica y el sentido del texto, sin torcer o traicionar su intención original. Ello requiere una ascesis de búsqueda de la verdad y de purificación de muchos *a priori*, incluso tradicionales. Tradición y tradiciones no son identificas (cf. CEC 83). Una verdadera búsqueda de la verdad no puede prescindir del sentido literal del texto.

Ahora bien, ¿qué enseñanza podemos extraer de este texto partiendo de su contexto propio? ¿Cómo podemos entenderlo adecuadamente a la hora de encontrar criterios para la admisión a la comunión eucarística? Todo lo dicho anteriormente no pretende minimizar la disposición necesaria que supone el acceso a la comunión eucarística. Si bien Pablo no tiene en mente la noción de “pecado mortal” en su argumentación tal como lo entendemos hoy, es evidente que para el apóstol es imprescindible una vida coherente con el misterio de la cruz del Señor y con su donación salvífica, especialmente por los últimos y por los pecadores, para poder sentarse a la mesa del Señor. La vida eucarística requiere una apertura a la acción de Dios y a su misericordia salvífica, la búsqueda de su amistad y el empeño por vivir de acuerdo con su voluntad. Pablo es vehemente en criticar la actitud de aquellos que desprecian las “riquezas de bondad, de paciencia y de tolerancia” divinas sin reconocer que todo ello “impulsa a la conversión” (Rm

61. Cf. MOLONEY, *Body*, 165-166.

2,4). No es posible acercarse a la mesa eucarística con el corazón cerrado ni tampoco llevando una vida gravemente desordenada (1 Co 5,11).

3.2. *La fuerza de la gracia*

Aquí es entonces donde surge la pregunta: la situación de los creyentes divorciados y en nueva unión que participan de la vida eclesial, si bien contradicen su misterio mismo ¿es tal que excluye *ipso facto* toda relación, amistad y vínculo con Dios? ¿Puede considerarse sin más y tajantemente como un estado permanente de “pecado mortal”, es decir, como aquel que “destruye la caridad en el corazón” (cf. CEC 1855)? Todo ello nos sumerge de lleno en uno de los capítulos más apasionante y más complejos de toda la teología cristiana: la inteligencia del misterio de la gracia y la comprensión de su fuerza irrefrenable.

A diferencia de *Familiaris Consortio* que habla de “situación irregular”, el *Catecismo de la Iglesia Católica* califica explícitamente una nueva unión civil como “situación de adulterio público y permanente” (2384).

El razonamiento implícito más difundido es el siguiente: dado que se trata de una materia grave, quienes se encuentran en esta situación han perdido el “estado de gracia” necesario para acceder a la comunión eucarística. En el canon XI sobre la Eucaristía el Concilio de Trento enseña que “para que no se reciba indignamente tan grande Sacramento, y por consecuencia cause muerte y condenación⁶² (...), los que se sienten gravados con conciencia de pecado mortal (...) deben para recibirlo, anticipar necesariamente la confesión sacramental”.⁶³

Es en este universo conceptual donde se mueven las reacciones más fuertes contra la posibilidad de una revisión de la praxis actual. Desde una interpretación que se mueve exclusivamente en el plano “objetivo”, cualquier modificación en casos particulares es entendida como traición a la doctrina clara y definitiva de la Iglesia. El único pro-

62. Aquí el Concilio interpreta *kríma* de 1 Co 11, 29 como “condenación” en sentido escatológico.

63. Cf. también *Catecismo Romano* I, Art. 9, 26: “Sólo los fieles que viven cristianamente por la caridad y son justos y amados de Dios, participan a los méritos y al fruto de los sacramentos; pero no los miembros muertos, despojados de la gracia de Dios.”

pósito de enmienda suficiente es la separación total o, en casos en los cuales no sea posible por razones de fuerza mayor, la abstención de los actos íntimos propios de los esposos.

Una primera respuesta a las preguntas arriba formuladas puede encontrarse indirectamente en una afirmación de Caffarra. En la entrevista citada, el cardenal boloñés explica que la postura de la Iglesia se mueve exclusivamente en el ámbito objetivo (contradicción de la unión entre Cristo y la Iglesia, actualizado en la eucaristía), pero *sin presumir* que las personas que viven en tal situación “estén en pecado mortal”.⁶⁴

La afirmación no carece de importancia. Es aquí donde considero que se puede ubicar la reflexión y la pregunta sobre una posibilidad legítima de acceso a la comunión eucarística en algunos casos particulares. Con esta afirmación –fundamentada en la enseñanza tradicional acerca de los condicionamientos o circunstancias que pueden disminuir o incluso suprimir la imputabilidad moral (cf. CEC 1735; EG 44)– se admite claramente la posibilidad de que la situación “objetiva” en la que se encuentran no implique *ipso facto* una ruptura de la relación y de la amistad con Dios. Dicho de otra manera: a pesar de la nueva unión – que no deja de ser una falta grave contra el proyecto amoroso de Dios y el misterio eclesial– la gracia puede *subsistir* en el corazón de aquellos que, sin embargo, se abren a su misericordia y que se esfuerzan, dentro de los condicionamientos impuestos por su situación, por llevar una vida impregnada por la fe cristiana.

Esta posible subsistencia de la gracia y de la amistad con Dios ha sido insinuada por Benedicto XVI al hablar de la “comunión espiritual”.⁶⁵ Tanto para Tomás de Aquino como para el *Catecismo Romano*, ella no es un sucedáneo ante la imposibilidad de acceder a la comunión sacramental por el pecado grave, sino una forma de unirse a Dios por la caridad.⁶⁶ De una manera semejante, también Müller describe el misterio de la gracia en la vida de quienes viven en una nueva unión:

“Es importante al respecto señalar que además de la comunión sacramental

64. Cf. CAFFARRA, “Perorazione”.

65. Cf. BENEDICTO XVI, *Intervento del Santo Padre nell’Incontro Internazionale delle Famiglie*, 2 giugno 2012.

66. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 80, art. 1; *Catecismo Romano*, II, 55.

existen otras formas de comunión con Dios. La unión con Dios se alcanza cuando el creyente se dirige a Él con fe, esperanza y amor, en el arrepentimiento y la oración. Dios puede conceder su cercanía y su salvación a los hombres por diversos caminos, aún cuando se encuentran en una situación de vida contradictoria”.⁶⁷

A menos que se utilice la palabra “comunión” en sentido banal, es importante sacar a luz las consecuencias que estas afirmaciones tienen: a pesar de esta situación objetiva, la vida de amistad con Dios – vida de gracia – no está destruida. De allí que atribuir taxativamente una “obstinación en el pecado grave” (CIC c. 915) a quienes se encuentran en nueva unión sin posibilidad real de separación, omitiendo la obligación “por amor a la verdad” de “discernir bien las situaciones” (FC 84), es cometer una grave injusticia. Schockenhoff afirma con razón que a pesar de la exhortación de Juan Pablo II a discernir las situaciones diversas no se ha llegado a una praxis diferenciada en este campo.⁶⁸

Esta aproximación que describo supone ir más allá de una concepción unilateral de la gracia, entendida fundamentalmente como “hábito entitativo sobrenatural”, planteado desde un punto de vista exclusivamente ontológico. Philips sostiene que si bien la noción de gracia como *habitus* para la Escolástica tenía indudablemente un carácter dinámico, progresivamente se fue cayendo en una cosificación, entendiéndola como “una esencia permanente y no fluida (*non fluxivum*)”.⁶⁹ Podría decirse que detrás de la cosificación de la noción de gracia se sigue una consecuencia tajante y que no admite un término medio: o se está en “estado de gracia” de Dios o no se lo está. Un acto objetivamente grave es suficiente para destruir la relación con Dios que sólo puede ser restablecida por una iniciativa divina (cf. CEC 1861; Compendio 395) y con las disposiciones requeridas por parte del sujeto. Si bien la teología tradicional siempre ha integrado al juicio acerca de la gravedad el fin y las circunstancias del acto, no rara vez en la praxis disciplinar ha prevalecido exclusivamente el elemento “objetivo” del acto.

La teología contemporánea ha puesto especialmente de mani-

67. MÜLLER, *Grazia*, 5.

68. Cf. SCHOCKENHOFF, *Versöhnung?*, 19-20.

69. Cf. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Salamanca, 1980, 237-238.

fiesto la complejidad y el dinamismo del misterio de la gracia y de la amistad con Dios. La dimensión histórica y personal-relacional han ganado justamente espacio en la reflexión.⁷⁰ La mirada puesta en la autocomunicación de Dios –sostienen Greshake y Faber– ha permitido superar el interés unilateral en la gracia creada y ubicarla más claramente en relación con el *Dios de la gracia* y con su obrar salvífico irrefrenable.⁷¹ Por ello podemos decir que la relación de amistad con Dios y su obrar salvífico no es reductible a un “estado” unilateralmente considerado.

Una teología “serena” que contemple adecuadamente todos los factores que están en juego y que no se petrifique en la consideración “objetiva” puede poner de relieve que la gracia obra más allá de los silogismos abstractos y que el único obstáculo que se vuelve una fortaleza inexpugnable es el corazón absolutamente cerrado a la acción misericordiosa de Dios y no, en cambio, el contrito y humillado” (cf. Sal 51,17), aquel consciente tanto de sus flaquezas como de su impotencia en situaciones límites de su biografía herida. “No hay nada más entero que un corazón quebrantado”, afirma sugestivamente el rabino Nachman de Bratslav.⁷² El pecado no es un dique de contención de la gracia cuando hay una búsqueda sincera y contrita de Dios. Ni las aguas torrenciales pueden apagarla ni anegarla los ríos (cf. Ct 8,7). El amor y el perdón son siempre un don gratuito y totalmente desproporcionado a nuestra respuesta y a nuestros logros. En la historia dramática de amor y gracia entre Dios y los hombres, entre su misterio de misericordia y la letanía de heridas, de pecados y de límites humanos la cosecha no es sólo ni siempre del ciento por uno, sino también del sesenta o incluso del treinta por uno (cf. Mc 4,20).

“También aquel en cuya vida todo sale mal está bajo la promesa, que precisamente vale para el pecador (...). También nuestro obrar está bajo la promesa de la justificación. De ello se sigue que podemos y debemos hacer aquello que nos

70. B. J. HILBERATH, “Gnadenlehre”, en: T. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2; Düsseldorf 2009⁴, 3-46, 35. Sobre este aspecto relacional en el Aquinate cf. M. ECKHOLT, “Gnaden-theologie”, en: W. BEINERT; B. STUBENRAUCH (Hgg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 2012, 2274-283, 277.

71. Cf. G. GRESHAKE; M. FABER, “Gnade. Theologie- u. dogmengeschichtlich”, en: *LThK 4* (2009), 772-779, 778.

72. Citado sin indicación de fuente en: N. KERMANI, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2011, 5.

es posible, aún cuando preveamos en situaciones concretas que no tendremos éxito o que quedaremos detrás de lo que nos proponemos (...). Puesto que sé que también los errores pueden ser perdonados, puedo hacer lleno de consuelo aquello que se encuentra en mis posibilidades”.⁷³

Quizás sea este el universo teológico en el cual se mueve el concepto de “bien posible” que aparece en la primera exhortación apostólica de Francisco (cf. EG 44). No otra es, a mi juicio, la historia de aquel publicano en el Templo que por el peso de su vida no se atrevía ni siquiera a levantar la cabeza (cf. Lc 18,9-14). El texto no describe ni una conversión impecable ni habla de una decisión casi heroica de devolver cuatro veces más lo mal habido, como el jefe Zaqueo (cf. Lc 19,8). Es una histórica anónima de alguien que carga apesadumbrado con su propia pobreza. Su biografía podría compararse con la de tantos que no siempre logran salir totalmente de los límites en los que se encuentran pero que sin embargo se acercan al médico. Su corazón contrito y humillado, la confesión de su impotencia y su búsqueda de Dios encuentran el abrazo de la misericordia que va más allá de sus propios límites, faltas y méritos. Para el Dios del evangelio la persona es siempre más que la suma de sus obras o de sus faltas. No hay nunca identidad entre ella y su curriculum o su prontuario. Ello queda sorprendente y escandalosamente de manifiesto cuando la parábola afirma que precisamente ese hombre con su vida y sus límites “a costas” es el que volvió a su casa justificado (*dedikai ménos*)⁷⁴ en lugar de aquel que agradecía a Dios por no ser rapaz, injusto o adúltero. No es solamente la situación “objetiva” la que define la cualidad del encuentro con Dios ni la que le pone murallas al torrente de su gracia. Evidentemente la lógica del Dios del evangelio no coincide con la nuestra ni con muchas teologías abstractas.

73. P. NEUSNER, “Vergöttlichung”, en: B. STUBENRAUCH; A. LORGUS (Hgg.), *Handwörterbuch. Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch – Russisch-Orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg 2013, 555-561, 559.

74. El verbo empleado es el mismo que usa Pablo para hablar de la justificación (*dikaó*). Ciertamente no tiene aquí el sentido técnico paulino. Cf. J. NOLLAND, *Luke 9:21 – 18:34* (WBC 35b), México 1993, 878. Sin embargo, el empleo lucano no es accidental y el mismo evangelista lo vincula expresamente a la justificación (Hch 13,38). El verbo expresa claramente el perdón de Dios que el publicano había buscado en el Templo. Cf. H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen 2006¹⁰, 585.

Consideraciones finales

Lo expuesto no pretende más que ofrecer algunas consideraciones que podrían tenerse en cuenta en vistas al próximo sínodo. El tono de la discusión que la cuestión ha generado hace comprender que eventuales pasos hacia una atención pastoral diferenciada que asuma y pondere las situaciones diversas (FC 85), deben estar acompañados de una reflexión teológica sólida que, dejándose cuestionar por la realidad compleja que caracteriza este momento concreto, tenga la *parresia* de volver a sumergirse en sus fuentes, de repensar sus conceptos y de buscar caminos “completamente en línea con la Tradición”.⁷⁵

Lo escrito pretende ofrecer un impulso a la búsqueda de la verdad, fuera de la cual cualquier praxis eclesial sería inadecuada. Las reflexiones en torno al carácter medicinal de la eucaristía, los aspectos exegéticos considerados y las observaciones acerca de la gracia nos invitan, sin embargo, a no identificar o agotar la verdad con una formulación o una comprensión teológica histórica. Sólo tiene pasión por la verdad quien la busca constantemente sin creerse su poseedor de una vez y para siempre. Ello no es relativismo sino conciencia de lo desbordante del misterio que siempre es acogido, pensado, interpretado y enseñado en frágiles vasijas de barro (cf. 2 Co 4,7).

En el camino sinodal no se trata de llegar a una adecuación pastoral a la “dictadura” de la realidad o de un sucumbir al espíritu de la época (*Zeitgeist*), sino de discernir con temor y temblor lo que el Espíritu dice a nuestra época (*Geist in der Zeit*) y que es necesario escuchar (Ap 2,29). La realidad nos desafía a replantearnos si nuestra comprensión vigente no admite una profundización ulterior, un abordaje desde otras perspectivas igualmente legítimas y un descubrimiento de dimensiones que no han sido suficientemente consideradas. En concreto: si la atención a las situaciones particulares claramente pedida por *Familiaris Consortio* no podría traducirse también en un acceso eucarístico en algunos casos que hay que esclarecer, cuando esté garantizado un camino de conversión, de búsqueda de Dios y de vivencia eclesial.

75. Cf. RATZINGER, “Zur Frage”, 55.

El camino sinodal iniciado significará un redescubrimiento de la misión de la Iglesia como instrumento salvífico de la misericordia de Dios en un mundo marcado por muchas heridas, fragmentaciones y desencuentros. El gran desafío es saber acercarse a él con el “óleo del consuelo”,⁷⁶ allí donde precisamente las “heridas de los hombres nos reclaman”.⁷⁷ El desafío es también hacerlo desde la conciencia del primado y de la fuerza de la gracia que actúa “por caminos sólo por Dios conocidos” (cf. AG 7), en las situaciones y límites concretos que cada persona vive el desafío de abrirse y responder a su amor. Ello supone la delicadeza y la altura pastoral de abrazar las biografías dañadas, tal como lo hace el Dios del evangelio, sin escandalizarse de ellas. En este sentido, una eventual revisión de la praxis vigente no atendería contra Mc 10,11 sino que pondría de manifiesto 2 Tm 2,13: aún cuando nosotros somos infieles, “él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo.”

Como expresión del misterio de la comunión de los santos y de la solidaridad evangélica con aquellos miembros del cuerpo que sufren o eran débiles, los mártires de los primeros siglos ofrecían cartas de recomendación a los *lapsi* para que pudiesen ser readmitidos a la comunión de la Iglesia.⁷⁸ No les exigían su heroicidad ni hacían de ella el patrón de medida. No creían ver relativizadas las exigencias de la fe o pensaban inducir al laxismo si intercedían por aquellos que, llevados por la debilidad, no habían sido capaces del supremo testimonio y habían sacrificado a los ídolos. El criterio decisivo era el corazón contrito y el no poder gloriarse más que en su debilidad. Eran verdaderos “hermanos mayores” que, a diferencia del personaje de la gran parábola lucana (Lc 15, 11-31), salían al encuentro de los caídos con las mismas entrañas de misericordia del Padre y con su misma prontitud, felices de interceder para que tengan también un puesto en el banquete de fiesta.

ADRIÁN J. TARANZANO
10.03.2014 / 17.06.2014

76. Cf. MISAL ROMANO, Prefacio *Jesús como buen Samaritano*.

77. Cf. E. SÁBATO, *La resistencia*, Buenos Aires 2011, 153.

78. Cf. MEBNER, *Umkehr*, 67; 88; 242.