



Teología del matrimonio cristiano

Walter Kasper




SALTERRAE

NUEVA EDICIÓN REVISADA

WALTER KASPER

**Teología
del matrimonio
cristiano**

(Nueva edición revisada)

Prólogo de
Pablo Guerrero Rodríguez, SJ

SAL TERRAE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

Título original:

Zur Theologie der christlichen Ehe,
(pp. 453-519 del volumen *Die Liturgie der Kirche.*
Walter Kasper – Gesammelte Schriften – Band 11)

Con la colaboración del
Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

© Kardinal Walter Kasper Institut, 2014

Traducción:

Juan Carlos Rodríguez Herranz
Ramón Alfonso Díez Aragón

© Editorial Sal Terrae, 2014
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:

† Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
22-09-2014

Diseño de cubierta:

María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2251-4

Abreviaturas

ATD = *Das Alte Testament Deutsch*

AKathKR = *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Innsbruck 1856

BK.AT = *Biblischer Kommentar. Altes Testament*

CIC = *Codex Iuris Canonici*, Roma 1917

Conc (D) = *Concilium*, ed. alemana

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 95 vols., Salzburg 1866ss

DH = H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991³⁷ [trad. esp. de los textos orig.: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2006]

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon, kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, ed. por H. Brunotte y O. Weber, Göttingen 1955ss

FS = *Festschrift*, libro homenaje

GS = *Gaudium et spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual

HerKorr = *Herder Korrespondenz*

HPTh = *Handbuch der Praktischen Theologie*, Berlin 1975ss

HThG = *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., dir. por H. Fries, München 1962-1963 [trad. esp.: *Conceptos fundamentales de la teología*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1966]

HThK.NT *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*

LG = *Lumen gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia

LJ = *Liturgisches Jahrbuch*

LThK² = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967

MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*, München 1950ss

MySal = *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 tomos en 7 vols. y un vol. suplementario, ed. por J. Feiner y M. Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965-1981 [trad. esp.: *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 5 tomos en 8 vols., Cristiandad, Madrid 1969-1984]

NTD = *Das Neue Testament Deutsch*

OCWK = *Obra Completa de Walter Kasper*, edición en lengua española publicada por la editorial Sal Terrae

PG = *Patrologia Graeca*, ed. por J. P. Migne, 161 volúmenes, Paris 1857-1866

PL = *Patrologia Latina*, ed. por J. P. Migne, 217 volúmenes, Paris 1878-1890

QD = *Quaestiones disputatae*, colección publicada por la editorial Herder, Freiburg i.Br.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24 vols. y varios vols. supls., ed. por Th. Klauser et al., Stuttgart 1941 (1950)-2012

RDC = *Revue de Droit Canonique*, Strasbourg 1951ss

RGG³ = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por K. Galling, Tübingen 1957-1962

RSR = *Recherches de science religieuse*, 1910ss

ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Tübingen et al. 1818ss

ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss

TrThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1888ss

WA = Martín Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss (*Weimarer Ausgabe*)

Prólogo

a la nueva edición española

PABLO GUERRERO RODRÍGUEZ, SJ

«En torno al matrimonio y al amor se libra uno de los combates más decisivos de nuestro tiempo. De su éxito dependen el hombre y la sociedad del futuro»^{}.*

Estas proféticas palabras, pronunciadas por los obispos franceses en 1968, pueden resumir, a mi juicio, la importancia del tema del libro que acaba usted de abrir.

A lo largo de los años, Walter Kasper, en su reflexión teológica y en su ministerio pastoral, ha dado sobradas muestras de hasta qué punto estas palabras del episcopado francés son verdaderas. El matrimonio, comunidad de amor (GS 47), aventura y comunión de dos personas que comparten su vida y su suerte, espejo llamado a transparentar cómo Cristo ama a su Iglesia, es el tema central del texto recogido en esta edición.

Constituyen estas páginas, tal y como nos señala el mismo autor, un compendio que bebe de tres fuentes principales: conferencias pronunciadas, su participación en el Sínodo de 1980 (que está en la base de la *Familiaris consortio*) y, finalmente, su labor como consejero y perito de la Conferencia Episcopal Alemana.

Siempre es un placer acercarse a un texto de un pastor-teólogo, máxime cuando este es capaz de integrar el rigor intelectual con una mirada cariñosa, delicada, dialogante y profundamente cristiana. Si algo define la *Teología del matrimonio cristiano* de Walter Kasper es la unión de un exquisito respeto (que es sincera fidelidad, afectiva y efectiva) por la doctrina de la Iglesia, con un acercamiento que contempla el mundo y las realidades humanas con la misma mirada que nos invitó a tener el santo papa Juan XXIII al inaugurar el Concilio, en su inolvidable *Gaudet Mater Ecclesia*: «Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina, del “depositum fidei”, y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta –con paciencia, si necesario fuese– ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastoral».

Y es este carácter el que se pone de manifiesto al leer estas páginas de Walter Kasper. Porque esta es otra de las características de este libro. En él, el autor discurre con comodidad en el ámbito de la historia de la Iglesia, de la teología dogmática y de la interpretación bíblica, sin olvidar un talante marcadamente pastoral.

El autor se mueve en un terreno en el que busca con sinceridad y lealtad articular fidelidad y creatividad, norma y conciencia, ley general y situaciones particulares, tradición y aportación de las ciencias sociales (porque ya no se puede hacer teología sin contar con las ciencias humanas). Esta obra constituye una valiosa ayuda en el camino de la creación de un necesario lenguaje pastoral-catequético-moral construido en un clima de libertad, en diálogo, respetuoso con el pasado y, a la vez, creativo, dinámico y autocrítico. Walter Kasper se esfuerza en trabajar en y por una Iglesia en situación de enseñanza, de aprendizaje y de discernimiento toda ella, que busca construir un mundo más humano y más justo, es decir, más cristiano.

Y como el libro está dedicado al matrimonio, el principal protagonista será el amor. Un amor personal, fecundo y fiel. Reflejo del amor de Dios manifestado en Jesús, el Cristo.

No es sencillo vivir y crecer en pareja. Como decía Lord Byron, no sin cierta ironía, «es más fácil morir por la persona que se ama, que vivir toda la vida con ella». En realidad, la pareja nunca está totalmente hecha. Hay que construirla permanentemente en un compromiso mutuo en el que serán indispensables al menos cuatro ingredientes: un respeto fundamental a la realidad del otro, con sus diferencias y peculiaridades; una comunicación permanente para ir afrontando las dificultades inevitables que surjan; una actitud de ternura para superar los conflictos que la vida en común trae siempre consigo; y, por último, la capacidad de arriesgarse, porque la pareja tiene un componente de aventura.

Es un libro que anima y presupone la búsqueda honesta y responsable de los creyentes que quieren ser fieles a su conciencia y a su fe. Es un libro riguroso y lleno de esperanza, en el que se plantean preguntas y se aportan respuestas.

Las últimas décadas han sido testigo de intentos de aproximaciones nuevas a las nuevas situaciones a las que se enfrentan el matrimonio y la familia por parte de no pocos teólogos, obispos y cardenales (Estados Unidos, Francia, Alemania, Austria, Italia, Nueva Zelanda, Australia...). Walter Kasper pertenece a ese numeroso grupo de creyentes apasionados por la búsqueda de nuevos lenguajes que sean capaces de «alcanzar» a nuestros contemporáneos.

Escribo estas líneas en la noche anterior a la solemne apertura de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos sobre los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. Quiero terminar con unas palabras pronunciadas por el Papa Francisco durante la Vigilia de oración organizada esta noche por la Conferencia Episcopal Italiana, en la Plaza de San Pedro:

«Pueda soplar el viento de Pentecostés sobre los trabajos sinodales, sobre la Iglesia, sobre la humanidad entera. Desate los nudos que impiden a las personas encontrarse, sane las heridas que sangran, reavive la esperanza. Nos conceda aquella caridad creativa que permite amar como Jesús amó. Y nuestro anuncio volverá a encontrar la vitalidad y el dinamismo de los primeros misioneros del Evangelio».

Introducción

Apenas si habrá sector de la vida humana del que la mayoría de los hombres de nuestro tiempo dependan tanto, en orden a su felicidad personal y a la realización de su existencia, como del amor entre varón y mujer que asume su forma duradera en el matrimonio y en la familia. Tampoco hay ámbito alguno en el que fe y vida entren en un contacto tan inmediato como en el matrimonio. Pues el matrimonio pertenece tanto al orden de la creación como al orden de la salvación. Dios creó al ser humano varón y mujer y la Biblia añade que eso es bueno, muy bueno (cf. Gn 1,27.31). Esa alianza querida por Dios entre el hombre y la mujer es a la vez imagen, más aún, actualización, de la alianza definitiva que Dios ha establecido con el ser humano en Jesucristo, una semejanza del amor y de la fidelidad de Dios para con el hombre (cf. Ef 5,21-33). De este modo, la realidad creatural del matrimonio entre cristianos constituye a la vez una realidad salvífica.

Por eso resulta tanto más alarmante que, en la actualidad, no haya un terreno en el que sea mayor la discrepancia entre la doctrina oficial de fe de la Iglesia y las convicciones puestas en práctica en la vida de muchos creyentes, como en las cuestiones que atañen a la sexualidad y el matrimonio¹. A muchos cristianos practicantes la doctrina de la Iglesia les parece hoy, si no abiertamente hostil a la vida, al menos muy alejada de ella. Precisamente por mostrarse estrechamente unidas en el matrimonio las realidades de la creación y de la salvación es por lo que obligadamente se han hecho patentes en él las profundas transformaciones que se han ido produciendo, tanto en la autoconciencia del ser humano como en la de la sociedad, y lo han conducido a una crisis muy seria. Puede que el distanciamiento de muchos cristianos con respecto a la Iglesia, o al menos su identificación limitada con ella, tenga sus raíces sobre todo en este punto.

Trivializaríamos la situación si sostuviésemos que esa crisis se reduce a cuestiones concretas del comportamiento ético, como por ejemplo los métodos de control de la natalidad o el tema de las relaciones sexuales prematrimoniales. Sin duda que esas cuestiones concretas son las que preocupan más inmediatamente a muchas personas, pero habrá que contemplarlas en el contexto de transformaciones mucho más hondas en la concepción de la sexualidad del ser humano. Por ello las normas morales particulares solo podrán volver a ser comprendidas y vividas con convicción a partir de una visión de conjunto renovada del matrimonio cristiano. En caso contrario, se convertirán en letra muerta, se las percibirá como «represivas» y en consecuencia serán rechazadas. Esa es la razón por la que en nuestra exposición relegaremos las cuestiones éticas a un segundo

plano. Lo importante es reflexionar teológicamente acerca de las preguntas fundamentales como: ¿Cuál es el sentido del amor y de la fidelidad desde un punto de vista cristiano? ¿Cuál es la concepción cristiana del matrimonio? ¿A partir de qué concepción fundamental de la fe puede lograrse la vida común del varón y la mujer dentro del matrimonio de manera humana y cristiana y plena de sentido?

Al intentar dar una respuesta a estas preguntas, dada la estrecha imbricación de los órdenes creatural y salvífico, propia del matrimonio, el anuncio de la fe cristiana, y con ella la teología, no podrá partir exclusivamente de las proposiciones extraídas de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Más bien habrá que contrastar esa doctrina autorizada por la Escritura y la Tradición con lo que sabemos acerca del matrimonio por la experiencia humana y que se nos ofrece en la historia y en la actualidad².

La teología del matrimonio deberá, por tanto, tener en cuenta todo lo que nos hayan de decir sobre el tema las ciencias humanas (medicina, psicología, sociología, antropología cultural, etnología, etc.). Esto no implica que se pueda reducir la teología del matrimonio a una serie de enunciados antropológicos o que haya de acomodarse sin más a las llamadas demandas del hombre actual. Una mera acomodación a la presión anónima de la conciencia social no sería beneficiosa para nadie y menos aún para la libertad cristiana, uno de cuyos componentes, dentro de su seguimiento de Jesús, será siempre el de la valentía para un cierto inconformismo. Pero la fe cristiana solo podrá desarrollar esa energía liberadora y crítica si somos capaces de poner de relieve, también y precisamente en lo tocante al tema de la concepción del matrimonio, la recta ordenación y diversidad de la naturaleza y de la gracia (creación y salvación). Por eso, en las páginas que siguen, deberemos hablar, en primer término, de los valores humanos del matrimonio. Solo sobre ese trasfondo podrá comprenderse de una manera nueva la concepción específicamente cristiana del matrimonio.

Las reflexiones que siguen tuvieron su origen en varias y repetidas conferencias, en la actividad desarrollada en el Sínodo y como consejero y perito en varias comisiones de la Conferencia Episcopal Alemana. Aun cuando hayan sido elaboradas y redactadas de nuevo para la presente publicación, no lograrán ocultar su origen. En el texto definitivo han quedado incluidas muchas sugerencias y observaciones críticas. Pero la mayor deuda de gratitud que este libro tiene contraída es con mis padres. Por eso me complace poder dedicárselo a mi madre en su 75 cumpleaños.

CAPÍTULO 1:
**Los valores humanos
del matrimonio**

1. Determinación clásica de la naturaleza del matrimonio

La cuestión acerca del sentido y el contenido de la vida en común del varón y la mujer en el matrimonio ha tenido respuestas muy diversas a lo largo de la historia de la humanidad según los distintos pueblos y culturas³. Si acudimos a la moderna investigación de la historia de las culturas, la realidad del matrimonio se nos presentará en una multiplicidad verdaderamente desconcertante. La tesis que proponía W. Schmidt, según la cual el comienzo de la evolución habría sido la monogamia, en tanto que la poligamia no supondría sino una forma tardía de degradación, no puede considerarse ya como históricamente válida. Pero de la misma manera, la tesis presentada por Johann Jakob Bachofen, según la cual la evolución habría seguido un curso que, partiendo de una promiscuidad generalizada en los comienzos y pasando por el matrimonio grupal y la poligamia, arribaría al matrimonio monógamo, se ha revelado, en el entretanto, como una construcción fruto de presupuestos liberales.

Sin embargo, sería igualmente erróneo elevar a la categoría de norma de todo el desarrollo de la historia cultural, la moderna concepción del matrimonio entre iguales sin tener en cuenta que, tanto el matrimonio como la familia, fueron considerados, hasta bien entrada la Edad Moderna, dentro del contexto del clan o de la familia extensa.

Esa enorme variabilidad histórico-cultural en la concepción y realización del matrimonio nos está indicando que es propia de la sexualidad humana una cierta indeterminación, apertura y plasticidad que exigen la formalización y determinación culturales. Por eso es muy revelador que cada uno de los grandes movimientos de la Edad Moderna (liberalismo, socialismo, conservadurismo) no solo haya elaborado una determinada teoría del Estado y de la economía, sino que también ha desarrollado una visión específica sobre la sexualidad humana y el matrimonio.

Esta constatación nos lleva a plantearnos la pregunta de si verdaderamente existe algo así como una naturaleza permanente del matrimonio. Se trata de una cuestión que en modo alguno es ajena a la doctrina clásica del derecho natural de Tomás de Aquino (a diferencia de lo que sucede con la escolástica posterior de la época barroca y con la neoescolástica)⁴. A la pregunta de si el matrimonio es algo natural, responde Tomás de Aquino que, si bien es verdad que existe una inclinación natural del ser humano al matrimonio, el hecho de su realización concreta se debe a la libertad humana⁵. La naturaleza del hombre es, a la vez, algo que le viene dado de antemano y algo que depende de su libertad. Respecto al matrimonio, Tomás llega incluso a hacer la constatación de que la naturaleza humana no es inmutable⁶. Por eso no tiene reparo en conceder que en los diversos estadios de la historia de la humanidad puede darse una multiplicidad de formas concretas de realización del matrimonio⁷. En consecuencia, el

matrimonio únicamente existe en sus formas históricas de realización; pero podemos decir más: de la misma naturaleza del matrimonio es el ser histórico.

Según Tomás de Aquino, la revelación histórico-salvífica tiene como cometido el ayudar al ser humano, falible y debilitado por el pecado, a conocer más en profundidad el sentido de la naturaleza humana y a ponerla en práctica⁸. También la ordenación cristiana del matrimonio es, por consiguiente, una ordenación histórica, aun cuando la convicción creyente afirme que con Jesucristo se ha alcanzado ya la «plenitud de los tiempos». Por ello se ha reivindicado para la concepción cristiana del matrimonio una validez definitiva y universal. Sin embargo, esa misma universalidad lleva consigo que no sea lícito absolutizar una realización del matrimonio determinada o condicionada desde el punto de vista histórico-cultural. Por el contrario, el cristianismo debe mantenerse abierto a todas las culturas y a sus evoluciones históricas. Por eso mismo no resulta sorprendente que exista una historia de frecuentes cambios, tanto en la doctrina católica sobre el matrimonio como en el derecho matrimonial católico⁹. En ese proceso, solo con un gran esfuerzo y de modo insuficiente, pudo en repetidas ocasiones acabar imponiéndose la ética cristiana del matrimonio en contra de toda una serie de corrientes subterráneas dualistas y maniqueas. Tampoco se puede negar que la sexualidad y el matrimonio han sido frecuentemente infravalorados a lo largo de la historia del cristianismo. Nadie puede, por otra parte, dejar de reconocer que el cristianismo haya defendido a menudo, en el curso de su historia, la dignidad humana y cristiana del matrimonio contra tendencias hostiles a la vida. En ese prolongado proceso histórico-cultural, la concepción cristiana del matrimonio se convirtió en la «matriz de nuestra cultura occidental y de sus actitudes anímico-espirituales»¹⁰.

En el apogeo de la Edad Media, Tomás de Aquino lograba una grandiosa síntesis en la que queda expresada de una manera global la visión clásica cristiana de los valores humanos del matrimonio. Lo que Tomás intentaba era la integración del matrimonio dentro del sentido total cristiano del ser humano. Para ello acude a la doctrina agustiniana de los tres valores (*bona*) del matrimonio: descendencia, amor y fidelidad mutuos, y significación sacramental¹¹. Sin embargo, mientras que para Agustín esos valores no suponían más que posibles motivaciones en orden a una decisión en pro del matrimonio, Tomás expresa por medio de ellos toda la dignidad humana del matrimonio. Para él el mero amor sensual corre el peligro de apartarse de la orientación global del ser humano, de independizarse y, de esa manera, amenazar la dignidad del hombre. Mediante esos tres valores, el matrimonio queda integrado en el sentido total del ser humano. Gracias a la procreación de descendencia, la sexualidad ejercitada dentro del matrimonio se convierte en un servicio hecho a la humanidad. Mediante el amor y la fidelidad mutua de los dos esposos, la sexualidad queda orientada al amor personal y a la entrega; con ello se garantiza sobre todo que la mujer no sea considerada únicamente como un ser sexual, sino que sea valorada como compañera. Finalmente, por su carácter de signo sacramental, la fidelidad humana se convierte en una señal de la fidelidad de la

alianza de Dios en Jesucristo, y el matrimonio se integra en la orientación del hombre hacia Dios como fundamento y meta última de su existencia.

Esta grandiosa visión de conjunto ha dejado una huella indeleble en nuestra cultura occidental. Sin embargo, su destino corre parejas con el de la concepción cristiana del mundo y del hombre. El proceso moderno de secularización tenía que llevar forzosamente también a la descomposición de esa síntesis y, en consecuencia, a una crisis de la concepción cristiana tradicional del matrimonio. Por eso se impone que volvamos a emprender, en la actualidad y con nuevos presupuestos, la tarea realizada en su tiempo por Tomás de Aquino.

2. Cambio radical en la concepción del matrimonio: oportunidad y crisis

La crisis actual tiene diversos motivos históricos que no podemos exponer aquí con el detenimiento necesario¹². Entre otros aspectos debe ser considerada en el contexto del tránsito de una sociedad previa de signo agrario a la civilización moderna industrializada y urbanizada. Una característica de la sociedad burguesa que emergió de ese proceso consiste en la separación de las esferas privada y pública. Anteriormente, el matrimonio no era solo una comunidad de vida privada y personal, encuadrada en el marco de una familia reducida o reducidísima de tipo paritario, sino que a la vez constituía una comunidad de economía y producción integrada en el contexto de la familia extensa.

En nuestra civilización tecnificada, los sectores del matrimonio y la familia, por una parte, y del trabajo y la profesión, por otra, se han separado. Este dato, particularmente en aquellos casos en los que la mujer desempeña una profesión, ha conducido a una desaparición muy extendida de las funciones económicas, asistenciales y socialmente solidarias del matrimonio y de la familia y a que aquellas se reduzcan o concentren en las relaciones personales de simpatía y amor. Esta emancipación del matrimonio y de la familia fue promovida aún más a raíz del reconocimiento de los problemas de la superpoblación (maltusianismo) y debido al descubrimiento de nuevos métodos de control de la natalidad. El matrimonio no solo se independizaba en mayor grado de los condicionantes societarios sino que además, al menos en principio, era separable de la necesidad natural de procreación de descendencia. A esto se sumaron toda una serie de nuevos conocimientos científicos de primer orden. En 1875 se descubría que la vida surgía de la fusión de dos células, el óvulo y el espermatozoide, con lo que se tomaba conciencia de la aportación activa y no exclusivamente receptiva de la mujer en la procreación. Todo esto tenía necesariamente que llevar a una nueva valoración de la posición de la mujer y a una concepción paritaria del matrimonio.

La gran oportunidad de todo este proceso reside, por tanto, en la posibilidad de una más intensa personalización del matrimonio. El terreno personal e íntimo del matrimonio y de la familia es experimentado por muchos como «reserva de energías de resistencia contra el vacío total del mundo»¹³. Matrimonio y familia aparecen, a esta luz, precisamente como un correctivo y un regulador antropológico necesario frente a una atmósfera pública progresivamente racionalizada y en parte embrutecida. Para el individuo que se ha quedado solo en un mundo prácticamente anónimo se han convertido en una especie de refugio para su demanda de cobijo. Tal vez esto sea el motivo principal por el que la institución matrimonial se ha revelado como algo asombrosamente estable y resistente frente a todas las amenazas y cuestionamientos. En cualquier caso, todo cuanto contribuya a realizar, de modo cada vez más perfecto, esa

relación mutua y paritaria entre el varón y la mujer y a valorar en el mismo nivel sus diversas aptitudes, merecerá todo el apoyo y estímulo por parte de la Iglesia.

Pero el peligro de esta tendencia moderna consiste en que esas relaciones personales, emancipadas en gran medida de condicionamientos económicos y biológicos, pueden quedarse en el terreno de lo estrictamente privado y simultáneamente derivar hacia una falta de compromiso. Además, una vez que el amor se ha convertido en algo «sin riesgos» gracias a la píldora, corre el inminente peligro de resultar poco serio y hasta irrelevante. Desde el romanticismo todo planteamiento privatizado e individualista de la libertad y del matrimonio ha llevado siempre al cuestionamiento del matrimonio como institución. En la primera mitad de nuestro siglo se hablaba de amor libre y de matrimonio de prueba o de camaradería. En la actualidad, desde una síntesis muy peculiar y de ideas neomarxistas y psicoanalíticas, nos salen con frecuencia al encuentro tendencias que pretenden la emancipación de las imposiciones del matrimonio. Lo que se ha dado en llamar revolución sexual se orienta en igual medida hacia una liberación de la institucionalización de la sexualidad por parte de la sociedad y hacia una independización de la naturaleza y de los límites impuestos por ella (fecundidad y procreación).

Pero más peligroso que todas estas corrientes es el hecho de que un matrimonio reducido a un terreno privado, necesariamente ha de verse inerte y desasistido ante los influjos de los modelos tópicos imperantes en la vida pública de la sociedad. Las ideas de éxito, logro, prestigio y consumo, características de nuestra civilización, van penetrando paulatinamente en el terreno del matrimonio. La sexualidad humana se convierte así en mero sexo, en mercancía, en artículo de consumo y de negocio, no raras veces objeto de explotación o simplemente de placer superficial. La privatización del matrimonio no conduce, por tanto, necesariamente a su personalización; puede, de la misma manera, llevar a su cosificación y despersonalización.

Las oportunidades y los peligros del momento presente plantean una cuestión, un auténtico reto, al anuncio y a la praxis de la Iglesia. La cuestión fundamental es la de si es factible aprovechar todos los elementos positivos de una concepción del matrimonio personal y paritaria y, partiendo de ella, elaborar de una forma nueva todos los «objetivos» dentro de los que la tradición eclesial ha situado al matrimonio. Esta pregunta acerca de la relación entre la parte personal y la «objetiva» o institucional del matrimonio constituye, en última instancia, el trasfondo de las dos grandes discusiones de los últimos años: la discusión sobre el tema del control de natalidad y la discusión en torno a la indisolubilidad del matrimonio. A fin de cuentas ambas discusiones hay que contemplarlas en el contexto de la transición desde una comprensión de la realidad natural y estática a otra más bien dinámica, histórica y personal.

Pero, ¿es posible una evolución de ese género sin que se produzca una ruptura con la tradición? No es ningún misterio que la doctrina tradicional católica sobre el matrimonio se situaba bajo el primado de una concepción objetivante e institucional del

mismo. Un caso típico en este sentido es la definición que da el derecho canónico de lo que es el consenso matrimonial: un acto voluntario por el que cada una de las partes da y recibe el derecho permanente y exclusivo del cuerpo con vistas a los actos adecuados en orden a la procreación de descendencia¹⁴. Felizmente el proyecto de nuevo derecho matrimonial intenta superar esta visión estrecha, cosificada y apenas comprensible en nuestros días. Esa visión más amplia y global ya estaba presente en la tradición anterior. El *Catecismo romano* (1566) cita, como primer motivo del matrimonio, la comunidad del varón y la mujer orientada a la mutua ayuda a fin de poder soportar más fácilmente las dificultades de la vida y en concreto los achaques de la vejez¹⁵. La encíclica *Casti connubii* (1930) recoge esa afirmación considerándola como una más de las finalidades del matrimonio¹⁶. La ruptura con esa línea está representada por la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del último Concilio (1965). Esta considera al matrimonio como una comunidad personal en la que los cónyuges se entregan y aceptan mutuamente¹⁷. A partir de esa visión personal se «recuperan» de un modo nuevo los elementos «objetivos» e institucionales del matrimonio. En principio, también la encíclica *Humanae vitae* (1968) pretende seguir ese camino. En su primera parte, y de una manera sorprendente para un documento del magisterio eclesial, considera el matrimonio como una comunidad personal¹⁸. Sin embargo, varias afirmaciones de la segunda parte, que trata la cuestión de los métodos lícitos de control de la natalidad, dan la impresión de una recaída en un concepto biológico de naturaleza. Ha sido precisamente ese punto el que ha motivado las mayores críticas a la encíclica.

Es claro que la doctrina eclesial todavía no ha sido capaz de ofrecer una nueva integración satisfactoria de las diversas dimensiones del matrimonio desde una perspectiva personal. Sin embargo, aunque no sea más que como impulso inicial, ya es patente en qué dirección habrá que seguir reflexionando¹⁹. No se trata de un personalismo que haga abstracción de las relaciones de naturaleza, ni de un intento de emancipación de todos los contextos de orden. Se trata más bien de mantener, hoy como ayer, la unidad interna de los tres valores del matrimonio, es decir, de contemplarlo en el marco de sus relaciones naturales, sociales, personales y teologales, pero partiendo como punto de integración, no ya de la generación de descendencia sino del amor y la fidelidad mutuos. Habrá, por tanto, que precisar la esencia de la persona y del matrimonio no de una forma natural sino relacional. Si logramos esto, quedará corroborado, dentro del terreno de la doctrina sobre el matrimonio, lo que el Concilio Vaticano II enuncia como principio universal: «El principio radical, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales, es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social»²⁰. No podemos, por supuesto, ocultar que de esa visión renovada del matrimonio se habrán de deducir igualmente una serie de cuestiones concretas con consecuencias prácticas. Pero lo que habrá que tener siempre ante la vista no son tanto las posibles fracturas de formas anticuadas cuanto las oportunidades que ofrece una más profunda concepción personal.

3. Puntos de arranque hacia una nueva comprensión

3.1. Amor personal

Si decimos que para determinar la naturaleza del matrimonio partimos del mutuo amor de los cónyuges, por supuesto que la palabra «amor» no deberá ser entendida en un sentido superficial o sentimental²¹. Considerado en un nivel más profundo, el amor se nos revela como la realidad originaria de todo lo real. El ser finito es carencial, es un ser referido a la complementación por parte de otra realidad. También el ser humano es un ser carencial que tiende a una plenitud con la ayuda de bienes materiales, biológicos y espirituales. Pero nada de eso le puede satisfacer; necesita de una compañía semejante a él (cf. Gn 2,20ss). La dignidad de la persona humana viene dada por el hecho de ser en razón de sí misma. Por eso el ser humano solamente alcanza su plenitud cuando es aceptado y afirmado en cuanto ser humano. Consecuentemente, solo se da plenitud humana en un amor personal que afirma: quiero que tú existas; es bueno que tú existas. El amor acepta al otro en cuanto otro; por eso forma parte de la dialéctica del amor el hecho de que por el mismo acto por el que une entre sí de la forma más íntima a dos personas, simultáneamente las deja libres en su peculiaridad personal.

La propia persona, lo mismo que la del otro, existe concretamente solo en un cuerpo y en el contexto de una serie de referencias al mundo. Entre ellas figura la sexualidad del ser humano. Esta no constituye una determinación parcial, sino un talante fundamental del ser humano que deja su impronta aun en sus realizaciones espirituales más sublimes²². Pero, a la inversa, también la sexualidad humana queda determinada personalmente. Por ese sentido personal que le es propio queda destinada a constituir la forma de expresión y el medio de transmisión natural de la comunicación intersubjetiva. Solo en la medida en que quede integrada en unas relaciones personales puede realizarse de forma humana; alejada de la religación personal conducirá, por el contrario, a la desintegración y a la degradación de la persona humana. La forma más completa de unión personal entre el varón y la mujer es el matrimonio. Más que cualquier otro modo de relación interhumana abarca la totalidad de la persona de los dos cónyuges en todas sus dimensiones. Por eso es normal que la plena comunidad sexual entre el hombre y la mujer tenga lugar en el matrimonio. En él queda arropada por una comunidad humana global de vida y de destino.

Pero la corporeidad de la persona humana y de la comunidad matrimonial en particular nos está indicando que nunca se puede hablar del matrimonio de una manera puramente personal. La misma experiencia cotidiana nos muestra que parte del éxito feliz de un matrimonio lo constituye un mínimo de presupuestos físicos (condiciones de salud), sociales y económicos. Formulado de un modo más abstracto: el amor incluye la

justicia que da al otro lo que le corresponde, contribuyendo de ese modo a crear una paridad proporcionada entre el objeto externo y la persona²³. El amor que afirma al otro en cuanto otro también le concede lo que le corresponde; privado de esa actitud de justicia, sería inauténtico y vacío. Una visión global y personal del matrimonio implica, por consiguiente, tanto elementos objetivos como institucionales. Una teología renovada del matrimonio no solo deberá, por tanto, defenderse contra un objetivismo unilateral y contra una sobrevaloración del aspecto institucional, sino que tampoco podrá ceder ante una concepción individualista e idealista-romántica de la persona, pretendiendo comprender el matrimonio como mero lazo afectivo. Deberá ser muy consciente de las condiciones concretas económicas y sociales en las que está inmersa la libertad humana.

En este punto se abre un amplio campo a la diaconía eclesial. La Iglesia debe, mediante su ayuda y consejo individual, mediante su influjo político así como por medio de la adecuada regulación jurídica dentro de su propio ámbito, contribuir a crear los presupuestos necesarios para el éxito de los matrimonios jóvenes y para su maduración en etapas ulteriores de la vida. Pero su servicio más característico habrá de consistir precisamente en capacitar a los jóvenes para el amor a partir de la fe. Al fin y al cabo, la ley fundamental de una vida a partir de la fe no dice sino que: «Quien pierda la vida la ganará» (cf. Mt 10,39 y par). La ejercitación e iniciación en la fe serán, por tanto, la mejor preparación para el matrimonio que la Iglesia podrá suministrar.

3.2. Amor fecundo

A la misma naturaleza del amor pertenece que no pueda quedarse en sí mismo, sino que intente ser fecundo. Esta conexión necesaria entre el amor matrimonial y la fecundidad es algo que en el pasado se pretendía fundamentar de una manera exclusivamente biológica²⁴. Pero eso resulta inviable aunque no sea más que por el hecho de que la sexualidad humana, comparada con la animal, presenta una serie de peculiaridades que no están únicamente al servicio de la conservación de la especie. Una diferencia sustancial entre la sexualidad humana y la animal consiste, precisamente, en la ausencia en el ser humano del ritmo sexual estacional (época de celo).

Esa actividad permanente del instinto sexual humano origina un excedente de impulso sexual que demanda normatividad y cultivo. Esa humanización de la sexualidad nada tiene que ver con la represión y la inhibición. La ascesis y la sublimación sexuales son más bien la raíz de toda la cultura y el progreso humanos²⁵. Una parte de ese cultivo de la sexualidad la convierte en una forma de expresión del amor personal. La sexualidad busca proporcionar un gozo mutuo a las dos personas implicadas. La difamación tradicional del erotismo y del placer sexual precisa de una urgente corrección. Por consiguiente, el sentido de la vida sexual humana no puede residir exclusivamente en el fin de la procreación. Y, por lo tanto, la fecundidad del matrimonio no puede basarse en razones únicamente biológicas.

La fecundidad del matrimonio se deduce de la naturaleza intrínseca del amor personal en sí mismo considerado²⁶. Pues si la naturaleza del amor conlleva una enajenación de sí, entonces un amor verdadero no puede pretender quedarse en sí mismo; tenderá más bien a una realización, objetivación e incorporación en un tercero común a ambos. Por lo tanto, el hijo, como fruto del amor mutuo, no es un elemento sobreañadido de manera externa y accidental, al modo de un cuerpo extraño, al amor compartido de los cónyuges; constituye más bien su realización y plenitud. Esto no implica, por supuesto, que un matrimonio que por razones ajenas a la voluntad de los dos cónyuges se vea privado de hijos, tenga necesariamente que considerarse incompleto o infeliz. Pero ciertamente pervertirá su propio sentido si, consciente y obstinadamente, se cierra en sí mismo, excluyendo la fecundidad por motivos egoístas. Cuando esto suceda, poco a poco, irá perdiendo su razón de ser y su contenido de realidad.

Pues normalmente los cónyuges se redescubren de un modo nuevo en el hijo así como, recíprocamente, los niños solo pueden desarrollarse de una manera humana cuando se ven cobijados en el mutuo amor de los padres. Esos dos elementos, descendencia y amor mutuo, que habitualmente y de una forma esquemática son designados como «fines» primario y secundario del matrimonio, en realidad coinciden de una manera íntima y orgánica. Aun aquel encuentro físico de los cónyuges que de por sí no pretenda de modo inmediato la procreación, sino la profundización y el enriquecimiento del amor mutuo, ya está sirviendo indirectamente al bien de su descendencia («bonum prolis»), pues es beneficioso para los hijos ya existentes. Pero será inmoral, por contradecir el sentido mismo del amor, una exclusividad cerrada egoístamente en sí misma, que no se abra hacia un nosotros mayor que ella.

Cuando el amor se sobrepasa en los hijos, simultáneamente se está integrando ya en los contextos más amplios de la sociedad y de la humanidad. Mediante la generación y la educación de la descendencia, el matrimonio se convierte en un servicio a la pervivencia y al futuro de la sociedad y de la humanidad. Y no se trata con ello de garantizar un mero aumento numérico, sino una auténtica propagación que, por medio de la educación, contribuya a la mediación de la cultura y de la tradición. De esa secuencia de generaciones emerge la historia. La misma Escritura pone de relieve esa relación existente entre la tarea de la fecundidad y la de la cultura: «Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla» (Gn 1,28). Como se ve, la fecundidad no se fundamenta en este pasaje de un modo biológico-natural sino histórico-cultural. Por eso el matrimonio y la familia no son un asunto privado sino público, un bien político, en el sentido más amplio de la palabra²⁷.

De todo este contexto se deduce que la fecundidad humana no puede depender únicamente del ritmo de la naturaleza, sino que está subordinada a la responsabilidad moral del ser humano. Se trata, por consiguiente, de una «paternidad responsable» que nada tiene que ver con el capricho pretencioso. La persona, y con ella también la conciencia personal, surge siempre inserta en un entramado de relaciones dadas de antemano. De todo lo dicho se deducen cuatro criterios en orden a la decisión moral:

1. El respeto a la dignidad del otro cónyuge y la responsabilidad de continuar y profundizar el amor mutuo.
2. La responsabilidad hacia los hijos ya nacidos y hacia los que puedan aún nacer.
3. La responsabilidad respecto al futuro de la sociedad y de la humanidad.
4. El respeto al sentido interno de una naturaleza creada por Dios, confiada al hombre a fin de que desarrolle en ella una cultura, pero no para que la explote y la manipule arbitrariamente. Una libertad que se emancipase de todas sus religaciones naturales sería puro cinismo; supondría una recaída en un dualismo gnóstico que disociaría espíritu y materia y por ello sería lo más opuesto a la afirmación cristiana del mundo y del cuerpo.

Esos cuatro criterios no permiten ciertamente elaborar una casuística que llegue hasta los casos concretos, sino que circunscriben una configuración normativa del sentido de la fecundidad dentro del matrimonio. Presentan un modelo cuya concreción, en el sentido de la teoría clásica del derecho natural aristotélico-tomista, no puede proceder de una manera deductiva y abstracta sino histórica a través de las convicciones vividas (las «buenas costumbres») de cada cultura. Para el cristiano concreto y para su decisión personal en conciencia, es ese el lugar en el que habrán de entrar en juego la vida y la doctrina dentro de la comunidad de fe eclesial; ambas, con su crítica y su estímulo, han de contribuir a la realización responsable, humana y cristianamente plena de sentido, de su matrimonio.

3.3. Fidelidad en el amor

La común responsabilidad para con los hijos suele ser uno de los argumentos que se ofrecen más de inmediato en favor de la indisolubilidad del matrimonio. Pero este tercer valor del matrimonio se puede fundamentar de una manera aún más inmediata a partir de la misma naturaleza del amor. A diferencia de lo que ocurre con el animal, el ser humano no se halla adaptado con toda la seguridad del instinto dentro de un entorno totalmente determinado y característico de la especie. Como dicen los antropólogos, el hombre es un ser abierto al mundo²⁸. Si no quiere perderse en esa apertura y en el exceso de estímulos que ella conlleva, habrá de darse a sí mismo, con libre responsabilidad, un perfil, un rostro y una configuración. La apertura y lo inacabado del ser humano no son más que la otra cara de su libertad. Pero la libertad es la capacidad de definitividad que tiene el ser humano²⁹. Por eso se opone a la arbitrariedad que, en nombre de la libertad, piensa que se puede empezar siempre de nuevo y que es posible eliminar, una y otra vez, cualquier decisión en la que el hombre se haya realizado a sí mismo. Una libertad de solterón tan desnortada supondría el mayor peligro para la misma libertad, ya que si no hay nada definitivo, si todo puede ser sometido de nuevo a revisión, todo pierde seriedad y se convierte en indiferente. Solo si existen decisiones irreversibles puede la vida ser un riesgo y una aventura. Por consiguiente, la verdadera libertad se realiza en la fidelidad.

La libertad que se realiza en la fidelidad es, por su misma naturaleza, dialogal. Por eso Friedrich Nietzsche definía al ser humano como el animal que puede prometer³⁰. Y esa promesa de por sí implica un tender hacia lo definitivo. Por eso, según Gabriel Marcel, amar a una persona equivale a decir: «Tú no morirás»³¹. En consecuencia, el lazo de la fidelidad matrimonial, por su misma esencia, no es un yugo impuesto a los cónyuges que los prive de la libertad, sino la suma realización de la libertad, un no-poder-ser-ya-de-otra-manera existencial. Un compromiso semejante en libertad vuelve a hacer libres de un modo nuevo. Libera de las veleidades del momento. De este modo la fidelidad supone una victoria sobre el tiempo.

En el compromiso de fidelidad, el varón y la mujer descubren su estadio definitivo. Se convierten en «un solo cuerpo» (Gn 2,24; Mc 10,8; Ef 5,31), es decir, en una persona-nosotros. En consecuencia, el lazo de la fidelidad matrimonial funda algo superior a la persona, que marca y religa definitivamente a dos seres humanos: el vínculo o estado matrimonial. ¿Qué quieren decir estas expresiones? Por todo cuanto acabamos de decir, el vínculo matrimonial no es una especie de hipóstasis metafísica adosada o superpuesta al amor personal (concepción objetivista); pero tampoco es una dimensión que se agote en cada acto particular del amor, de manera que al cesar ellos, por ejemplo en el caso de una infidelidad continuada, de facto el matrimonio hubiera dejado de existir (concepción actualista; cf. *infra*, cap. 3). Una promesa de fidelidad pronunciada con plena libertad es algo que se inserta permanentemente en la historia de dos seres humanos. Se trata ya de una determinación ontológica de tipo intersubjetivo operada en y por la libertad, por la que dos seres humanos, en y merced a su unión, alcanzan su «estado» definitivo.

Pero dondequiera que el ser humano se compromete de un modo tan total y definitivo en algo que atañe al fundamento y a la meta de su existencia, la concepción cristiana de la vida ve en ello necesariamente la presencia de Dios³². Por eso la unión definitiva en la fidelidad conlleva necesariamente una dimensión religiosa. En esa religación de fidelidad el ser humano se adentra en un terreno ilimitado, incondicional, detrás del cual ya no caben los cuestionamientos. Está tocando el misterio último de su existencia, algo que lo atañe incondicionalmente pero que a la vez se le escapa. Se aventura en algo que nunca va a poder controlar plenamente. Vive en virtud de una esperanza y de una confianza que no pueden legitimar ni él mismo ni su cónyuge; por así decirlo, es otro el que carga con los gastos. De ese modo la fidelidad matrimonial no solo constituye un símbolo que refiere a algo por encima de sí, sino que es ya una participación en la fidelidad de Dios. Los seres humanos son capaces de aceptarse mutuamente de una manera tan definitiva e incondicional únicamente por el hecho de que ya han sido a su vez aceptados definitiva e incondicionalmente. Y esa es la razón por la que la fidelidad matrimonial constituye el lugar de una posible experiencia de la trascendencia.

Por supuesto que todas estas afirmaciones no se pueden formular de una manera puramente «objetiva». De suyo todos los fenómenos aludidos tienen un significado

múltiple y quedan referidos a una última y definitiva interpretación. Y, sin embargo, no es un hecho casual que el matrimonio se celebre en todas las culturas de la humanidad con la ayuda de símbolos religiosos. Por eso, cuando la Iglesia católica considera al matrimonio como sacramento, su interpretación del matrimonio no es algo impuesto y encasquetado desde fuera³³. Por su forma humana universal, el matrimonio ya está predispuesto a esa interpretación y compleción. A la vez, la fidelidad humana constituye la gramática, mediante cuyo auxilio nos es dado deletrear la fidelidad de Dios revelada definitivamente en Jesucristo. Y así como no es posible deducir una poesía de las reglas de la gramática, tampoco nos es posible deducir antropológicamente la sacramentalidad del matrimonio. La sacramentalidad del matrimonio supone más bien una «condensación» nueva, creadora, y una ulterior determinación indeducible de lo que queda pergeñado de una forma genérica e indeterminada en la configuración humana del matrimonio. En ella llega a su plenitud, de manera no deducible, cuanto hemos presentado hasta ahora fenomenológicamente como esencia del matrimonio.

CAPÍTULO 2:
**La dignidad sacramental
del matrimonio**

1. Fundamentación histórico-salvífica: la unidad de creación y salvación

1.1. El fundamento de la creación

El Antiguo Testamento manifiesta una actitud de una enorme franqueza y plenamente positiva hacia la sexualidad humana, el amor entre varón y mujer, el matrimonio y la procreación. En el Cantar de los Cantares se canta y celebra el amor como experiencia de felicidad y plenitud humanas. Nada tiene eso que ver con un ingenuo y eufórico sexismo. La Biblia es consciente también de la fragilidad y la tentación inherente a la sexualidad del ser humano; conoce los dolores del nacimiento y la opresión que la mujer sufre por parte del hombre; la Biblia habla de infidelidad y de culpa. Pero en ningún pasaje se formula un desprecio de principio ni una demonización de lo sexual. Por el contrario, la diferenciación sexual y la unión sexual del varón y la mujer forman parte del orden creacional querido y corroborado por Dios. También de la relación entre varón y mujer se dice: «Y vio que era muy bueno» (Gn 1,31).

Tan fundamental es para la Biblia la relación entre hombre y mujer que la introduce en la determinación teológica de la naturaleza del ser humano y hasta en el enunciado de su ser a imagen de Dios: «Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza; varón y mujer los creó» (Gn 1,27)³⁴. La diferenciación sexual forma, por consiguiente, parte de la determinación creatural del ser del hombre. No existe el ser humano «en sí»; el ser humano existe únicamente como varón o como mujer. Solo en esa complementariedad y referencia mutua alcanza su plenitud humana de sentido. Este misterio del varón y la mujer es tan profundo que su mutua alianza se convierte en imagen y semejanza de la alianza de Dios con los hombres, en representación del amor, la fidelidad y la fuerza creadora de Dios. De esta manera se confiere al matrimonio una dignidad difícilmente superable que excluye de antemano cualquier género de hostilidad contra el sexo.

A pesar de una estima tan alta, ni el Antiguo Testamento ni mucho menos el Nuevo llegan a idolatrar el sexo o el *éros* tal como ocurría en el entorno religioso contemporáneo de Israel. Por el contrario, esa sacralización y mitificación de lo sexual es percibida por la Biblia como algo típicamente pagano y estrictamente repudiada. También esta desacralización queda fundamentada en la fe en la creación y en la distinción de principio entre el Creador y la criatura que ella plantea. Solo un punto de vista natural, o mejor, creacional, como el indicado, puede proporcionar al ser humano la libertad interior y la responsabilidad en este sector. En cuanto elementos creaturales, la sexualidad y el matrimonio nunca podrán asumir el rango de última realidad sino solo de penúltima. Precisamente por su misma bondad y belleza creatural están refiriendo a algo por encima de ellos mismos. Al igual que ocurre con el resto de la creación, no tienen su

fundamento ni su meta en sí mismos. Por eso el ser humano no puede alcanzar su plenitud definitiva en un amor paritario meramente «horizontal». El amor finito y limitado entre varón y mujer no es sino la semejanza de aquella afirmación y aceptación incondicional y definitiva del hombre que solo puede venir de Dios. De modo que el matrimonio, con su grandeza y sus limitaciones, es una forma concreta de la esperanza humana en la salvación y la bienaventuranza. En este sentido podemos hablar junto con la tradición de la Iglesia de un sacramento natural del matrimonio.

1.2. ¿Instituido por Jesucristo?

Ya en el Antiguo Testamento la aceptación y la alianza entre el varón y la mujer se convierten en «imagen y semejanza» de la alianza de Dios con el hombre (cf. Os 1; 3; Jr 2; 3; 31; Ez 16; 23; Is 54,62). El matrimonio es, por tanto, en cierta medida, la gramática merced a la cual se expresan el amor y la fidelidad de Dios. Ese pacto de Dios con los hombres halla su realización definitiva e insuperable en Jesucristo. Él es la alianza de Dios con los hombres hecha persona. Es el esposo del pueblo de Dios de la nueva alianza (cf. Mc 2,19); a través de él resuena la invitación definitiva al banquete de bodas en el reino de Dios (cf. Mt 22,2ss). En esta concepción del matrimonio como signo de la alianza de Dios se basa también, en última instancia, su comprensión sacramental³⁵. Porque la sacramentalidad del matrimonio no se puede «demostrar» recurriendo a unas palabras de institución. Más importante que esas «demostraciones» es la constatación de que el matrimonio está implicado de manera fundamental en la obra salvífica de Jesucristo.

La posición de Jesús acerca del matrimonio³⁶ queda reflejada de la forma más patente en el texto de Mc 10,2-9. En él, en el curso de una disputa, Jesús se ve confrontado con la cuestión de si a un esposo le es lícito repudiar a su mujer. La polémica gira en torno a la interpretación de Dt 24,1, tan debatida entre los judíos. Jesús no entra en la discusión casuística; traslada la cuestión a otro plano, refiriéndola al orden creacional de los orígenes, y concluye: «Lo que Dios ha unido no le es lícito al hombre separarlo». Desde una visión superficial daría la impresión de que refuerza la ley. Pero si entendemos esta afirmación dentro del contexto global de la predicación de Jesús, caeremos en la cuenta de que el plano de la ley ha quedado superado con creces. Al igual que los profetas, Jesús es muy consciente de la «dureza de corazón» del ser humano. Solo si Dios le concede un «corazón nuevo» (cf. Jr 31,33) será capaz de corresponder a la voluntad de Dios. Esa expectativa mesiánica alcanza su cumplimiento con la predicación de Jesús acerca del reino escatológico de Dios que ya está cerca. Por lo tanto, no se debe confundir el dicho de Jesús acerca del matrimonio con un precepto legal. Se trata de un dicho mesiánico-profético, de una promesa de salvación y de gracia. De este modo el matrimonio, dentro del mensaje de Jesús, forma parte tanto del orden creacional de los orígenes como del orden salvífico basado en el reinado del amor y de la fidelidad de Dios.

La llegada del reino de Dios está ligada a la venida y a la aparición de Jesús. Él es el nuevo Moisés que retoma «con poder» la palabra de Moisés y la supera escatológicamente. Jesucristo es la llegada del reino de Dios hecha persona. Este punto de vista fue desarrollado después de la Pascua en la confesión cristológica de las primeras comunidades. Simultáneamente, y ya desde una época relativamente temprana, comenzó a ponerse de relieve el aspecto cristológico del matrimonio. Encontramos una primera indicación en la Primera carta a los Corintios, en la que Pablo exhorta a contraer matrimonio «en el Señor» (7,39). El matrimonio se ve, por consiguiente, asumido en el nuevo ser «en Cristo» que tiene su fundamento en el bautismo. Esa es la razón por la que el matrimonio y la familia aparecen constantemente en las listas de preceptos domésticos del Nuevo Testamento como lugares de una particular afirmación cristiana. El comportamiento práctico del varón y de la mujer ha de configurarse siguiendo el patrón de obediencia, amor, fidelidad y entrega existentes entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio es, por así decirlo, un momento crucial del cristianismo, ya que en él se actualiza, de modo muy peculiar, ese «tener la misma mentalidad de Cristo» (Flp 2,5) reflejada en el amor, la fidelidad, la obediencia y el servicio (cf. Col 3,18s; 1 Pe 3,1-7; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-6).

La tabla de deberes domésticos más interesante en este contexto la encontramos en Ef 5,21-33³⁷. Es aquí donde se considera el contrato entre el varón y la mujer dentro del matrimonio como una imagen de la alianza existente entre Cristo y la Iglesia. El texto concluye: «Esto es un gran misterio [*mystérion*] y yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia». Como la traducción latina de la Biblia (la Vulgata) interpretaba el concepto griego de «*mystérion*» como «*sacramentum*», era normal que la tradición posterior emplease este pasaje dándole una interpretación sacramental. En la actualidad la exégesis bíblica coincide en afirmar que no se puede deducir de él todavía el concepto posterior de sacramento. Existen hoy tres interpretaciones diversas de esta frase: se puede entender la palabra «*mystérion*» como el sentido oculto del pasaje de Gn 2,24, al que se hace referencia; también es posible considerar que es el matrimonio, en sí mismo, el caracterizado como «*mystérion*»; finalmente, también es posible descubrir ese «*mystérion*» en la unión existente entre Cristo y la Iglesia. El uso lingüístico de las cartas paulinas y deuteropaulinas parece abogar más bien a favor de esta última interpretación. Pues en esos escritos, «*mystérion*» se refiere siempre al plan eterno de salvación y a la voluntad salvífica de Dios realizada históricamente en Jesucristo y actualizada por medio de la Iglesia. Y es en esa realidad salvífica global donde ahora se inserta el matrimonio.

El matrimonio es, por lo tanto y a su manera, una de las formas mediante las cuales se actualizan históricamente el amor y la fidelidad eternos de Dios que se revelaron en Jesucristo. De este modo el amor y la fidelidad existentes entre Cristo y la Iglesia no son únicamente un modelo para el matrimonio e, igualmente, la entrega del varón y la mujer no son solo imagen y semejanza de la entrega de Cristo por su Iglesia. El amor entre varón y mujer es más bien un signo actualizador, una epifanía del amor y de la fidelidad de Dios, otorgados de una vez por todas en Jesucristo y presentes por medio de la

Iglesia. En este sentido podemos, junto con el Concilio de Trento, descubrir en Ef 5,32 una alusión a la sacramentalidad del matrimonio³⁸.

Pero una fundamentación convincente de la sacramentalidad del matrimonio no es posible con la ayuda exclusiva de un par de citas bíblicas aisladas, sino que habrá que recurrir a una argumentación de convergencia. Solo podremos deducir la sacramentalidad del matrimonio partiendo de Ef 5,21ss, si presuponemos

«... que la total donación de la persona que se ha de realizar dentro del matrimonio implica una relación a Dios en cuanto fundamento y meta; que Cristo ha introducido el matrimonio dentro del ordenamiento cristiano; que en este caso se da un tipo de relación diverso al de otras relaciones interhumanas; que dondequiera que se produzcan signos de una realidad de gracia que tengan que ver con la existencia cristiana o eclesial, esos signos, dentro de la nueva alianza, no pueden ser símbolos vacíos y desprovistos de gracia [...]; que, desde el punto de vista bíblico, cualquier comunidad de cristianos, en nombre de Cristo, hace presente a Cristo y simultáneamente también a la Iglesia (Mt 18,20), de tal manera que eso se puede afirmar también de manera muy particular acerca de esa comunidad mínima, pero total, en Cristo, que es el matrimonio. A partir de estos presupuestos se ha de hacer comprensible históricamente el dato de su sacramentalidad e institución: Cristo instituye este sacramento [...] al fundar la nueva alianza como signo “eterno” de su gracia victoriosa, confiriendo a ese signo aquella eficacia sacramental manifestada y realizada desde el comienzo por la unidad, en virtud de la gracia, de Cristo y la Iglesia [...]»³⁹.

1.3. Desarrollo de la tradición eclesial

La sacramentalidad del matrimonio se iría aclarando de manera definitiva en una época relativamente tardía, a saber, en el siglo XII. Solo a partir de esa fecha comienzan a hacer su aparición las tomas de posición explícitas del magisterio⁴⁰. No podemos exponer aquí con detalle todo el complicado proceso histórico. Pero, por supuesto, el hecho de que hasta entonces no se designase las más de las veces al matrimonio como sacramento, no quiere decir que se lo considerase y tratase como algo puramente humano que solo *a posteriori* fuese sacralizado. Muy por el contrario, toda la realidad, y en particular el matrimonio, eran considerados hasta entonces de manera más o menos obvia como algo sacral. Solo a lo largo de las prolongadas y graves polémicas de los siglos XI y XII, subsiguientes a la reforma gregoriana, comenzó la Iglesia a liberarse de sus implicaciones en el sistema natural de castas, en el orden político imperial de la etapa carolingia y de los otones y de sus presunciones sacrales. Con ello daba comienzo el proceso de secularización y solo cuando acabó de imponerse la visión mundana de la realidad pudieron comenzar a destacarse conscientemente signos y ritos concretos en su dimensión de sacramentos. La valoración consciente del matrimonio como uno de los

sacramentos de la Iglesia presupone, por tanto, su desacralización o, dicho en términos teológicos, su reconocimiento como realidad creatural.

En el caso del matrimonio esto se cumple de manera muy especial. En todo sacramento hay un «algo» del mundo (agua, pan, vino, etc.) que se convierte en signo eficaz de salvación. Pero mientras que el nacimiento no es aún el bautismo, el matrimonio entre cristianos bautizados es ya, en cuanto tal, actualización real del amor y de la fidelidad de Dios aparecidos en Cristo. Entre cristianos bautizados, el matrimonio en cuanto realidad creacional es inmediata y simultáneamente un sacramento de Cristo.

Esta mutua implicación de los órdenes creacional y salvífico dentro del matrimonio cristiano es importante en el momento de enjuiciar la controversia entre católicos y protestantes acerca de la sacramentalidad del matrimonio⁴¹. Cuando Lutero llama al matrimonio «negocio mundano»⁴² y «asunto exterior y mundano»⁴³, no pretende decir que el matrimonio sea algo meramente profano. Un par de líneas más adelante Lutero llama al matrimonio «obra y mandato de Dios», estado de santidad al que Dios concede su bendición⁴⁴. Lo único que Lutero pretende es afirmar que el matrimonio no pertenece al orden salvífico sino al creacional⁴⁵. Lo que está en juego en la controversia acerca de la sacramentalidad del matrimonio no es, por consiguiente, una proposición de fe aislada, sino todo el fundamental problema de la relación entre los órdenes de la creación y de la redención, así como entre la Iglesia y el mundo. En una cuestión concreta como esta se refleja toda la controversia entre católicos y protestantes, ya que no es otra cosa que un aspecto especial de la diversidad de doctrinas en lo concerniente a la justificación del ser humano por parte de Dios. Y a la vez esto significa que, en la medida en que hoy se ha logrado un consenso en este punto central de la controversia, también se podría comenzar a caminar hacia una solución de la cuestión de la sacramentalidad del matrimonio, lo que sin duda es una urgente necesidad pastoral dado el número creciente de matrimonios interconfesionales.

La afirmación de que el matrimonio es un sacramento, tan difícil de comprender para muchas personas de nuestro tiempo, no hace alusión a una mistificación, sacralización, espiritualización o idealización del matrimonio que solo con gran dificultad podría ser llevada a la práctica en la cotidianidad del matrimonio. Una falsa revalorización del matrimonio de ese género (que a menudo, aunque no se lo confiese, supone una justificación vergonzante), no estaría exenta de peligro, ya que fácilmente podría conducir a una infravaloración o reducción de sus valores naturales o a un no menos peligroso aislamiento de los mismos. De lo que en realidad se trata es de constatar que el matrimonio en cuanto realidad creacional está, como tal, incluido en la realidad de Cristo y constituye un signo eficaz de la salvación que él nos trajo.

2. Naturaleza de la sacramentalidad del matrimonio

2.1. El matrimonio como signo de Cristo

El vínculo matrimonial posee por sí mismo una dimensión religiosa esencial. Ya el «matrimonio natural» es un símbolo religioso que refiere a la fidelidad de Dios. Por eso el Antiguo Testamento puede emplear el matrimonio como imagen y semejanza de la alianza de Dios con los hombres. Pero para la Escritura la «alianza» es la realidad salvífica por antonomasia. La salvación consiste en que Dios acepta al hombre de manera definitiva, en que le dice sí. Ciertamente, ese sí alcanza verdaderamente al hombre solo si este acoge el sí de Dios en fe, esperanza y amor, pronuncia a su vez su sí y con ello responde al sí de Dios con un amor de correspondencia.

Esa unidad de Dios y el ser humano en el amor es la que se actualiza por medio de un signo en el amor matrimonial. En Jesucristo alcanzará su máxima realización de una vez por todas. Porque en Jesucristo Dios ha pronunciado de una forma totalmente única, definitiva e insuperable su sí al ser humano, al comunicarse plenamente a sí mismo y hacer de la humanidad de Jesús su forma de existencia en el mundo. Correlativamente, Jesús se abrió totalmente a la realidad de Dios hasta el extremo de su obediencia absoluta en la cruz convirtiéndose a sí mismo, por su entrega humana, en signo que hace presente el amor de Dios. Jesucristo es por ello la alianza personificada de Dios con los hombres. En él ha asumido Dios, de una vez por todas, todo lo humano y, al hacerlo, lo ha confirmado en su dignidad humana.

De una manera particular, el amor y la fidelidad matrimonial de los que están «en Cristo» por la fe y el bautismo se verán abarcados, sostenidos, purificados y perfeccionados por el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo. El Concilio Vaticano II presentaba esta realidad del modo siguiente: «El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia»⁴⁶. El amor y la fidelidad de los cónyuges cristianos no son, por tanto, únicamente signo y símbolo del amor de Dios, son también señal eficaz, símbolo realizado, verdadera actualización, epifanía del amor de Dios aparecido en Jesucristo.

Pero si el matrimonio manifiesta una forma peculiar del «ser en Cristo» que tiene su base en el bautismo, también supone una forma peculiar de participación en la muerte y en la resurrección de Jesucristo. Cuando se contempla el amor matrimonial bajo el signo pascual de la cruz, es cuando comienza a vivir de la donación, del perdón, a partir de comienzos constantemente renovados. Y así como Cristo ama a la Iglesia, aun como Iglesia de pecadores, y como tal la purifica y la santifica, de la misma manera los cónyuges habrán de aceptarse mutuamente en todos los conflictos, deficiencias y

culpabilidades que les vayan saliendo al paso. Ese crecimiento y transformación en el amor únicamente les será posible a los cónyuges porque les está permitido confiar en que su amor y fidelidad humanos ya están integrados, desde siempre, en el triunfo pascual del amor de Dios que supera cualquier infidelidad y desamor de los hombres.

Esta participación del matrimonio cristiano en la realidad de Jesucristo puede ser precisada con algo más de detalle, de acuerdo con la tradición eclesial, tanto desde su punto de vista negativo como desde el positivo⁴⁷. El aspecto negativo lo destacaron de manera especial los teólogos y canonistas de la temprana Edad Media. Consideraban ellos al matrimonio como un medio salvífico contra la concupiscencia. Esta afirmación nos resulta hoy en día muy extraña, pero cobra un sentido si consideramos lo que significa teológicamente esa concupiscencia. No se debe confundir la concupiscencia con la sensualidad o los deseos sexuales. La concupiscencia dice relación a la escisión y desintegración internas del ser humano ocasionadas por el pecado; es la sensualidad, pero en cuanto opuesta a la orientación global de la persona. Frente a esa desintegración del ser humano el sacramento del matrimonio asume una fuerza sanadora; se pone al servicio de la integración del sexo y del erotismo dentro de un complejo superior de relaciones humanas, societarias y religiosas. Gracias al sacramento surge, de manera incipiente, una nueva creación.

Esa liberación de los «poderes» de «la carne y la sangre» y su consiguiente integración en la totalidad de la existencia humana y cristiana pretenden hacer libre al hombre a fin de que pueda servir a Dios con su cuerpo (cf. 1 Cor 6,20), es decir, con todo su contexto corpóreo y relacionado con el mundo. Este aspecto positivo puede ser designado como santificación de los cónyuges. Según el Nuevo Testamento, todos los bautizados son «santificados», es decir, introducidos en la esfera de la santidad de Dios (cf. 1 Cor 1,2.30; 6,11 y *passim*). El sacramento del matrimonio significa, de modo muy especial, una participación en el servicio santificante de Cristo (cf. Ef 5,26). Esa santificación abarca a su vez dos elementos: un ponerse al servicio de Dios y de su obra creadora y salvadora (*consecratio*), y una capacitación ontológica interna para ese servicio en virtud de la gracia santificante (*santificatio*)⁴⁸. La unión de esos dos elementos revela que los cónyuges, por su amor y fidelidad mutuos, quedan introducidos en el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo, de tal manera que su amor es a la vez signo eficaz y pleno del amor de Dios. Por eso la vida común dentro del matrimonio sirve en última instancia a la glorificación de Dios. En consecuencia, como expone Mathias Joseph Scheeben, el matrimonio sacramental no constituye únicamente un símbolo o un modelo externo del misterio de Cristo y de la Iglesia, «sino su reproducción exacta, surgida, sustentada e impregnada de esa unión de Cristo con su Iglesia, en cuanto que no solo simboliza ese misterio, sino que lo hace realmente presente, y lo hace presente por cuanto en el matrimonio ese misterio se revela de una forma activa y eficaz»⁴⁹.

2.2. *El matrimonio como sacramento de la Iglesia*

El amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo se orientan al ser humano concreto. Por eso, dentro de la vida de los hombres se hacen presentes de un modo visible, humanamente concreto, a saber, mediante el servicio de la comunidad de fe eclesial. El amor y la fidelidad de Dios se hacen presentes en la historia gracias al amor y la fidelidad existentes entre los cristianos. De ese modo la Iglesia es el sacramento global de Cristo como Cristo es el sacramento de Dios⁵⁰. Eso que se afirma de la Iglesia en su totalidad, encuentra su condensación y elaboración más intensivas en los sacramentos concretos. En consecuencia, no es que en los sacramentos acontezca algo que no se diera en el resto de la vida cristiana; no constituyen un compartimento estanco. Solo son comprensibles y realizables en cuanto actuaciones cumbre de algo que ya acontece en toda la vida restante de la Iglesia y de sus comunidades.

El matrimonio y la familia son de una forma muy especial una «Iglesia en pequeño»; el Vaticano II habla de ellos como de la «Iglesia doméstica»⁵¹. En ese contexto, el matrimonio y la familia no son únicamente una configuración del ser de la Iglesia, sino que a su vez colaboran también de modo activo a la edificación de la Iglesia. Por eso los cónyuges poseen dentro de la Iglesia un carisma que les es propio, o sea, una vocación y una gracia peculiar y un servicio singular (cf. 1 Cor 7,7). Han de santificarse mutuamente (cf. 1 Cor 7,14). De manera muy particular mediante la aceptación y la educación de los hijos contribuyen al crecimiento interno y externo de la Iglesia. Pero es que, además, con el ejemplo de su común vida cristiana, con su hospitalidad y la apertura de su «casa» pueden constituir células vivas dentro de la Iglesia.

La íntima relación existente entre matrimonio e Iglesia asume su expresión más patente en el mismo acto de la celebración del matrimonio. Sería totalmente erróneo considerarlo exclusivamente desde el punto de vista de la autoridad eclesial por lo que respecta al matrimonio y del deber de la forma fundado en virtud de ella. Como es sabido, el deber de la forma no existe más que a partir del decreto *Tametsi* del Concilio de Trento (1563)⁵². Más importante, sin duda, es que el matrimonio, por su misma naturaleza interna, no constituye únicamente un asunto privado sino algo público y eclesial. De esa referencia eclesial del matrimonio se deduce que es sumamente adecuado celebrar el matrimonio en presencia de la comunidad litúrgicamente constituida y con su participación activa. Según la concepción católica, para la constitución plena y oficial de una comunidad se requiere la participación activa de la jerarquía eclesial. Es aquí donde hay que buscar la razón teológica del mandato de celebrar el matrimonio en presencia de un sacerdote autorizado para ello. Digamos una vez más que su papel no puede concebirse de un modo meramente formal y jurídico. La demanda y aceptación del consentimiento por parte del sacerdote debe entenderse como reflejo de la dimensión eclesial del matrimonio. En ella no solo hay que incluir la función del testigo «ex officio», sino también la proclamación de la palabra de Dios, la

oración y la bendición de los esposos. A la vez y mediante todo esto, la Iglesia está oficialmente intercediendo ante Dios para que conceda éxito al matrimonio que acaba de comenzar.

Pero, no obstante esta participación eclesial que corresponde a la misma naturaleza del matrimonio, este mantiene también su peculiaridad dentro de la Iglesia. Según la opinión dominante en la teología, no es el sacerdote el que administra el sacramento del matrimonio sino que los mismos contrayentes se lo administran mutuamente. El matrimonio sacramental se basa, por tanto, en ese acto personal «por el que los esposos se entregan y aceptan mutuamente»⁵³, su «sí» es el que constituye el matrimonio. En este punto subsiste hasta el momento presente una diferencia con respecto a la teología matrimonial ortodoxa, que no ha acompañado el proceso occidental de separación entre la Iglesia y el mundo tal como se ha ido produciendo entre nosotros a partir del siglo XII. Por eso en las Iglesias ortodoxas, el sacerdote es el administrador propiamente tal del sacramento⁵⁴. Algo distinto ocurre, a su vez, en las Iglesias reformadas. Partiendo de sus presupuestos, la celebración del matrimonio debería quedar en manos de la autoridad secular⁵⁵, lo cual ha llevado, en el curso de los tiempos modernos, a un proceso de amplia secularización del matrimonio con la consiguiente privatización y espiritualización de sus contenidos cristianos.

El difícil equilibrio de la doctrina matrimonial católica entre el elemento personal y el eclesial se manifiesta también en una conceptualidad todavía no suficientemente aclarada. Tradicionalmente se da expresión a ambos aspectos hablando de contrato matrimonial⁵⁶. Pero es patente que solo de un modo análogo es posible aplicar al matrimonio un concepto jurídico como es el de «contrato». Sobre todo a partir de la aparición de las teorías del derecho liberales e individualistas de los siglos XVIII y XIX, hablar de contrato matrimonial se ha vuelto muy ambiguo. Por eso hay muchos autores que abogan por que, en vez de hablar de contrato, se hable de institución matrimonial⁵⁷. No cabe duda de que de esa manera, mejor que con el concepto de «contrato», se pone de manifiesto que el matrimonio supone una realidad previa a los contrayentes, algo que los abarca y sobrepasa y que no queda a su libre disposición. El Concilio Vaticano II ha empleado esta terminología: ha evitado hablar de contrato matrimonial y en su lugar alude siempre a la institución del matrimonio⁵⁸. Pero aun ese mismo concepto de institución es ambiguo y discutible; tampoco se puede aplicar al matrimonio más que de una manera parcial y análoga. Por eso parece mucho más apropiado el concepto bíblico de alianza, igualmente introducido por el último Concilio. El concepto de «alianza» puede expresar el carácter personal del consentimiento matrimonial mucho mejor que los conceptos de «contrato» e «institución»; pero a la vez puede mantener en todo su valor la intención legítima subyacente al concepto de «contrato», o sea, el carácter público del matrimonio. La alianza pertenece tanto al terreno de lo privado como al de lo público. La alianza matrimonial no es únicamente un lazo de amor personal, sino también un asunto

de derecho público que atañe a toda la comunidad de los creyentes. Y por eso, en circunstancias normales, ha de celebrarse «in facie ecclesiae».

La tensa unidad y la mutua complementariedad de las dimensiones personal y eclesial del matrimonio han de mantener sus efectos, como es obvio, más allá del acto de la celebración del matrimonio, a lo largo de toda la restante historia de la pareja⁵⁹. Esa tensión fundamenta tanto la obligación que los esposos tienen de colaborar en la Iglesia y en la comunidad, como el grado de corresponsabilidad de la Iglesia y de la comunidad en lo que toca al éxito cristiano y humano de los matrimonios jóvenes y a su maduración en ulteriores etapas de la vida. Junto a la diaconía material y espiritual (orientación matrimonial, seminarios sobre el matrimonio, etc.), el derecho matrimonial de la Iglesia cumple también una función de apoyo. Sin embargo, en la situación actual cobra, sobre todo, importancia decisiva la pastoral familiar y la formación de grupos de familias, tanto en orden a la revitalización de la Iglesia y de sus comunidades como a fin de llevar a cabo su tarea en el mundo. Quizás ese género de esfuerzos pueda llegar a suponer un paso positivo que haga salir al modelo de matrimonio y de familia, reducido exclusivamente a una orientación paritaria, del callejón en que se ha metido. ¿Por qué no van a poder asumir las comunidades cristianas vivas, tales como los grupos familiares o comunidades de familias, aquellas funciones concretas que antes eran de la competencia de la familia extensa?

2.3. El matrimonio como señal escatológica

Esa tensa interrelación de Iglesia y matrimonio, en la que ninguno de los dos elementos puede ser reducido al otro, refiere a su vez a algo que va más allá de sí misma. Ni la Iglesia ni el matrimonio tienen su razón de ser en sí mismos. La Iglesia es signo e instrumento sacramental, anticipación simbólica de la reunión y reconciliación final y de la paz escatológica (*šalom*) entre los pueblos. También el matrimonio es un signo de la esperanza escatológica. El ambiente festivo de una boda es símbolo de la alegría y plenitud de toda la realidad al final de los tiempos (cf. Mc 2,19s; Mt 22,1-14; 25,1-13 y *passim*). Por eso el hecho de celebrar una boda de la manera más solemne y festiva posible no es solo una necesidad universalmente humana y cívica; toda su brillantez tiene también un profundo sentido cristiano en cuanto anticipación esperanzadora y pre-celebración de las bodas escatológicas.

Pero esa significatividad escatológica del matrimonio conlleva a la vez un reparo escatológico dirigido al mismo matrimonio (cf. Mc 12,25; 1 Cor 7,25-38). El matrimonio forma parte de la figura de este mundo que pasa; desde una visión cristiana de las cosas, no supone un valor último sino penúltimo y por tanto transitorio. Esta relativización escatológica no devalúa por principio el matrimonio, sino que más bien le confiere un nuevo contenido pleno de sentido. Precisamente por el mismo hecho de situar al matrimonio en una gradación de valor penúltimo, ya está siendo desmitologizado, desmistificado y desacralizado; solo así podrá cobrar validez toda su belleza inmanente y

su riqueza interior. Cuando, por el contrario, se proyectan sobre el matrimonio y el cónyuge unas expectativas exageradas, estas llevarán casi necesariamente a la decepción. Ningún cónyuge puede prometerle al otro «el cielo sobre la tierra». Esa tendencia coactiva a la absolutización y, con ella, a violentar valores penúltimos, solo podrá ser impedida si se reconoce a Dios como dimensión definitiva. Solo si se le permite a Dios ser totalmente Dios podrá el hombre ser totalmente hombre. La glorificación escatológica de Dios significa, por consiguiente, la humanización del ser humano. Por ello la reserva escatológica es simultáneamente la fuente de la libertad cristiana dentro del matrimonio; es ella la que religa a los cónyuges con Dios impidiendo que se esclavicen mutuamente.

Por otra parte, la libertad cristiana fundada en la escatología presupone a su vez que el matrimonio no es la única vocación y realización posible al ser humano⁶⁰. Precisamente en razón de la libertad del matrimonio y en función del matrimonio en sí mismo, existe también el carisma del celibato (cf. 1 Cor 7,7). El célibe voluntario por el reino de los cielos (cf. Mt 19,12) no es por el mero hecho de serlo mejor cristiano que el casado. Pero expresa una dimensión esencial a todos los cristianos: la de entregarse de manera total e indivisa al Señor y a su «causa» (cf. 1 Cor 7,32). Mediante esa libertad fundamentada escatológicamente hace patente de modo simbólico cuál debe ser la actitud fundamental de cualquier existencia cristiana. Por eso el celibato elegido en libertad constituye para el Nuevo Testamento un signo esencial dentro de la Iglesia. La Iglesia precisa de él en cualquier época; y en definitiva también es necesario en orden a la realización de los matrimonios cristianos.

Así como el no casado a causa de Cristo le revela al casado su libertad de modo simbólico, también, a la inversa, el carácter escatológico del matrimonio le está indicando al célibe que una existencia escatológica no puede significar huida del mundo sino una forma peculiar de servicio al mundo y a los demás. Ambas formas de vida cristiana habrán de ser, por tanto, contempladas en su interrelación mutua. Ambas se sostienen o se hunden a la vez. Las vocaciones al celibato son señal de matrimonios cristianos auténticos; por el contrario, una infravaloración del celibato habrá necesariamente de conducir a un desprecio de los valores cristianos del matrimonio. Por consiguiente, una pastoral matrimonial responsable y con amplitud de miras tendrá siempre en cuenta ambos aspectos.

CAPÍTULO 3:
**Unidad e indisolubilidad
del matrimonio**

1. El dicho de Jesús acerca de la fidelidad incondicional

La unidad y la indisolubilidad del matrimonio no reciben su razón de ser únicamente debido a la sacramentalidad, sino que ya vienen dadas por la naturaleza antropológica del matrimonio. El acto por el que los esposos se entregan y aceptan mutuamente posee en sí mismo una tendencia interna a la definitividad y a la exclusividad (cf. *supra*, cap. 1). Quien se entrega a sí mismo en manos de otra persona ya no se pertenece a sí, sino al otro. El lazo de la fidelidad matrimonial está, por tanto, orientado, en virtud de su misma naturaleza interna, hacia la exclusividad y definitividad. Por ello el Antiguo Testamento considera que la unidad y la indisolubilidad del matrimonio tienen su fundamento en el orden creacional (cf. Gn 2,24). Y lo que está de este modo instaurado en el sentido creatural del matrimonio adquiere su última definitividad y determinación por la inclusión del orden creatural en el orden salvífico. La fidelidad incondicional de Dios para con su pueblo constituye un tema constante del Antiguo Testamento (cf. Ex 34,6; Sal 99,5 y *passim*). La fidelidad matrimonial aparece, por consiguiente, como una imagen de la fidelidad de Dios a la alianza (cf. *supra*, cap. 2), en tanto que el adulterio, por el contrario, viene presentado como efecto y símbolo de la infidelidad para con Dios (cf. Os 4,2; Jr 3,6s; 7,9; Ez 23).

Sobre este trasfondo de la teología de la alianza del Antiguo Testamento hay que interpretar la afirmación de Dt 24,1-4 referente a la expedición del libelo de repudio⁶¹. De lo que se trata en este texto no es del permiso para divorciarse (se lo presupone simplemente), sino de la prohibición del matrimonio de una divorciada, pues constituiría «una abominación para el Señor». Lo importante es, por consiguiente, la santidad del pueblo de la alianza. Solo el judaísmo posterior dedujo de este pasaje la licitud del divorcio para el caso en que el hombre descubriese en la mujer algo «indecente». Semejante regulación significaba, no obstante, una cierta salvaguarda jurídica para la mujer; por lo menos ahora el hombre ya no la podía repudiar por razones triviales o en un arranque repentino de sus sentimientos, sino únicamente tras un determinado proceso jurídico. Lo que quedaba sujeto a debate era exclusivamente el modo de interpretar, con mayor o menor rigidez, el criterio, un tanto vago, de indecencia. Sin embargo, da la impresión de que ya en el mismo contexto del Antiguo Testamento debió existir una crítica de principio a la praxis del divorcio (cf. Mal 2,4-16; Eclo 7,26).

La cuestión de la indisolubilidad del matrimonio recibe una respuesta definitivamente clara con la llegada de Jesús⁶². Según el texto de Mc 10,2-12 son los judíos los que plantean a Jesús la espinosa cuestión: «¿Puede un hombre repudiar a su mujer?». La respuesta de Jesús es propia de su estilo de predicación. No responde a la pregunta de qué es lo permitido y lo no permitido. En la medida en que uno propone la

cuestión en esos términos ya está pretendiendo delimitar la voluntad de Dios sacando para sí el mayor provecho posible. Pero lo que Jesús pretende es hacer valer en toda su radicalidad e incondicionalidad la voluntad de Dios, manifestada ya en la creación. No basta, por tanto, que un matrimonio o una separación estén en regla ante el notario; lo que está en juego es el «corazón» del hombre. Por eso afirma también: «Todo el que mira a una mujer para desearla ya ha cometido adulterio con ella en su interior» (Mt 5,28).

Se trata de un punto de vista inaudito en su radicalidad y comprendemos perfectamente que los discípulos afirmen sorprendidos: «Si tal es la situación del hombre en el matrimonio, no trae cuenta casarse» (Mt 19,10). De hecho, una unión semejante entre el varón y la mujer en la prosperidad y en la adversidad puede llegar a convertirse en una carga insoportable y en una exigencia desmesurada. Solo entenderemos el dicho de Jesús si lo situamos en el contexto de todo su mensaje. Jesús no pretende imponerle al ser humano una carga y exigir de él realizaciones extremas. En su anuncio de la venida del reino de Dios lo importante es lo que Dios opera en el hombre. La actuación del ser humano no es más que la respuesta al obrar de Dios. Por eso lo que está en juego aquí no es una ley abstracta, sino la voluntad salvífica de Dios referente a los seres humanos. Según Jesús, es Dios quien en definitiva une al varón y a la mujer y, en consecuencia, crea un vínculo sobre el que el ser humano no puede disponer. Visto desde Dios, ese vínculo no es carga sino gracia, una gracia que introduce el lazo de la fidelidad humana en la fidelidad de Dios.

El dicho de Jesús no constituye, como es obvio, un artículo de una legislación cristiana, ni una especie de suprema exigencia ética; por eso tampoco es adecuado hablar de un mandato ideal o de una meta a conseguir. La frase de Jesús es una promesa eficaz, profética y mesiánica, del operar gracioso de Dios y a la vez una invitación a hacer uso de esa potencialidad ofrecida por Dios. En manos de los hombres está el poder rechazar ese ofrecimiento de gracia; pero la gracia de Dios sigue en pie y se convertirá en juicio, en acusación contra su dureza de corazón. Ahora bien, si se dejan conducir por ella, en la fe, se les convertirá en una alianza de Dios, en un espacio vital salvífico, en capacitación y energía sustentadora de su alianza humana. Podrán siempre traerla a la memoria, orientarse conforme a ella y, confiados en ella, volver a empezar siempre de nuevo. Esa alianza de Dios supondrá además una salvaguardia benéfica para la mujer. Ahora ya no está a merced de la decisión del varón, como suponía la pregunta de los fariseos, sino que se ve amparada por la decisión de Dios y por su alianza. De este modo resulta que precisamente ese dicho de Jesús acerca de la indisolubilidad del matrimonio es el que fundamenta una nueva concepción paritaria del mismo en la que ninguna de las partes queda a merced de la otra y sí ambas, por la fe, en manos de Dios.

A partir de esa frase de Jesús se da objetivamente una evolución lineal hasta la afirmación de la Carta los Efesios que fundamenta la unión de fidelidad incondicional entre el varón y la mujer en la fidelidad absoluta de la alianza de Cristo con la Iglesia (cf. Ef 5,31s). Por consiguiente, lo que está en juego con la indisolubilidad del matrimonio

no es una mera ley eclesiástica, una norma moral o un principio metafísico. La indisolubilidad del matrimonio se basa en la sacramentalidad del matrimonio. Dado que la alianza matrimonial hace presente sacramentalmente la alianza de Dios en Cristo, el adulterio no implica primariamente, para un cristiano, una transgresión sexual sino una transgresión contra su ser en Cristo.

En este contexto puede resultar comprensible de una forma nueva la doctrina del vínculo matrimonial desarrollada por Agustín y afirmada por toda la tradición⁶³. Esta doctrina ha sido a menudo expuesta en categorías ontológicas cosificadoras, hasta el punto de dar la impresión de que el vínculo matrimonial fuese una especie de hipóstasis metafísica situada «por encima» del matrimonio concreto. Pero en esas concepciones insuficientes y criticables se expresa «algo» de permanente validez. La alianza genera, por tanto, un «lazo» que ciertamente no habrá que concebir como una cosa, sino como perteneciente a la esfera personal (cf. *supra*, cap. 1). La alianza de Dios integra esa realidad humana, la afirma y la profundiza. La alianza de Dios, sobre la que los hombres no podemos disponer, confiere a la alianza matrimonial una indisponibilidad cualificada. Por ello el adulterio implica para un cristiano el arrogarse un poder que no le compete, a la vez que un fraude respecto al nuevo esposo, ya que pretende darle algo que no le pertenece y de lo que, por lo mismo, no puede ya hacer donación.

Por todo lo dicho, la doctrina del vínculo sacramental del matrimonio es todo lo contrario de una concepción legalista del mismo; supone más bien una expresión ontológica del carácter permanente de promesa y de gracia inherente al matrimonio sacramental. Significa la constante exigencia y disponibilidad mutua de los cónyuges entre sí. De él se deduce, para los esposos que viven separados, el deber permanente del perdón y la indefectible esperanza de reconciliación. Es posible que este deber y esta esperanza parezcan estar en contradicción con la experiencia humana; pero la fe nos permite partir del presupuesto de que el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo no cesan, aun cuando el amor y la fidelidad humanos hayan fracasado.

2. La praxis eclesial en la Escritura y en la Tradición

2.1. Tradición bíblica

El dicho de Jesús acerca de la fidelidad incondicional dentro del matrimonio se sitúa, lo mismo que todo el resto de su predicación, dentro del contexto de la expectativa de la pronta llegada del nuevo eón. Esa expectativa ha llegado a cumplirse de una forma insospechada, gracias tanto a la cruz y a la resurrección de Jesús como a la difusión del Espíritu. El reino de Dios proclamado por Jesús se hizo realidad en la figura paradójica de la cruz. Pero aun cuando esa nueva creación por parte del Espíritu Santo sea ya realidad en los bautizados, el viejo eón sigue en cierta manera actuando y la dureza de corazón que Jesús reprochaba a los judíos pervive aún entre los discípulos de Jesús.

Precisamente el matrimonio, que pertenece tanto al orden de la creación como al nuevo orden de la salvación, es el lugar en el que entran en colisión esos dos eones superpuestos y en el que necesariamente surgen una y otra vez conflictos trágicos. La Iglesia pospascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de Jesús y, por otra, se tuviese en cuenta la situación concreta. Es obvio que la Iglesia percibió, desde el comienzo y como cosa suya, esta tarea. Apenas encontraremos en el Nuevo Testamento otro dicho de Jesús que haya llegado hasta nosotros transmitido de modos tan variados como sucede con el caso de su pronunciamiento acerca de la imposibilidad del divorcio. Esto nos revela que desde el principio la Iglesia no entendió el dicho de Jesús a la manera de un artículo legislativo, sino como un dicho profético y mesiánico.

Ya el evangelista Marcos añade a la disputa de Jesús (10,1-9) una enseñanza dirigida a los discípulos (10,10-12), considerada por la mayoría de los exegetas como tradición de la comunidad. En ella el dicho de Jesús, originalmente de corte profético, es formulado a la manera de un ordenamiento comunitario, cuya forma más antigua descubrimos con toda probabilidad en Lucas: «Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio; y el que se casa con una que ha sido repudiada por su marido, comete adulterio» (16,18). Al parecer, este *lógion* presupone que solo el varón puede disolver el matrimonio; con ello nos está refiriendo a las comunidades cristiano-judaicas. No ocurre lo mismo con Marcos. Este presupone ya el contexto jurídico romano en el que también la mujer posee el derecho al divorcio. Por eso Marcos añade: «También la mujer comete adulterio si, después de repudiar a su esposo, se casa con otro» (10,12). De manera que ya en el Nuevo Testamento nos encontramos con una acomodación dinámica del derecho eclesial a las diversas circunstancias culturales.

Otro caso de solución de una situación de tránsito lo descubrimos sin duda en la llamada cláusula de adulterio o de fornicación que aparece en Mateo⁶⁴. La prohibición de separarse recibe aquí el añadido: «a no ser en caso de fornicación» (5,32; 19,9). La interpretación de esta adición es un tema muy discutido; por esa misma razón resulta imposible extraer consecuencias de principio, válidas, de una u otra interpretación. Mayor probabilidad tiene la interpretación que contempla la cláusula de Mateo sobre el trasfondo de las comunidades judeocristianas tal como las vemos reflejadas en Hch 15,20.28. Esas comunidades intentaban radicalizar el ideal veterotestamentario de santidad. Por ello en la separación de un cónyuge que vivía en un estado de impureza «cualificada» (incesto, prostitución, perversión sexual, adulterio permanente, etc.) llegaban a ver la voluntad de Dios (cf. Lv 18,19-22; Dt 24,1-4). Con toda probabilidad no se trataba de un derecho excepcional a un nuevo matrimonio, sino del derecho y tal vez hasta del deber de divorciarse «por amor de Dios». No se trata, pues, de una concesión sino, de acuerdo con la tendencia general de Mateo, de una intensificación de la Torá. Más aún, en el caso de que se tratase de una concesión, la cuestión de en qué medida podría mantener su validez para la Iglesia posterior es algo que no se puede decidir únicamente con la ayuda de los métodos exegéticos. Pues lo mismo que hizo Mateo respecto de sus comunidades, también la Iglesia posterior habrá de hacer valer el dicho de Jesús de una forma acomodada a su situación.

En tanto que Mateo tenía que hacer frente a una situación judeocristiana, en el caso de Pablo nos encontramos en un contexto de cristianos procedentes del paganismo. En 1 Cor 7,10-15 se nos habla de matrimonios entre cristianos y paganos en los que el cónyuge infiel no está dispuesto a convivir pacíficamente con el cristiano. Resulta interesante y de trascendental importancia el hecho de que Pablo conozca la autoridad del dicho del Señor que excluye todo género de divorcio y, sin embargo, por propia autoridad (cf. 1 Cor 7,10.12) introduzca en la situación concreta de la comunidad de Corinto una determinada praxis de separación. Esto nos indica que Pablo, lo mismo que todo el resto del Nuevo Testamento, no considera el dicho del Señor como una ley rígida y aislada, sino como expresión de la voluntad salvífica de Dios en Jesucristo, que se dirige al hombre en su situación concreta. Por eso, en un caso semejante, el cristiano no está ligado de manera servil. Ciertamente, con ello no se expresa aún de manera inmediata un permiso para volver a casarse tal como lo manifiesta el posterior «privilegium paulinum». En el fondo, lo que parece indicarse es que el cristiano no ha de tener ni siquiera comunidad de mesa con un cónyuge que es motivo de escándalo debido a su impureza (cualificada) (cf. 1 Cor 5,1-2.9-13). Pero tampoco lo puede rechazar definitivamente (cf. 1 Cor 5,5; 2 Cor 2,5-11). En todo caso lo decisivo es la voluntad salvífica y pacificante de Dios que posibilita una separación por bien de paz y, sin embargo, hace de la reconciliación la norma suprema (cf. 1 Cor 7,11-15).

Así que todo el Nuevo Testamento da testimonio de la absoluta validez de las palabras de Jesús. Y a la vez todo el Nuevo Testamento constata que la Iglesia no ha de comprender y poner en práctica esas palabras de un modo legalista sino espiritual. El

Espíritu de Jesucristo es el Espíritu de la libertad cristiana; pero esta no se manifiesta en la arbitrariedad egoísta, sino en el amor desinteresado, en la paz y en la reconciliación. Comprender y practicar las palabras de Jesucristo conforme al Espíritu de Jesucristo constituye, por tanto, la tarea permanente de la Iglesia.

2.2. Tradición eclesial

En tiempos de Pablo el problema lo planteaban los matrimonios mixtos entre paganos y cristianos; más tarde surgirían cuestiones semejantes en las diversas comunidades cristianas⁶⁵. Fieles a la enseñanza de Jesús, debieron buscar también nuevas soluciones. Pero al hacerlo, los Santos Padres tuvieron siempre ante la vista, con impresionante clarividencia, la obligatoriedad del dicho de Jesús. Y dado que se llegaba a vetar incluso un segundo matrimonio tras la muerte del primer esposo, quedaba ciertamente excluida la posibilidad de volver a casarse en vida del cónyuge.

A pesar de esta actitud de principio, entre algunos Santos Padres de renombre se puede encontrar una serie de textos que manifiestan una praxis eclesial relativamente flexible en lo tocante a algunos separados inocentes que se habían vuelto a casar. Destaquemos el caso de Orígenes († 253/254), quien refiere cómo algunos presidentes de comunidades permiten que una mujer separada a causa del adulterio de su marido vuelva a casarse en vida de su primer esposo⁶⁶. Orígenes es consciente de que esa praxis se opone a la Escritura, pero no la considera descabellada toda vez que ayuda a evitar males mayores. Un siglo más tarde, Basilio († 379), aun cuando es consciente también de la contradicción que supone respecto a la Escritura, alude ya a un derecho consuetudinario eclesiástico cuando permite, tras una prolongada penitencia eclesial, que un hombre separado de su mujer a causa del adulterio de ella y vuelto a casar, acceda de nuevo a la comunidad eclesial, es decir, a la eucaristía⁶⁷. Para él no es seguro que se pueda tachar de adúltera a una mujer que convive con un hombre que ha sido abandonado por su primera mujer; merece más bien indulgencia y por tanto no se la condena. De igual manera habrá que mostrarse tolerante con un varón en semejantes circunstancias⁶⁸.

Los Padres de la Iglesia de Occidente desconocen, al parecer, ese derecho consuetudinario eclesial. Pero también entre ellos se pueden detectar algunos indicios, como por ejemplo en el Ambrosiaster (siglo IV)⁶⁹. El mismo Agustín († 430) habla en un pasaje, que por cierto corregiría más adelante, de «error perdonable»⁷⁰. En las convulsas etapas del final de la Edad Antigua y el comienzo de la Edad Media, algunos sínodos⁷¹ y los libros penitenciales irlandeses y franco-anglosajones⁷² intentaron en muchos casos adecuarse a la realidad concreta del matrimonio, al tolerar y hasta permitir un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge, en casos de desaparición, deportación o cautividad. A la vez, para mantener en pie el ideal cristiano del matrimonio, acudían al medio de la imposición de penitencias.

De todo ello se deduce un resultado que, aun cuando está lleno de tensiones, no por ello es menos diáfano⁷³. El rasgo fundamental de la tradición es la fidelidad incondicional a la palabra de Jesús. Junto a ella no se admite una segunda tradición ni un derecho casuístico a la excepción basado en la propia iniciativa. La Iglesia no presenta dos posibilidades dentro de su derecho; por su misma esencia no puede hacer valer más que la voluntad de Dios revelada por Jesús. Pero al hacerlo tropieza con las difíciles situaciones humanas de una realidad matrimonial concreta que los cristianos particulares son incapaces de resolver en un mundo de «corazón duro». En esos casos es inviable una solución simplista. La Iglesia no puede limitar la validez de la palabra de Jesús, pero tampoco puede condenar a una persona que se halle en situación semejante. La única posibilidad que le queda es la que los Padres expresaban con los conceptos de tolerancia, indulgencia, no condena, evitación de un mal mayor. Estos expresan que, de suyo, se trata de algo imposible pero que, a la vez, a quien esté dispuesto a la conversión y haga todo lo humanamente posible en el caso concreto, de parte de Dios le quedará siempre abierta una posibilidad de realización de una existencia no solo humana sino también cristiana y eclesial. Este planteamiento no supone una contradicción a la voluntad única de Dios, de la que la Iglesia ha de dar testimonio, pues según el Evangelio la voluntad de Dios no es una dimensión abstracta, sino su voluntad salvífica incondicional, revelada de manera concreta por medio de Jesucristo, y dirigida a cada ser humano y a cada situación. A esa voluntad concreta de Dios, revelada en Jesucristo, es a la que debe acomodarse la Iglesia.

Sobre la base de los datos de la antigua tradición que aquí hemos intentado esbozar de un modo muy somero y como mera referencia, se fueron configurando tanto en Oriente como en Occidente praxis muy diferenciadas. En la Iglesia oriental⁷⁴ se fue imponiendo la práctica de permitir un segundo matrimonio, supuesta la existencia de determinadas razones objetivas que pudieran tener una analogía con el caso de muerte o de adulterio, conforme al principio de economía, sin que por ello se equiparase este matrimonio al primero. Con ello no se intentaba cambiar el principio de indisolubilidad en cuanto tal; únicamente se pretendía que en situaciones particularmente penosas le quedase abierta, a quien estuviera dispuesto a hacer penitencia y en razón de la misericordia de Dios, una nueva posibilidad de existencia humana, cristiana y eclesial. Por eso la liturgia oriental tocante a este segundo matrimonio está totalmente dominada por la idea de la penitencia⁷⁵.

Por el contrario, en la Iglesia de Occidente, ya en el segundo milenio y sobre todo a partir del Decreto de Graciano († 1160), se impuso una praxis mucho más severa⁷⁶. Pero tampoco la Iglesia católica del segundo milenio ha asumido la prohibición general de divorcio de Jesús de una manera indiferenciada y sin hacer ciertos «compromisos» con la dureza de corazón y la debilidad de los seres humanos. Ya la mera supresión de la comunidad de vida (la llamada separación de cama y mesa) supone un cierto grado de concesión frente a la exigencia de Jesús⁷⁷. A esto se suma el hecho de que desde la temprana Edad Media se dedujese de 1 Cor 7,12s el llamado «privilegium paulinum»,

dejando de lado el sentido original del texto⁷⁸. Como se sabe, este privilegio permite al cónyuge convertido al cristianismo abandonar un matrimonio previo al bautismo si el esposo que permanece en el paganismo se niega a convivir pacíficamente con el que se ha hecho cristiano.

Cuando la Iglesia, al comienzo de la Edad Moderna, se vio confrontada en los territorios de misión con situaciones totalmente nuevas de poligamia, elaboró para ellas, de forma análoga, el llamado «privilegium petrinum», según el cual el papa puede en determinadas circunstancias disolver el vínculo de matrimonios no sacramentales «in favorem fidei»⁷⁹. Esta práctica, apenas clarificada en su fundamentación teológica y, no obstante, tan ampliamente ejercitada en nuestro siglo, implica que la absoluta indisolubilidad del matrimonio dentro de la Iglesia católica solo es válida para los matrimonios celebrados sacramentalmente y aun en esos casos únicamente para los realizados válidamente y consumados físicamente⁸⁰.

Así que la misma tradición de la Iglesia católica del segundo milenio, incluida la posterior al Concilio de Trento, no es ni mucho menos tan unilineal como a menudo se la pretende presentar. La indisolubilidad absoluta del matrimonio únicamente se pone en práctica en lo que atañe a matrimonios sacramentales válidamente celebrados y corporalmente consumados⁸¹. Pero es que además, todavía en pleno siglo XVI, teólogos tan famosos como Cayetano y Ambrosio Catarino interpretaban la cláusula de la fornicación del Evangelio de Mateo como una excepción a la prohibición de divorcio formulada por Jesús⁸².

Esta constatación histórica lleva en la actualidad a algunos autores a preguntarse si la Iglesia, por su misma naturaleza, no «puede» hacer muchísimo más de lo que en realidad hace y es hasta el momento consciente de poder hacer, y si no le estará permitido proceder a la separación incluso de los matrimonios celebrados sacramentalmente⁸³. Pero al sacar una consecuencia de este género, no solo se está haciendo una demanda excesiva a la argumentación histórica, que por su misma naturaleza nunca llega a una certeza absoluta y que, en esta cuestión concreta, sigue siendo un tema muy debatido; es que, además, se confunden testimonios particulares de la tradición con la Tradición en sentido dogmático. Pero la Tradición obligatoria en sentido dogmático no se deduce únicamente de algunos testimonios diseminados, sino exclusivamente de una coincidencia prolongada y constante. Y esa coincidencia la descubrimos, en lo referente a la cuestión que nos ocupa, sobre todo en lo que atañe a la validez incondicional de la palabra de Jesús y también en el hecho de que esa palabra de Jesús no ha de ser defendida como una ley rígida sino como una promesa de salvación. Una consecuencia como la que hemos mencionado anteriormente estaría en contradicción con estos datos. A la vez concedería a la Iglesia un poder que estaría en franca oposición con lo que constituye la misma naturaleza del poder eclesial que no es otra que la de ser un servicio al Evangelio. Por eso el Concilio de Trento siguió otra vía a fin de adecuarse a los datos tan diferenciados de la tradición.

2.3. Doctrina del Concilio de Trento

La doctrina obligatoria de la Iglesia en lo relativo al tema de la indisolubilidad del matrimonio fue formulada sobre todo por el Concilio de Trento (1545-1563)⁸⁴. La había precedido ya la decisión del concilio de la unión, de Florencia (1439-1445)⁸⁵. El motivo para volver sobre esta cuestión lo había suministrado la crítica de Martín Lutero a la doctrina y a la praxis de la Iglesia católica⁸⁶.

La crítica de Lutero se dirige contra lo que él llama la arrogancia de la Iglesia de Roma de reclamar para sí cualquier género de competencia en temas matrimoniales. Para él, ni el permiso ni la prohibición de separación son cosa de la Iglesia. Lutero mantuvo la indisolubilidad del matrimonio. Pero siguiendo Mt 5,32 para el caso de adulterio y 1 Cor 7,15 en el sentido analógico de que un cónyuge actúe de una manera tan pagana que le sea al otro infiel y lo abandone para siempre, reconocía a la parte inocente la libertad para contraer un nuevo matrimonio. A la práctica contrapuesta de la Iglesia católica la calificó de tiránica y de atentatoria contra la libertad del Evangelio. Lo que estaba en juego en la crítica de Lutero no era únicamente la cuestión aislada de la indisolubilidad sino la relación de principio entre Evangelio e Iglesia, la recta comprensión de la libertad cristiana y la cuestión, tan íntimamente ligada con las dos anteriores, de la sacramentalidad del matrimonio.

La respuesta del Concilio de Trento no resultaba sencilla. El Concilio debía, por una parte, rechazar el ataque de principio que Lutero dirigía contra la concepción de la Iglesia católica; por otra parte, también en Trento se estaba al corriente de la problemática que planteaban las cláusulas sobre el adulterio dentro del Evangelio de Mateo y se conocía igualmente la actitud de indulgencia expresada en los numerosos textos de los Santos Padres. La condena de un Santo Padre era algo en lo que, por supuesto, no se podía ni pensar. Por otra parte, teólogos conciliares de tanto renombre como Cayetano y Ambrosio Catarino defendían una interpretación amplia de las cláusulas de Mateo. A esto se añadía la dificultad práctica de que en las islas del Mediterráneo dominadas por Venecia existía una especie de unidad eclesial entre la jerarquía latina y la población ortodoxa junto con sus sacerdotes, dentro de la cual, en los casos de separación y nuevo matrimonio, se procedía conforme a la praxis ortodoxa. Los venecianos, aunque no fuese más que por motivos políticos, tenían un enorme interés en que nada cambiase de aquella situación. Por consiguiente, lo mismo que en otras muchas cuestiones, el Concilio debió proceder de tal modo que se rechazaran con toda claridad los errores en cuestión, pero sin reducir el marco de libertad dentro de la Iglesia y dentro de la teología.

El decreto elaborado en la sesión 24, del 11 de noviembre de 1563, estuvo precedido de prolongados debates. En el proemio del texto definitivo se habla, en primer término, de la indisolubilidad del matrimonio haciendo referencia al Antiguo y al Nuevo Testamento. Después se trata en diversos cánones el tema de la competencia de la Iglesia

en lo tocante a la elaboración de un ordenamiento jurídico del matrimonio. De particular importancia es el canon 7:

«Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y de los apóstoles, no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro: sea anatema»⁸⁷.

Si interpretamos esta formulación tan complicada dentro del contexto antes aludido deduciremos lo siguiente:

1. La indisolubilidad del matrimonio forma parte del contenido obligatorio testimoniado por la Escritura.
2. El matrimonio no es únicamente asunto de la libertad «privada» cristiana del individuo; en cuanto sacramento constituye, a la vez, una magnitud eclesial. Por eso la Iglesia tiene derecho a establecer un ordenamiento del mismo, acorde con el Evangelio.
3. La doctrina y la praxis tradicionales y vigentes, según las cuales no es posible la separación, ni un segundo matrimonio en caso de adulterio, no son erróneas sino acordes con el Evangelio.

Con este «acordes» se quiere indicar que no se trata, en este caso, de un tema de disciplina eclesial, sino de una doctrina y de una praxis inspiradas en el Evangelio y por consiguiente obligatorias, aun cuando, en conformidad con el uso lingüístico de la época, no se trata de un dogma absolutamente obligatorio en el sentido actual de la palabra, sino de una doctrina y de una praxis conminativas en un sentido amplio y basadas en la revelación. Por otra parte, es muy importante constatar que en el texto conciliar no se habla de una identidad entre el Evangelio y la doctrina y la praxis eclesiales. Con esa fórmula más abierta se pretendía evitar una condena tanto de la doctrina de numerosos Padres de la Iglesia como de la praxis de las Iglesias orientales.

Con todo ello queda patente que el Concilio enseña con toda claridad la indisolubilidad del matrimonio, pero que no pretendía recapitular sistemáticamente la totalidad de la tradición eclesial ni suministrar una doctrina acabada acerca de la indisolubilidad del matrimonio. Intentaba únicamente pronunciarse a propósito de la controversia católico-luterana de la época, dejando abierto el debate interno. Por eso mismo, nuestros problemas pastorales actuales no están ya prejuzgados en todos sus aspectos por el Concilio de Trento. El Concilio nos suministra una serie de puntos de vista esenciales y autorizados en orden a su solución. Pero la decisión tridentina no

exime a la Iglesia del deber de descubrir, dentro de las situaciones históricas cambiantes, ordenamientos acordes con el Evangelio.

3. Problemas pastorales actuales

Es curioso que en el pasado siempre se haya planteado el problema del divorcio con ocasión del tránsito de la Iglesia a un nuevo medio cultural o a una nueva época: en los casos de Mateo y Pablo, con el paso de las comunidades judeocristianas a las procedentes del paganismo; en los de Orígenes y Basilio, con ocasión del tránsito de la gran Iglesia a la Iglesia nacional; en la temprana Edad Media, con la transición del mundo de la antigüedad tardía al germánico; y en el siglo XVI, con motivo del avance misionero que, partiendo del espacio cultural de Occidente, se adentró en los continentes asiático y americano.

Hoy la Iglesia se halla en una situación de transición bastante similar. En palabras del Concilio Vaticano II, la humanidad se encuentra hoy en el umbral de una nueva era, menos estática que dinámica y orientada históricamente⁸⁸, cuya gran movilidad conlleva también una mayor inestabilidad en los matrimonios. El matrimonio ha perdido casi todas sus apoyaturas sociales. El derecho civil, cuyo influjo sobre la conciencia ética no debe ser minusvalorado, reconoce motivos de separación relativamente amplios y la mentalidad generalizada de la sociedad se comporta, ante el fenómeno de una separación matrimonial con un subsiguiente matrimonio civil, no ya únicamente con tolerancia sino con indiferencia y hasta con benévola comprensión. En esta situación es comprensible que muchos divorciados que se han vuelto a casar civilmente, lo hagan como algo más o menos obvio e incluso lleguen a percibirlo como un derecho que les compete. No pocos de estos divorciados y vueltos a casar civilmente experimentaron su primer matrimonio como una desgracia y solo en el segundo han accedido a una situación de felicidad humana. Otros, por el contrario, sufren por su situación; son conscientes de estar en contradicción con el ordenamiento divino pero no ven posibilidad real de cambiar esa situación, sobre todo cuando de su segundo matrimonio civil se han seguido toda una serie de deberes morales (por ejemplo, los hijos). Precisamente estos son los que precisan en mayor medida de una ayuda pastoral en su difícil situación.

Tenemos, sin duda, aquí un problema pastoral de primer orden que hasta el momento no ha tenido una solución adecuada y satisfactoria para todas las partes⁸⁹. Tampoco vamos a pretender dar esa solución en las líneas que siguen. Pero habrá que hacer referencia a tres puntos de vista fundamentales que se han de tener en cuenta en orden a esa solución.

El primer punto de vista no puede ser otro que el de la fidelidad incondicional a la palabra de Jesús. Y esto vale no solo para los cónyuges sino también para el ordenamiento jurídico y la praxis pastoral de la Iglesia. Por consiguiente, la Iglesia no puede construir todo un derecho casuístico de excepciones a la palabra de Jesús. No dispone de dos posibilidades sino únicamente de una, la de la fidelidad incondicional. Tampoco puede hacer de su confesión de indisolubilidad una mera confesión de boca,

vaciada luego de contenido por la praxis. Por eso no podrá reconocer un segundo matrimonio contraído civilmente en vida del primer cónyuge, como igual en rango al primero, ni considerarlo sacramento de la nueva alianza. Si lo hiciese así, el obrar de la Iglesia perdería su carácter de signo y dejaría de suministrar a los hombres el servicio que les debe en la situación actual. Pues, en la práctica, la Iglesia es hoy la única instancia de relevancia social que se erige con autoridad moral en abogada de la fidelidad matrimonial y simultáneamente en abogada de los hijos surgidos de un matrimonio en peligro de disolución. El derecho que salvaguarda la indisolubilidad del matrimonio es, en cuanto tal, un «derecho de gracia». Por ello debería dejarse, de una vez por todas, de contraponer superficialmente derecho y misericordia.

El segundo punto de vista, más bien antropológico, no está en contradicción con el teológico arriba citado, sino en íntima conexión con él. Jesús proclama, al fin y al cabo, al Dios de los seres humanos; por tanto, también sus palabras acerca de la indisolubilidad del matrimonio constituyen una promesa salvífica y no una ley que mata. Esas palabras obligan a la Iglesia a cuidar de todos los matrimonios existentes, tanto de los que están sanos como de los que corren peligro; a todos ellos la Iglesia ha de ofrecerles su apoyo por medio de su ordenamiento jurídico. Pues si el derecho eclesial ha de ser un derecho de gracia conforme al espíritu de Jesús, la Iglesia habrá de estar constantemente preguntándole a su ordenamiento jurídico si se adecua también a las dificultosas y complejas situaciones humanas, o si, de forma inmisericorde, hiere y rechaza aun a aquellas personas que están en lo más hondo dispuestas a una conversión y reconciliación, y hacen todo lo humanamente posible dentro de su peculiar situación, en lugar de ayudarlas eficazmente de un modo humano y cristiano. A menudo sería ya suficiente que un derecho eclesial renovado permitiera una declaración de nulidad en todos aquellos casos en los que, según los conocimientos psicológicos actuales, no ha habido en el momento de la celebración del matrimonio un acto personal plenamente válido, sencillamente porque no se daba en concreto la madurez humana necesaria para emitirlo. Pero ciertamente no sería honrado pensar que se puede salir del paso solamente a base de ampliar los motivos de anulación del matrimonio. No podremos, por consiguiente, dejar de plantear también la pregunta acerca del juicio humano y cristiano que merece un segundo matrimonio contraído después de un primero sacramental y válido según un criterio humano. Aun entonces habrá sin duda que hacer justicia a la situación humana concreta. Conforme a las reglas de la teología moral tradicional, ya había que tener en cuenta la situación concreta (*circumstantiae*) cuando se emitía un juicio sobre la cualidad moral de una acción. Entre esas circunstancias habrá que tener en cuenta, del mismo modo, la mentalidad actualmente dominante en la sociedad. Esto no implica que se la considere objetiva o que se la justifique sin más, sino que hay que proceder con mucha prudencia cuando se juzga la culpabilidad subjetiva de una persona que actúa conforme a esa mentalidad. La pastoral pormenorizada no puede abordar a la persona únicamente desde un punto de vista de principios, sino que ha de contemplar al hombre concreto en situación, sin perder de vista, al mismo tiempo, el bien de la

totalidad; y esa tensión entre los dos puntos de vista habrá que soportarla constantemente.

El tercer punto de vista, y el más discutido, toca la cuestión de cómo valorar teológicamente un segundo matrimonio contraído civilmente en vida del primer cónyuge. A la luz de la Escritura y de la tradición podemos decir con seguridad lo siguiente: sea cual fuere la situación de culpabilidad subjetiva, desde un punto de vista objetivo ese segundo matrimonio está en contradicción con el orden instituido por Dios. El primer matrimonio ha quedado permanentemente instaurado en la historia de una persona. Un caso de adulterio podrá destrozarlo humanamente, pero no puede anularlo. Esa es la razón por la que un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge no puede ser equiparado al primero ni valer como reflejo sacramental de la Nueva Alianza. Pero ¿no va a suponer por ello absolutamente nada ni en el terreno antropológico, ni en el teológico? Como aproximación a una respuesta a esta cuestión se puede indicar que también el derecho canónico actualmente en vigor reconoce una cierta gradación en las formas de realización del matrimonio. De otro modo, no serían posibles ni la forma jurídica de convalidación ulterior de un matrimonio con efectos jurídicos retroactivos (*sanatio in radice*)⁹⁰, ni la posible disolubilidad, en principio, de un matrimonio válidamente contraído pero no consumado físicamente (*matrimonium ratum non consummatum*)⁹¹. Finalmente, hagamos también alusión al hecho de que tampoco el derecho canónico califica de concubinato ni cosa parecida al segundo matrimonio contraído civilmente⁹²; más bien lo que hace es reconocer la presencia de una auténtica voluntad de desposarse. Un matrimonio civil de ese género implica toda una serie de valores humanos fundamentales (amistad, amor, fidelidad, deber del cuidado mutuo, etc.)⁹³, que en no raros casos están inspirados en una actitud creyente cristiana. Allí donde se haga presente esa fe que se hace eficaz en el amor y se manifiesta en la penitencia realizada por la culpa que se haya tenido en el rompimiento del primer matrimonio, se puede decir que ese matrimonio comparte también la dimensión espiritual de la vida eclesial. La Iglesia es, en cuanto sacramento uno y universal de salvación, también simultáneamente la Iglesia de los pecadores; como tal posee diversos grados de realización, siendo su forma suprema los siete sacramentos (cf. *infra*, cap. 4).

Tal vez sea más fácil expresar la respuesta con la ayuda de una comparación. Un matrimonio roto no queda por ello anulado; sigue existiendo a la manera de una ruina. Por eso es imposible poner en su lugar un segundo matrimonio equivalente al primero. Y, sin embargo, en muchos casos, es posible y aun necesario, si las personas desean sobrevivir, el tener que procurarse un techo o un refugio de emergencia. Esta imagen parece estar de acuerdo con el modo de obrar de Dios en la historia salvífica. A menudo Dios escribe recto con líneas torcidas. Desde este punto de vista desarrolló la Iglesia antigua su orden penitencial: tras el naufragio del pecado, Dios no permite que perezcamos, pero tampoco nos deja transbordar tranquilamente a un nuevo y cómodo barco; lo que hace más bien es ofrecernos la tabla de salvación de la penitencia a fin de que podamos salvar nuestra vida⁹⁴.

Por decirlo con una nueva imagen: la culpa produce una herida que no desaparece sin más, pero las heridas pueden cicatrizar⁹⁵. Esas cicatrices son marcas permanentes que de tiempo en tiempo pueden volver a doler; pero permiten un modo de pervivencia que, a pesar de todos sus inconvenientes, puede llegar a plenificar humanamente y aun a hacer madurar humanamente por el dolor. De modo que se van delineando dos posibilidades diferentes: por una parte, la de defender con toda decisión la realidad permanente del primer matrimonio, es decir, la subsistencia del vínculo matrimonial y, por otra, la de reconocer los valores humanos y cristianos de un segundo matrimonio contraído civilmente cuando las personas implicadas en él están dispuestas a la conversión y a la reconciliación, y hacen todo lo humanamente posible dentro de su situación.

Las consecuencias pastorales que se deducen de estos tres puntos de vista no pueden ser elaboradas aquí por extenso, Sin embargo, cobra una relevancia teológica fundamental la cuestión actualmente tan discutida de la concesión del acceso a los sacramentos de los divorciados que se han vuelto a casar⁹⁶. Dado que la participación en los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía constituye el signo de la plena pertenencia a la comunidad eclesial visible, este problema no lo podrán solventar ni un teólogo ni un pastoralista por su propia cuenta. Está en juego una cuestión fundamental del ordenamiento jurídico eclesial que habrá de quedar regulada con la intervención de la jerarquía. Por ello tampoco se puede dejar la decisión a expensas de la conciencia personal de los cónyuges interesados en el problema. Se hacen necesarias unas regulaciones jurídicas y unas orientaciones pastorales claras, inequívocas, reconocidas públicamente y en cierto modo comprensibles para cualquiera.

Según la reglamentación oficial actualmente en vigor, no está permitido el acceso a los sacramentos de los divorciados que se han vuelto a casar civilmente fuera del caso de peligro de muerte o a menos que hayan hecho la promesa de convivir como «hermano y hermana». Se aduce como motivación de esta medida el que un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge está en abierta contradicción con las palabras de Jesús y, por consiguiente, plantea un caso de escándalo público; y que, por otra parte, únicamente el matrimonio sacramental constituye el lugar legítimo de las relaciones sexuales. En consecuencia, la Iglesia no podría avalar oficialmente la existencia de esos segundos matrimonios con la concesión del acceso a los sacramentos sin pérdida de su propia credibilidad. Ese oscurecimiento de su carácter de signo implicaría simultáneamente la debilitación del apoyo que la Iglesia debe suministrar tanto a los matrimonios sanos como a los que corren peligro. Pero esto no quiere ni mucho menos decir que los cristianos que vivan un segundo matrimonio contraído civilmente hayan de ser «tachados» tanto en el nivel religioso como en el eclesial. Aun cuando les esté vedada la plena participación eucarística, les quedan todavía muchas posibilidades de participación en la vida religiosa y eclesial. En la práctica les corresponde a esos cristianos el status que tenían los penitentes de la Iglesia antigua, a quienes les estaba permitida la

participación en la liturgia de la palabra y en la oración de la Iglesia y hacia los que se dirijan las plegarias y la dedicación fraterna de la comunidad.

No pocos pastoralistas y teólogos, entre los que se cuenta el autor, opinan que las disposiciones canónicas en vigor no ofrecen, en la situación presente, un instrumental adecuado de cura pastoral⁹⁷. Por lo general, no es que lleguen hasta el punto de propiciar una ceremonia litúrgica de bendición del segundo matrimonio y a equipararla al primer matrimonio como si se tratase de una celebración sacramental. Eso no sería conciliable con la tradición eclesial. La línea más moderada busca, por tanto, un intento de solución análogo al de la «tolerancia» e «indulgencia» de muchos testimonios de la Iglesia antigua, análogo (por consiguiente, no idéntico) al de la praxis de la Iglesia oriental que no fue formalmente rechazada por el Concilio de Trento, una solución, por tanto, que venga a suponer una especie de orden penitencial.

El Dios proclamado por Jesucristo deja abierta una posibilidad de salvación para todo ser humano, también y precisamente para el pecador. A esa manera de proceder de Dios debería adecuarse el modo de obrar de la Iglesia. En consecuencia, y según esa opinión, sería posible un acceso a los sacramentos bajo las tres condiciones siguientes:

1. Si existe arrepentimiento de la culpa cometida y se ha intentado reparar en la medida de las propias fuerzas.
2. Si se ha hecho todo lo humanamente posible por lograr una reconciliación con el primer cónyuge.
3. Si el segundo matrimonio ha llegado a constituir un lazo que impone tales obligaciones morales que no podría ser disuelto sin incurrir en una nueva injusticia.

Con semejante procedimiento, este intento de solución cree poder hacer justicia tanto a las palabras de Jesús como a la complejidad de situaciones humanas muy graves, a la vez que a los valores humanos y cristianos que puede suponer un segundo matrimonio contraído civilmente. Una pastoral prudente y responsable, capaz de hacer patente que todos necesitamos de la conversión y reconciliación y que nadie puede alegar motivos para señalar a otro con el dedo, podría evitar que esta nueva praxis eclesial llegue a producir escándalo o dé pábulo al indiferentismo; simultáneamente podría y debería conducir a una profundización del espíritu de conversión y reconciliación dentro de las comunidades.

Estas reflexiones teológicas no pueden establecer normas de actuación para la praxis pastoral. Pero, supuesta la situación pastoral actual, pueden ser necesarias en cuanto aportación de los teólogos, y ciertamente posibles habida cuenta de la situación teológica. Pues desde el punto de vista teológico, se trata de una cuestión todavía no decidida doctrinalmente sino a la espera de una discreción espiritual por parte del magisterio eclesiástico. Por otra parte, esa decisión solo podrá ser tomada en conformidad con la Iglesia universal. En su elaboración han de desempeñar un papel

decisivo dos puntos de vista fundamentales: la renovación y profundización de la conciencia de los valores humanos y cristianos de la fidelidad absoluta dentro del matrimonio, y la renovación y profundización de la mentalidad y ordenamiento penitencial dentro de la Iglesia. En ambos aspectos, de lo que se trata es de la fidelidad de Dios que sustenta, santifica y confiere obligatoriedad a la fidelidad humana, pero que a la vez se mantiene fiel también con quien no ha sido fiel, dejándole abierta la posibilidad de salvación por el camino de la conversión. De esa fidelidad única que constituye la salvación de todos los seres humanos es de la que la Iglesia ha de dar testimonio superando el rigorismo y el laxismo; solo de ese modo estará a la altura de la palabra de Jesús y de la praxis ejercida por él.

CAPÍTULO 4:
**El matrimonio cristiano
en la sociedad moderna**

1. Relación entre el matrimonio sacramental y el matrimonio civil

A lo largo de la historia cultural de la humanidad, el matrimonio ha supuesto siempre una realidad de múltiples planos en la que el derecho divino y el humano, las relaciones personales y las objetivas, elementos privados y públicos han contribuido a configurar un todo lleno de tensiones⁹⁸. Mientras la sociedad en su conjunto estuvo bajo el influjo de los valores religiosos, esos elementos tan dispares se mantuvieron más o menos unidos tanto en el nivel jurídico como en el nivel de conciencia. La secularización de la Edad Moderna y el matrimonio civil por ella posibilitado crearon una situación radicalmente nueva cuyas consecuencias, por lo que atañe a la concepción de la sacramentalidad del matrimonio, solo hoy se pueden percibir con toda claridad⁹⁹.

Pero solo se comprenderá esta situación si se cae en la cuenta de que (sorpresivamente, a primera vista) tiene una de sus raíces en la doctrina medieval de la sacramentalidad del matrimonio y particularmente en la teoría canónica según la cual solo el consenso matrimonial de los esposos posee la fuerza constitutiva del matrimonio como tal. En función de esas dos doctrinas, el matrimonio se emancipó de su integración en el sistema sacral de la casta. Bien es verdad que la personalización del matrimonio, operada por la teoría del consenso, condujo, en un primer momento, al abuso de los matrimonios clandestinos, es decir, de aquellos matrimonios carentes de forma pública y basados exclusivamente en la promesa mutua. A ellos pretendía oponerse el decreto tridentino *Tametsi* (1563) introduciendo la obligatoriedad eclesial de la forma. Esto, a su vez, llevó a una «eclesiastificación» de la celebración del matrimonio, sin paralelo en la tradición de la Iglesia antigua ni en la de la Iglesia medieval. Pero la alternativa propiamente tal aparecería con el surgir del Estado moderno secularizado y con el matrimonio civil obligatorio que él introdujo. Para los católicos que seguían ligados al deber eclesial de la forma, esto vino a suponer una especie de contrato matrimonial por partida doble. En adelante la relación entre matrimonio civil y matrimonio sacramental sería siempre un problema.

Una solución inaceptable para la concepción católica del matrimonio fue la intentada durante el período de absolutismo estatal del galicanismo francés y la pretendida durante el josefinismo austríaco¹⁰⁰. El contrato matrimonial, en cuanto materia de derecho civil, quedaba supeditado a la competencia exclusiva del Estado; de competencia de la Iglesia sería únicamente el sacramento, entendido entonces como una bendición de los esposos.

Algunos teólogos de la corte veían en el contrato matrimonial un mero requisito previo para el sacramento, considerando que el signo sacramental venía dado por la

bendición del sacerdote. De acuerdo con esa concepción, el sacramento sobreviene al contrato matrimonial como algo adicional; con ello se suprime la unidad de los órdenes creatural y salvífico, fundamental para la sacramentalidad del matrimonio. Con toda razón diversas declaraciones papales rechazaron semejantes teorías¹⁰¹. Por ello el derecho eclesial determina que no puede haber contrato matrimonial válido entre bautizados que no sea *eo ipso* sacramento¹⁰². Esta posición provocó que la Iglesia rechazase tanto el matrimonio civil obligatorio como el facultativo entre cristianos bautizados¹⁰³.

Sería simplista sospechar que tras ese rechazo únicamente estaba el miedo a perder influjo social. A él subyace más bien una auténtica intención pastoral, ya que el matrimonio civil obligatorio llevaría con facilidad a la opinión de que el contrato matrimonial es un asunto exclusivamente secular, en tanto que los desposorios en la Iglesia no son sino una ulterior bendición de la que en principio se podría prescindir. La llamada tesis de identidad pretende defender la sacramentalidad del matrimonio a fin de que no degenera en una piadosa superestructura añadida al matrimonio propiamente tal. En cambio, el matrimonio civil, nacido de la secularización, puede fácilmente conducir a una secularización de la misma concepción del matrimonio.

A pesar de tantas intenciones justificadas e inalienables como se escondían tras la actitud crítica de la Iglesia católica frente al matrimonio civil obligatorio, uno puede hoy preguntarse si con el tiempo muchos de sus argumentos no resultan anacrónicos. Esto sucede sobre todo cuando la relación entre la Iglesia y el Estado no se concibe ya como una contraposición hostil ni como yuxtaposición indiferente, sino como colaboración paritaria. Esta visión de las cosas coincide con la idea de la autonomía de las realidades terrenas puesta de relieve por el Concilio Vaticano II¹⁰⁴. Al enunciarla, el Concilio subraya expresamente que semejante toma de conciencia no es solo el fruto de una forma de pensamiento actual sino que procede de la misma naturaleza de la creación. De hecho, es cierto que solo la disolución del orden unitario de la Edad Media ha permitido acceder a un reconocimiento más claro de esta verdad.

La cuestión consiste en preguntarse qué consecuencias prácticas comporta en orden a la valoración del matrimonio civil. Ya Tomás de Aquino destacaba expresamente la dignidad (*honestas*) inherente al matrimonio, en razón de los valores humanos que conlleva (amistad, amor, fidelidad, mutua dedicación, etc.) y no únicamente en virtud de su sacramentalidad¹⁰⁵. Por consiguiente, habrá que entender la identidad existente entre el contrato matrimonial y el sacramento del matrimonio como una unidad tensa y diferenciada en sí misma. Como es sabido, ya desde el mero punto de vista filosófico, cualquier afirmación de identidad que pretenda ser algo más que una tautología presupone una cierta diferencia. Esto es verdad sobre todo cuando de lo que se trata es de la unidad entre los órdenes creatural y salvífico. Afirmar a este respecto una identidad sin diferencias sería sencillamente herético. Por eso hay que formular la relación entre la

realidad creada y la realidad salvífica dentro del matrimonio de un modo análogo al principio cristológico, como algo «sin mezcla y sin separación».

Si se toman en serio estas reflexiones, ya no hay por qué concebir la relación entre el matrimonio civil y el eclesial como una oposición o como yuxtaposición indiferente. Lo mismo en su diversidad que en su mutua ordenación, el matrimonio civil y el sacramental pueden dar expresión, de una manera acorde con las circunstancias actuales, a la pluridimensionalidad del compromiso matrimonial único¹⁰⁶. El mismo derecho canónico vigente reconoce como competencia del Estado el ordenamiento de los efectos jurídicos civiles del matrimonio (derechos relativos al nombre, los bienes, la herencia, etc.)¹⁰⁷. No puede ser de interés para la Iglesia el sobrecargarse, ni tan siquiera indirectamente, con semejantes cuestiones a través de un matrimonio civil facultativo. De manera semejante, tampoco el Estado moderno, neutral en su cosmovisión (por más que reconozca determinados valores fundamentales cristianos), puede suministrar un contenido material suficiente al matrimonio; lo único que puede hacer es salvaguardarlo y fijar las formalidades jurídicas precisas para su validez civil. En este punto es donde interviene la diaconía social de la Iglesia. Comprendido de este modo, el servicio de la Iglesia no se reduce a un «service» adicional, sino que contribuye a poner de relieve una dimensión esencial del matrimonio de acuerdo con la concepción cristiana; una dimensión tan trascendental que sin ella no sería plenamente válido un matrimonio entre cristianos. Los matrimonios civil y sacramental constituyen, desde este punto de vista, un todo continuo que para el cristiano únicamente alcanza su compleción interna mediante la forma eclesial prescrita y por ello solo entonces puede ser reconocido como canónicamente válido y como sacramento.

En teoría, también hoy podría la Iglesia volver a un estado de cosas semejante al anterior al decreto tridentino *Tametsi* y posibilitar a sus miembros de manera facultativa tanto un matrimonio civil, reconocido posteriormente como válido y sacramental, como la ceremonia eclesial. Sin embargo, motivos de prudencia pastoral abogan en contra de esa solución propuesta ya por numerosos autores. Pues un matrimonio civil en una sociedad secularizada no es lo mismo que la celebración del matrimonio en aquella sociedad anterior a la Ilustración que se concebía a sí misma, y por principio, como una sociedad religiosa. Fue Lutero quien propuso a este respecto con excesiva naturalidad una concepción premoderna del Estado. Pero el Estado ideológicamente neutral no puede conferir al matrimonio un sentido interno. En consecuencia, la celebración civil del matrimonio conduciría necesariamente a su secularización y a vaciarlo en gran medida de sentido o, en todo caso, convertiría esa donación de sentido del matrimonio en un asunto exclusivamente relegado a la esfera privada de los contrayentes. Pero eso contradice tanto la concepción cristiana del matrimonio como asunto público, cuanto la función de servicio que la Iglesia ha de cumplir con los cónyuges. Por eso, si bien hoy se ha de tender a establecer la relación espontánea, libre ya de la estrecha mentalidad típica de la etapa de la Kulturkampf, en lo referente al matrimonio civil y sus valores humanos, no por eso ha de dejar de considerarse la celebración litúrgica como un signo público

muy importante de la fe por el que los esposos se confiesan dispuestos a iniciar su vida matrimonial «en el Señor».

2. El matrimonio como sacramento de la fe

De esa mentalidad secularizada presente en nuestra sociedad se deducen, para la pastoral matrimonial, toda una serie de problemas, nuevos en parte, de entre los que aquí solo vamos a poder aludir a unos pocos. El problema fundamental consiste en cómo hacer concretamente comprensible y concretamente traducible a la praxis eclesial en las circunstancias actuales esta visión del matrimonio procedente de la fe cristiana. Lo mismo que los demás sacramentos, también el matrimonio es un sacramento de la fe. En consecuencia, solo puede ser celebrado como sacramento a partir de la fe y, en mayor medida aún, solo podrá ser vivido cristianamente desde la fe. Pero en nuestra situación actual cada vez se puede dar menos por supuesta una actitud semejante de fe viva.

Un primer problema muy concreto lo plantea el hecho de la existencia de católicos bautizados pero no practicantes, los llamados cristianos de partida de bautismo, para los que nada dice la celebración del matrimonio por la Iglesia y que, en consecuencia, se casan solo civilmente. ¿Qué valor hay que conceder a esos matrimonios? Es cierto que desde el punto de vista canónico no serán matrimonios válidos, pero ¿es seguro que tampoco sean nada desde el punto de vista humano y cristiano?

Para dar una respuesta a esta pregunta habrá que recordar que, de acuerdo con el derecho canónico en vigor, un matrimonio contraído exclusivamente por lo civil puede llegar a ser reconocido como válido canónicamente con efectos retroactivos por el procedimiento de sanarlo en la «raíz» (*sanatio in radice*) basándose en la existencia de una voluntad de contraer matrimonio¹⁰⁸. Se reconoce, por tanto, la presencia de una voluntad humana de contraer matrimonio, lo cual diferencia con toda claridad el matrimonio contraído civilmente del mero concubinato.

Es cierto que resulta difícilmente conciliable con este procedimiento otra disposición según la cual, después del divorcio o separación de uno de esos matrimonios civiles, cualquiera de los dos cónyuges puede sin dificultades jurídicas contraer un nuevo matrimonio por la Iglesia. El abismo que se abre aquí entre el derecho y la moral supone para muchos, tanto cristianos como no cristianos, un grave escándalo. Con toda razón exigen que la Iglesia defienda en el terreno de su derecho los valores humanos inherentes a un matrimonio celebrado civilmente. Aun cuando no pueda reconocer como canónicamente válido un matrimonio de ese género, debería procurar que nadie acceda dentro de la Iglesia a un derecho como es el de la celebración sacramental y eclesial de un nuevo matrimonio mediante una injusticia como podría ser la disolución culpable de su unión anterior. Habría que pensar, por tanto, si en un caso semejante y de manera análoga a lo que ocurre con el impedimento del «crimen», según el cual nadie que haya cometido asesinato en la persona del primer cónyuge puede contraer un nuevo

matrimonio¹⁰⁹, no se podría instituir este otro impedimento «moderno». Con ello la Iglesia se presentaría también en este terreno como la abogada del ser humano¹¹⁰.

Pero aún podemos dar un paso más. Supuesto que toda la realidad ha sido creada en Jesucristo y supuesto que Dios quiere la salvación de todos los seres humanos en él, Jesucristo es la cabeza de todos los hombres de tal modo que la gracia de Dios se le ofrece por medio de Jesús al hombre en cualquier situación humana. La Iglesia, en cuanto sacramento universal de salvación, implica, por consiguiente, diversos grados de realización que van desde el «incrédulo de buena fe» hasta el cristiano católico en estado de gracia santificante¹¹¹. Por ello cualquier voluntad humana de contraer matrimonio constituye de por sí una realización incompleta del misterio de Cristo y de la Iglesia, que tiende a desarrollar de manera cada vez más adecuada su interior entelequia religiosa y cristiana. Esto puede cobrar una particular relevancia en aquellos casos en los que, por el motivo que sea, no es posible un matrimonio eclesial y sacramental, existiendo, sin embargo, una voluntad de contraerlo, no ya únicamente humana sino también cristiana (por ejemplo, en la situación de los divorciados que se vuelven a casar). Estos podrán confiar en que Dios les concede la gracia necesaria para cumplir sus obligaciones y en que su unión, en razón de la fe, que tal vez haya de manifestarse en la penitencia por la culpa que se haya tenido en el fracaso del primer matrimonio, participa en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Todavía se nos plantea otro problema pastoral: ¿y qué sucede cuando uno de esos «cristianos de partida de bautismo», por guardar las apariencias sociales o en razón de una mayor solemnidad, se acerca a contraer matrimonio por la Iglesia sin creer en su sentido interno? ¿Se le podrá en ese caso aconsejar, de modo análogo a como se difiere el bautismo, un retraso en la boda, es decir, se le podrá disuadir de que lo celebre por la Iglesia proponiéndole el mero matrimonio civil? ¿Puede un párroco en un caso extremo llegar a denegar el matrimonio sacramental? El problema nos lleva a plantear la cuestión de la relación razonable que ha de existir entre fe y sacramento, cuestión particularmente urgente en nuestra sociedad secularizada.

La teología católica parte tradicionalmente de la identidad entre matrimonio canónicamente válido y matrimonio sacramental. De acuerdo con ella, cualquier matrimonio canónicamente válido es *eo ipso* también un matrimonio sacramental. En contra de esta tesis de identidad se objeta a menudo, últimamente, que se trata de un «automatismo», cuando no de una concepción mágica de los sacramentos. Pero esa objeción supone una comprensión errónea de la doctrina católica de los sacramentos. La doctrina sacramental católica rechaza por principio un sacramento automático y un sacramento sin fe. Lo que hace es distinguir en todos los sacramentos entre una validez objetiva en razón de su realización «objetiva» (*ex opere operato*) y la fecundidad de la gracia que presupone la disposición subjetiva (*opus operantis*). Elemento integrante de la realización «objetiva» es la presencia al menos de un mínimo de intención tanto por parte del que administra como por parte de quien recibe el sacramento¹¹². Dado que son

los esposos los que se administran mutuamente el sacramento y que, por consiguiente, son a la vez administradores y receptores, deberán poseer, como momento integrante de su consentimiento, la intención de casarse «en el Señor». En caso contrario no habría ni matrimonio canónicamente válido ni matrimonio sacramental.

¿Y en qué consiste más en concreto esa intención? Conforme a la doctrina tradicional¹¹³, esa intención no tiene por qué ser actual, o lo que es lo mismo, no tiene por qué darse conscientemente en ese instante; basta con que esté virtualmente presente. No tiene, claro está, que orientarse únicamente a realizar la acción exterior con sus circunstancias acostumbradas (lugar, tiempo, vestido, etc.); pero tampoco tiene que tratarse de una intención especial y refleja, es decir, no tiene por qué referirse expresamente a la administración del sacramento, a su finalidad y a sus efectos. Basta con la intención general y directa de hacer lo que los cristianos pretenden con ese rito. Aplicándolo al sacramento del matrimonio, esto quiere decir que los cónyuges no necesitan tener la intención, en el momento de contraer matrimonio, de administrar o recibir un sacramento de la Iglesia católica. Es suficiente que tengan la intención de casarse al modo de los cristianos. Esa voluntad de contraer matrimonio implica la intención de recibir el sacramento del matrimonio mientras no se la niegue expresamente¹¹⁴.

Esto constituye, sin duda, una definición minimalista y por supuesto no refleja el ideal de fe e intencionalidad exigido en el matrimonio. Pero aun en esta definición minimalista no existe matrimonio válido y sacramental sin por lo menos un mínimo de fe. La consecuencia que se sigue de esta constatación es doble:

1. La Iglesia, a través de su mensaje y en particular mediante la preparación para el matrimonio y la predicación con motivo de las bodas, debe hacer cuanto esté en su mano por difundir una interpretación del sacramento del matrimonio basada en la fe. Al hacerlo no debe contentarse con el mínimo necesario para la validez, aunque no fuera más que por garantizar la eficacia salvífica del sacramento, sino que debe tender a una mayor profundización de la comprensión cristiana del matrimonio.
2. A aquellos esposos que, a pesar de todos los esfuerzos pastorales, no acepten de forma expresa las condiciones mínimas aludidas, habrá que aconsejarles que difieran el matrimonio por la Iglesia de modo análogo a como se aconseja, en otros casos, diferir el bautismo. Es obvio que esto solo se dará en algún caso extremo; por lo general habrá que presuponer, mientras no se demuestre lo contrario, que quien desea el matrimonio por la Iglesia dispone también de la correspondiente intencionalidad. Además, solo se podrá aplicar ese retraso en la celebración del matrimonio tras un esfuerzo pastoral muy intensivo. De todos modos, si se diese el caso de tener que emplear este medio y hacer que los esposos no contraigan un matrimonio eclesialmente válido, por más que honorable en cuanto a sus valores humanos, no se les hace por ello injusticia alguna, sobre todo en una sociedad tan

ampliamente secularizada y tolerante como la nuestra. Se tratará más bien de una obligación de autenticidad.

Para concluir, no nos queda más que hacer una leve referencia a las consecuencias pastorales de estas reflexiones dogmáticas. Si en el curso de los últimos decenios y debido a la situación de la sociedad moderna, hablamos de forma más expresa de lo que anteriormente se hacía, tanto por lo que atañe al matrimonio como a los demás sacramentos, de un «sacramento de la fe», esto supone que la dedicación pastoral va adquiriendo una importancia que aún no valoramos suficientemente.

La consecuencia pastoral más importante que podemos extraer de la situación cambiante por lo que respecta al matrimonio cristiano en una sociedad secularizada consiste en la exigencia de una pastoral matrimonial mucho más intensiva. En ella habrá que incluir la preparación para el matrimonio (grupos de novios, etc.), la orientación matrimonial, la promoción de círculos matrimoniales y familiares, así como la exposición de la visión cristiana del matrimonio en la predicación, en la catequesis, en el trabajo con la juventud y con los adultos y en las publicaciones eclesiológicas; sin descuidar la preparación detallada de la misma celebración litúrgica del matrimonio. Si todo esto se logra, al menos en una cierta medida, la crisis actual puede convertirse en la gran oportunidad de acceder a una concepción del matrimonio humanamente más plena y cristianamente más profunda. Tal debe ser en definitiva la meta suprema de todos los esfuerzos reformadores.

Pero una pastoral matrimonial de esas características no puede ser acometida de una forma aislada. Constituye más bien un punto álgido en el que deben entrar en juego conjuntamente todos los fundamentos de la fe cristiana (cf. *supra*, caps. 1 y 2). Y de lo que se trata en la fe cristiana es de la decisión total del ser humano por un Dios que en Jesucristo se decidió totalmente en favor del hombre. El amor y la fidelidad incondicionales de Dios hacen posibles y demandan nuestro amor y fidelidad incondicionales. El matrimonio vivido cristianamente constituye una concreción de la vida cristiana a partir de la fe que se hace efectiva en el amor (Gal 5,6). La ejercitación en la fe es, por consiguiente, el mejor servicio, el contenido propiamente tal, el presupuesto y la meta de toda pastoral matrimonial bien orientada.

Notas

- * «Nota del Episcopado francés sobre la *Humanae vitae*» (8 de noviembre de 1968). Puede consultarse este documento en: E. Pascual, *Repercusión mundial de la «Humanae vitae»*, San Cugat del Vallés, Sertebi 1969.
1. Cf. G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 1972, 12-19; al respecto, cf. J. Gründel, «Kirche und moderne Wertsysteme», en: K. Forster (ed.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 1973, 67-70.
 2. Cf. Vaticano I: DH 3016; Vaticano II: GS 3s; 10s; 22; 40; 42s; 62 y *passim*.
 3. Cf. la visión de conjunto en H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*, Hamburg 1955; F. X. Kaufmann, «Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht», en: F. Böckle (ed.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 15-60; J. F. Thiel, «Kulturanthropologisches zur Institution Ehe»: Conc (D) 6 (1970), 307-312 [trad. esp.: «La antropología cultural y la institución matrimonial»: *Concilium* 55 (1970), 169-182]; D. Claessens, «Institution Ehe in einer sich wandelnden Gesellschaft. Soziologische und anthropologische Aspekte», en: *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 75-83.
 4. Cf. F. Böckle (ed.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Köln 1969²; F. Böckle y E. W. Böckenförde (eds.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.
 5. Cf. *Summa theologiae*, Suppl. 41, 1.
 6. Cf. *op. cit.*, ad 3.
 7. Cf. *op. cit.*, 42, 2; 65, 2.
 8. Cf. *op. cit.*, 91, 4.
 9. Cf. J. Freisen, *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Paderborn 1893² (reimpresión: Aalen 1963); R. Sohm, *Das Recht der Eheschließung. Aus dem deutschen und kanonischen Recht geschichtlich entwickelt*, Weimar 1875 (reimpresión: Aalen 1966) (resumido en: H. Dombois, *Kirche und Eherecht*, Stuttgart 1974, 19-71); G. H. Joyce, *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie*, Leipzig 1934; P. Adnès, *Le mariage*, Tournai 1961 [trad. esp.: *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1969]; E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, vol. 1, Paris 1966 [trad. esp.: *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1968]; y los artículos de E. Hillmann, K. Ritzer, N. van der Wal y P. Delhaye en Conc (D) 6 (1970), 313-319.333-336.337-339.340-342.
 10. H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität* (cf. *supra*, nota 3), 34.
 11. Cf. Agustín, *De bono coniugali* XXIV, 32: PL 40, 394; *De genesi ad litteram* IX, 7, 12: PL 34, 397; Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Suppl. 49, 1s. La doctrina de los tres bienes del matrimonio fue asumida por el magisterio en el Concilio de Florencia (DH 1327); Pío XI, Encíclica *Casti connubii* (DH 3703ss) y GS 48.
 12. Cf. J. Höffner, *Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft*, Münster 1959; H. Begemann, *Strukturwandel der Familie. Eine sozialtheologische Untersuchung über die Wandlung von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Familie*, Hamburg 1960; Id., «Humanisierung der Sexualität»: Conc (D) 6 (1970), 373-381 (con bibliografía); W. Dreier, «Zur Situation von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Analysen und Perspektiven», en: *Berichte und Dokumente. Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, H. 22, 20-63; F. Böckle, «Das Unwandelbare im Wandel. Theologisch-sozialethische Thesen zu Ehe und Familie in unserer Gesellschaft», en: *op. cit.*, 64-76. Acerca

- de la dialéctica que propondremos a continuación entre el matrimonio y la moderna sociedad burguesa ya se había pronunciado Hegel, quien la calificó de trágica, haciendo referencia a la Antígona de Sófocles. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 154s [trad. esp.: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Gredos 2010]; Id., *Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister), 318ss.339ss [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Gredos 2010].
13. M. Horkheimer, «Autorität und Familie», en: *Kritische Theorie*, vol. 1, Frankfurt a.M. 1968, 350 [trad. esp.: «Autoridad y familia», en: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu 1974]. También J. Habermas, desde un punto de vista neomarxista, insiste últimamente en la importancia de la familia para la hominización. Cf. Id., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, 148ss [trad. esp.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus 1992].
 14. Cf. CIC (1917) can. 1081 § 2.
 15. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini* II, 8, 13: «Prima igitur est haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat» [La primera causa es la sociedad misma entre sexos diferentes, buscada por instinto natural, y establecida con esperanza de ayuda mutua, a fin de que cada uno pueda – gracias a la ayuda del otro– aguantar más fácilmente las dificultades de la vida y soportar el desvalimiento de la ancianidad].
 16. Cf. DH 3707.
 17. GS 48s. Un mérito esencial de esta perspectiva renovada corresponde, al menos en los países de lengua alemana, a H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; Id., *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, Mainz 1965. Para el debate, cf. J. Leclercq y J. David, *Die Familie. Ein Handbuch*, Freiburg i.Br. 1955, 18ss; A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1960, 213ss.
 18. Cf. la Encíclica *Humanae vitae* sobre el recto orden de la transmisión de la vida humana (*Nachkonziliare Dokumentation* 14), Trier 1968 (junto con el Documento de los obispos alemanes sobre la situación pastoral después de la publicación de la Encíclica *Humanae vitae*).
 19. Coherentemente en esta dirección se sitúa la «Carta pastoral de los obispos alemanes sobre la cuestión de la sexualidad humana», del 30 de abril de 1973, y el documento final del Sínodo «Vivir cristianamente el matrimonio y la familia», en: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1976, 423-457; véase también el Documento de trabajo «Sentido y configuración de la sexualidad humana», en: *op. cit.*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1977.
 20. GS 25.
 21. Cf. J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1972 [trad. esp.: *El amor*, Madrid, Rialp 1972]; B. Welte, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Frankfurt a.M. 1973; E. Biser et al., *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br. 1975.
 22. Esta visión global de la sexualidad humana implica un correctivo a la tradición agustiniana que excluía el elemento sexual del ámbito de lo espiritual y del ser humano como imagen de Dios. Cf. Agustín, *De trinitate* XII, 7, 12: PL 42, 1005. Sobre el carácter personal global de la sexualidad humana, cf. U. Ranke-Heinemann, «Die geschlechtliche Grundbefindlichkeit des Menschen», en: HPTH 2/1, 38-54. Cf. además E. Michel, *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948; G. Scherer, *Ehe im Horizont des Seins*, Essen 1967²; J. Splett y I. Splett, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1970.
 23. Por eso Tomás de Aquino llega a designar el «bonum fidei» [bien de la fe / fidelidad entre los cónyuges] como «pars iustitiae» (*Summa theologiae, Suppl.* 49, 2 ad 3, 5, 7). La mutua implicación del amor y la justicia es algo que ya había indicado Hegel. Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 30; 36; 48; 57. A este respecto, cf. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1964², 67ss [trad. esp.: *El hombre como problema*, Herder, Barcelona 1976].
 24. Cf., en referencia a A. Gehlen y H. Plessner, sobre todo H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität* (cf. *supra*, nota 3), 11-15; F. X. Kaufmann, en: F. Böckle (ed.), *Das Naturrecht im Disput* (cf. *supra*, nota 4), 20-26.

25. Cf. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt a.M. – Hamburg 1971, 85ss.92ss [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva 2001].
26. Para la fundamentación siguiente, cf. sobre todo G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 173. Recientemente: J. Leclercq y J. David, *Die Familie* (cf. *supra*, nota 17), 16-24; A. Auer, *Weltoffener Christ* (cf. *supra*, nota 17), 213ss. Sobre la crítica (unilateral) a la posición tradicional de la Iglesia, cf. F. W. Menne, *Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität*, München – Mainz 1971.
27. Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* IV 78.
28. Así, sobre todo M. Scheler, A. Portmann, A. Gehlen, H. Plessner et al. Cf. la exposición de conjunto en W. Pannenberg, *Was ist der Mensch* (cf. *supra*, nota 23), 5-13.
29. Cf. J. B. Metz, «Freiheit», en: HThG 1, 411s. Para lo que sigue, también W. Kasper, «La realización de la Iglesia en el matrimonio y la familia», en: *La liturgia de la Iglesia*, OCWK 10, Santander, Sal Terrae 2015, 425-452.
30. Cf. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en: *Werke* 2 (Ed. K. Schlechta), München 1955, 799 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf 2000].
31. Cf. G. Marcel, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472 [trad. esp. del orig. fr.: *El misterio del ser*, Barcelona, Edhasa 1971].
32. Cf. Id., *Sein und Haben*, Paderborn 1954, 15.19.43ss. 102ss.129 [trad. esp. del orig. fr.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós 2003]; Id., *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 132-172.173-186 [trad. esp. del orig. fr.: *Homo viator*, Salamanca, Sígueme 2005]. Cf. también B. Welte, «Miteinandersein und Transzendenz», en: Id., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br. 1965, 74-82.
33. Sobre la relación entre situación fundamental humana y sacramento, cf. W. Kasper, «Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropologische Begründung», en: W. Heinen (ed.), *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*, Würzburg 1968, 157-175; Id., «Wort und Sakrament», en: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 285-310 [trad. esp.: «Palabra y sacramento», en: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974].
34. La relación entre el ser humano como imagen de Dios y su diferenciación en dos sexos ha sido estudiada, si bien en cierto modo unilateralmente, sobre todo por K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, München 1989, 204-233; III/2, München 1989, 344-391. Al respecto, cf. C. Westermann, *Genesis* (BK.AT 1/1), Neukirchen-Vluy 1974, 208s.220s.306-322.
35. Sobre la sacramentalidad del matrimonio, cf. H. Volk, *Das Sakrament der Ehe*, Münster 1956²; K. Rahner, «Die Ehe als Sakrament», en: *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln 1967, 519-540; J. Ratzinger, «Zur Theologie der Ehe»: ThQ 149 (1969), 53-74; W. Kasper, «La realización de la Iglesia en el matrimonio y la familia» (cf. *supra*, nota 29); M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 2, München 1970, 491-531; D. O'Callaghan, «Die Sakramentalität der Ehe»: Conc (D) 6 (1970), 348-352 [trad. esp.: «La sacramentalidad del matrimonio»: *Concilium* 55 (1970), 261ss]; W. Beinert, «Die Ehe als Sakrament der Kirche», en: *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Kevelaer 1971, 11-36; K. Reinhardt, «Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht», en: K. Reinhardt y H. Jedin, *Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn* (Ehe in Geschichte und Gegenwart 2), Berlin 1971, 7-59; K. Lehmann, «Zur Sakramentalität der Ehe», en: *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 57-72; E. Christen, *Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*, Einsiedeln 1972, 11-68; L. Boff, «Das Sakrament der Ehe»: Conc (D) 9 (1973), 459-465 [trad. esp.: «El sacramento del matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 19-31]; J. Duss-von Werdt, «Theologie der Ehe. Der sakramentale Charakter der Ehe», en: MySal 4/2, 422-449 [trad. esp.: «El matrimonio como sacramento», en: *Mysterium Salutis*, IV/2, 410-437]; H. Volk, «Von der sakramentalen Gnade der Ehe», en: *Christus alles in allen*, Mainz 1975, 70-95. Cf. además P. Adnès, *Le mariage* (cf. *supra*, nota 9); E. Schillebeeckx, *Le mariage* (cf. *supra*, nota 9).
36. Cf. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967, 43-81; R. Schnackenburg, «Die Ehe nach dem Neuen Testament», en: G. Krems y R. Mumm (eds.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 9-36; H. Greven, «Ehe nach dem Neuen Testament», en: *op. cit.*, 40-56; P. Hoffmann, «Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung»: Conc (D) 6 (1970), 326-332 [trad. esp.: «Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria»: *Concilium* 55 (1970), 210-225]; R. Pesch, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg i.Br. 1971, 22-32. Para lo que sigue, espec. J. Ratzinger, «Zur Theologie der Ehe»: ThQ 149 (1969), 54s.

- [37.](#) Al respecto, cf. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 36), 218-235; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 36), 25ss; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 262ss; J. Gnülka, *Der Epheserbrief* (HThK.NT 10/2), Freiburg i.Br. 1971, 274ss; G. Bornkamm, «mystérion», en: ThWNT 4, 829ss.
- [38.](#) Cf. DH 1799, donde con gran circunspección no se habla de un argumento de Escritura sino únicamente de una insinuación: «innuit».
- [39.](#) H. Volk, «Ehe», en: LThK² 3, 681.
- [40.](#) II Concilio Laterano (1139): DH 718; Concilio de Verona (1184): DH 761; Inocencio III (1198-1216): DH 769, 793; II Concilio de Lyon (1274): DH 860; Juan XXII (1318): DH 916; Concilio de Florencia (1439-1445): DH 1327; Concilio de Trento (1545-1563): DH 1801; Pío IX, *Syllabus* (1864): DH 2965-2974; León XIII, Encíclica *Arcanum divinae* (1880): DH 3142s; Pío X, Decreto *Lamentabili* (1907): DH 3451; Pío XI, Encíclica *Casticonnubii* (1930): DH 3700, 3710ss; GS 48.
- [41.](#) Cf. M. Lutero, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520): WA 6, 550ss. Resumen en 553: «Sit ergo matrimonium figura Christi et Ecclesiae, sacramentum autem non divinitus institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum» [Admitamos, por tanto, que el matrimonio es figura de Cristo y de la Iglesia; un sacramento que no ha sido instituido por Dios sino arbitrado en la Iglesia por hombres]. Sobre la visión protestante actual, cf. W. Lohff, «Die Ehe nach evangelischer Auffassung», en: *Ehe und Ehescheidung. Ein Symposium*, Hamburg 1963, 53. Significativamente, la mayoría de los teólogos protestantes estudian el matrimonio, no dentro de la dogmática, sino dentro de la ética (W. Elert, K. Barth, E. Brunner, H. Thielicke, P. Althaus, W. Trillhaas et al.). Una cierta toma de posición adopta M. Thurian, *Mariage et célibat*, Neuchâtel 1964. Cf. además: «Ehe», en: RGG³ 2, 322s; EKL 1, 1001-1003; LThK² 3, 698s (con bibliografía). Aquí no podemos tratar los múltiples problemas de los matrimonios interconfesionales. Cf. R. Beaupère et al., *Die Mischehe in ökumenischer Sicht*, Freiburg i.Br. 1968; P. Lengsfeld, *Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen*, Freiburg i.Br. 1970.
- [42.](#) M. Lutero, *Ein Traübüchlein für die einfältigen Pfarrherrn* (1529): WA 30 III, 74.
- [43.](#) Id., *Von Ehesachen* (1530): WA 30 III, 205.
- [44.](#) Id., *Traubüchlein*: WA 30 III, 75s.
- [45.](#) Id., *Tischreden* 233.
- [46.](#) GS 48; cf. DH 1799.
- [47.](#) Cf. la síntesis de Tomás de Aquino en *Summa theologiae, Suppl.* 42, 3.
- [48.](#) Sobre esta diferenciación, cf. H. Volk, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen», en: *Gott alles in allem*, Mainz 1961, 90ss.
- [49.](#) M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ed. von J. Höfer, Freiburg i.Br. 1951, 496.
- [50.](#) Por eso el Vaticano II define a la Iglesia como «sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión más íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Al respecto, cf. las conocidas publicaciones de O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx et al. De manera sintética en L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972.
- [51.](#) LG 11.
- [52.](#) Cf. DH 1813-1816. Al respecto, cf. K. Mörsdorf, «Die Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse»: MThZ 9 (1958), 241-256; R. Lettmann, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient*, Münster 1967; H. Dombois, *Kirche und Eherecht*, Stuttgart 1974, 117-134.
- [53.](#) GS 48.
- [54.](#) Cf. H. Dombois, *Kirche und Eherecht* (cf. *supra*, nota 52), 197-213.
- [55.](#) Cf. M. Lutero, *Von Ehesachen* (1530): WA 30 III, 207.

- [56.](#) Cf. CIC (1917) can. 1012 § 2. Al respecto, cf. U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage*, Freiburg i.Br. 1972², 35-42.
- [57.](#) Cf. J. Leclercq y J. David, *Die Familie* (cf. *supra*, nota 17), 32-37; H. Dombois, *Kirche und Eherecht* (cf. *supra*, nota 52), 84-95.
- [58.](#) Cf. GS 47s.
- [59.](#) Cf. F. Böckle, F. Betz y N. Greinacher, «Die Ehe als Vollzug der Kirche», en: HPTH 4, 17-94; P. Adenauer, *Ehe und Familie*, Mainz 1973.
- [60.](#) Cf. M. Thurian, *Mariage et célibat* (cf. *supra*, nota 41); E. Gössmann, «Ehe und Ehelosigkeit. Eine Literaturübersicht»: *Bibel und Leben* 9 (1968), 230-236.
- [61.](#) Cf. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen 1964, 107s. Sobre la praxis del divorcio en el judaísmo, cf. H. L. Strack y B. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1, München 1961³, 312ss; H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 36), 37ss; K. Schubert, «Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu»: ThQ 151 (1971), 23-27.
- [62.](#) Cf., además de la bibliografía citada en la nota 63, F. Hauck y S. Schulz, «pórnē», en: ThWNT 6, 590ss; J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges 1959; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, 114ss; G. Bornkamm, «Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament», en: *Geschichte und Glaube* 3/1, München 1968, 56-59; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* 3, Düsseldorf 1970, 241ss; K. Haacker, «Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament»: ThQ 151 (1971), 28-38; R. Schnackenburg, «Die Ehe nach der Weisung Jesu und nach dem Verständnis der Urkirche. Geschichtlich Bedingtes und bleibend Gültiges», en: F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 11-34; G. Lohfink, «Jesus und die Ehescheidung», en: H. Merklein y J. Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen*, Würzburg 1974, 207-217; A. Kretzer, «Die Frage: Ehe auf Dauer und ihre mögliche Trennung nach Mt 19, 3-7», en: *op. cit.*, 218-230.
- [63.](#) Cf. Agustín, *De nuptiis et concupiscentia* I, 10; 11; 17; 19; 21; 23: PL 44, 419s, 424s, 427; *De bono coniugali* III, 3; VII, 6-7: PL 40, 375, 378s.
- [64.](#) Cf., además de la bibliografía citada *supra*, nota 62, y la bibliografía católica más antigua citada en la nota 75 de F. Hauck y S. Schulz, ThWNT 6, 592: J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948; J. Moingt, «Le divorce “pour motif d’impudicité”»: RSR 56 (1968), 337-384 (trad. al.: «Ehescheidung “auf Grund von Unzucht”»), en: J. David y F. Schmalz [eds.], *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, Aschaffenburg 1969, 178-222; A. Sand, «Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3-9»: MThZ 20 (1969), 118-129; F. J. Schierse, «Das Scheidungsverbot Jesu. Zur schriftgemäßen Unauflöslichkeit der Ehe», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?*, Mainz 1970, 13-41; G. Schneider, «Jesu Wort über die Ehescheidung in der Oberlieferung des Neuen Testaments»: TrThZ 80 (1971), 65-87.
- [65.](#) Entre tanto, la bibliografía sobre este tema se ha hecho casi inabarcable: B. Kötting, «Digamus», en: RAC 3, 1016-1024; A. Oepke, «Ehe, I», en: RAC 4, 650-666; G. Delling, «Ehescheidung», en: RAC 4, 707-719; O. Rousseau, «Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen»: Conc (D) 3 (1967), 322-334 [trad. esp.: «Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y Occidente»: *Concilium* 24 (1967), 118-139]; J. Moingt en J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64), 178-222; J. Gründel, «Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte», en: N. Weil et al. (eds.), *Zum Thema Ehescheidung*, Stuttgart 1970, 41-60; P. Stockmeier, «Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche»: ThQ 151 (1971), 39-51; H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971; J. Ratzinger, «Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe», en: F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 62), 35-56; P. Nautin, «Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine»: RSR 62 (1974), 7-54; H. Dombois, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche*, München 1976.
- [66.](#) Orígenes, *In Matthaëum* 14, 23: PG 13, 1244s.
- [67.](#) Basilio, *Ep.* 217, 77: PG 32, 804s.
- [68.](#) Basilio, *Ep.* 188, 9: PG 32, 677s; cf. *Ep.* 199, 21: PG 32, 721.
- [69.](#) Ambrosiaster, *In Epistulam I ad Cor* 7, 10.11: PL 17, 230.
- [70.](#) Agustín, *De fide et operibus* 19, 35; CSEL 41, 81.

71. Hay que reseñar en particular los sínodos de Elvira (ca. 306), Arlés (314), Neocesarea (314 y 325), Nicea (325), Laodicea (entre 341 y 381), Cartago (407). Al respecto, cf. P. Stockmeier en ThQ 151 (1971), 45-48; H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce* (cf. *supra*, nota 65), 114; H. Dombois, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche* (cf. *supra*, nota 65), 22-28.
72. Al respecto, cf. P. Manns, «Die Unauflöslichkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 42-75; P. Mikat, «Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien», en: H. Heinemann (ed.), *Diaconia et ius* (FS H. Platten), München 1973, 1-26.
73. Con esta interpretación y las consecuencias que de ella extraeremos más adelante venimos a coincidir en lo fundamental con la línea marcada por J. Ratzinger; esta se ve confirmada también por K. Lehmann, «Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene», en: K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 274-294, espec. 281ss; Id., «Wiederverheiratete Geschiedene», en: *op. cit.*, 295-308 (con bibliografía).
74. Cf. N. van der Wal, «Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre»: Conc (D) 6 (1970), 337-339 [trad. esp.: «Aspectos de la evolución histórica en el derecho y la doctrina (Influencia del derecho profano sobre la interpretación eclesial del matrimonio en Oriente)»: *Concilium* 55 (1970), 236-237]; P. von Chersones (P. L'Huiller), «Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirche», en: J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64), 337-351; O. Rousseau, «Ehe und Ehescheidung in den Ostkirchen», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 94-104; H. Dombois, *Kirche und Eherecht* (cf. *supra*, nota 52), 197-213.
75. Cf. W. Gloege, *Vom Ethos der Ehescheidung* (Gedenkschrift für W. Eiert), Berlin 1955, 356. La solución de la Iglesia oriental y su fundamentación teológica han vuelto a ser del conocimiento público, con gran asombro, en el transcurso del Vaticano II gracias a las intervenciones del vicario patriarcal de Egipto, E. Zoghby, los días 29 de septiembre y 4 de octubre de 1965. Cf. J. C. Hampe (ed.), *Die Autorität der Freiheit* 3, München 1967, 264-268.
76. Cf. P. Delhaye, «Dogmatische Fixierung der mittelalterlichen Theologie»: Conc (D) 6 (1970), 340-342 [trad. esp.: «Fijación dogmática de la teología medieval»: *Concilium* 55 (1970), 243-248]; R. Weigand, «Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik»: ThQ 151 (1971), 52-60.
77. Cf. CIC (1917) can. 1128-1132. Cf. U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 279-292 (con bibliografía).
78. Cf. CIC (1917) can. 1120-1124.
79. Cf. CIC (1917) can. 1125s.
80. Cf. CIC (1917) can. 1119.
81. Cf. la formulación del CIC (1917) can. 1013 § 2, según la cual el matrimonio es indisoluble por su misma naturaleza, a la vez que respecto a la indisolubilidad del matrimonio cristiano, habida cuenta de su sacramentalidad, se afirma que le corresponde una mayor firmeza. Sobre esta curiosa afirmación, cf. M. Kaiser, «Unauflöslichkeit und "Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht», en: H. Heinemann (ed.), *Diaconia et ius* (cf. *supra*, nota 72), 27-43.
82. Cf. Tomás de Vio Cayetano, *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum*, Paris 1536, 62 r: In 1 Cor 7; Ambrosio Catarino, *Annotationes in commentaria Caietani*, Lyon 1542, V, 508s.
83. Cf. V. J. Pospishil, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, London 1967; W. W. Bassett (ed.), *The Bond of Marriage*, Notre Dame – London 1968; V. Steiniger, *Auflösung unauflöslicher Ehen*, Graz 1968, 87-120; P. Huizing, «Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung»: Conc (D) 4 (1968), 582-587 [trad. esp.: «Indisolubilidad matrimonial y regulación de la Iglesia»: *Concilium* 38 (1968), 199-212]; Id., «Kirchenrecht und zerrüttete Ehen»: Conc (D) 9 (1971), 455-459 [trad. esp.: «El Derecho Canónico y la disolución del matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 9-18]; Id., «Das katholische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 76-93; A. Gommenginger, «Zur Unauflöslichkeit der Ehe», en: J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64), 77-87; B. Russe, «Die Ehescheidung im Zweiten Vatikanum und in der Rechtstradition der Kirche», en: *op. cit.*, 99-161; G. May, «Wie unauflöslich ist die

Ehe?»: AkathKR 140 (1971), 74-105; H. Herrmann, *Ehe und Recht. Versuch einer kritischen Darstellung* (QD 58), Freiburg i.Br. 1972, 137ss.

[84.](#) Cf. DH 1797-1812.

[85.](#) Cf. DH 1327.

[86.](#) Cf. M. Lutero, *De captivitate Babylonica ecclesiae*(1520): WA 6, 550-560; «Confessio Augustana, XXVIII», en: *Bekennnisschriften d. ev.-luth. Kirche*, Göttingen 1952, 125; P. Melancthon, «Tractatus de potestate papae», en: *Bekennnisschriften*, 494s.

[87.](#) DH 1807. Para su interpretación, cf. P. Fransen, «Das Thema “Ehescheidung nach Ehebruch” auf dem Konzil von Trient (1563)»: *Conc (D) 6* (1970), 343-348 [trad. esp.: «Divorcio en caso de adulterio en el Concilio de Trento (1563)»: *Concilium 55* (1970), 249-260]. En este artículo se ha integrado toda una serie de publicaciones anteriores del autor (cit. en nota 1). La presentación de la doctrina del Concilio de Trento expuesta por P. Fransen ha sido favorablemente aceptada por la mayoría de los investigadores; cf. R. Weigand en *ThQ 151* (1971), 59s; J. Ratzinger en F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 62), 47-51; K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens* (cf. *supra*, nota 73), 286s y la bibliografía citada allí, en la nota 8. Recientemente H. Jedin, «Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient», en: K. Reinhardt y H. Jedin (eds.), *Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn* (cf. *supra*, nota 35), 61-135, ha vuelto a abordar la cuestión, llegando en muchos aspectos a los mismos resultados. Sin embargo, a diferencia de Fransen, subraya con mayor instancia la pretensión del Concilio de que su doctrina estaba fundada en la revelación divina. Pero también Jedin pone de relieve que el Concilio se dirigía únicamente contra los protestantes y no contra los griegos ni contra algunos padres de la Iglesia o concilios particulares. Por el contrario, es problemática la interpretación minimalista de P. Huizing, «Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 79s; Id., «La dissolution du mariage depuis le Concile de Trente»: *RDC 21* (1971), 127-145.

[88.](#) GS 4s.

[89.](#) La bibliografía sobre la situación pastoral y la respuesta a ella es inabarcable. La mayor parte está citada en los dos artículos de K. Lehmann ya mencionados (cf. *supra*, nota 73). Hay una amplia bibliografía en R. Metz y J. Schlick, *Mariage et divorce*, Straßburg 1973. Aquí reunimos solo las publicaciones más importantes: J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64); N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64); H. Heimerl (ed.), *Verheiratet und doch nicht verheiratet?*, Wien 1970; N. Weil et al. (eds.), *Zum Thema Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 65); R. Gall, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?*, Zürich – Würzburg 1970; Id., «Die Ehe als Institution»: *Conc (D) 6* (1970), 305-381 [trad. esp.: «El matrimonio como institución»: *Concilium 55* (1970)]; J. Neumann, «Unauflösliches Eheband? Eine Anfrage zum kanonischen Eherecht»: *ThQ 151* (1971), 1-22; R. Metz y J. Schlick (eds.), *Die Ehe – Band oder Bund*, Aschaffenburg 1971; F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 62); W. Löser, «Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch. Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten»: *HerKorr 26* (1972), 243-248; J. Fuchs, *Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion*, Frankfurt a.M. 1972, 85-107; H. Lubczyk et al., *Ehe lösbar?*, Berlin 1972; *RSR 61* (1973), 487-624; «Die Zukunft der Ehe in der Kirche»: *Conc (D) 9* (1973), 453-524 [trad. esp.: «El futuro del matrimonio en la Iglesia»: *Concilium 87* (1973), 1-151]; K. Hörmann, *Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten*, Innsbruck 1973; P. J. M. Huizing (ed.), *Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf*, Düsseldorf 1975.

[90.](#) Cf. CIC (1917) can. 1138-1141.

[91.](#) Cf. CIC (1917) can. 1119.

[92.](#) Cf. U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 70s.

[93.](#) Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae, Suppl.* 49, 3 ad 7.

[94.](#) Cf. H. Rahner, «Der Schiffbruch und die Planke des Heils», en: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 432-472.

- [95.](#) Cf. D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966, 124-127 (justificación y cicatrización) [trad. esp.: *Ética*, Madrid, Trotta 2000].
- [96.](#) Para el debate sobre esta cuestión, cf. H. B. Meyer, «Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?», en: J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64); 269-306; H. Heimerl, «Sakramentenempfang für Wiederverheiratete»: *ThQ* 151 (1971), 61-65; H. Socha, «Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter»: *TrThZ* 81 (1972), 298-309; K. Hörmann, *Kirche und zweite Ehe* (cf. *supra*, nota 89); W. Löser, *Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch* (cf. *supra*, nota 89); K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens* (cf. *supra*, nota 73), 276-279; U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 76s (con bibliografía); J. B. Hirschmann, *Die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten*, Frankfurt a.M. 1975, 104-115; H. Heinemann, «Die Teilnahme wiederverheiratet Geschiedener an der eucharistischen Tischgemeinschaft als Frage an das kanonische Recht»: *Theologie und Glaube* 66 (1976), 161-177; A. Zirkel, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sacramenten aus?*, Mainz 1977. El documento sinodal «Vivir cristianamente el matrimonio y la familia» (3.5.2; cf. *supra*, nota 19) ofrece una exposición de los diferentes argumentos en pro y en contra.
- [97.](#) Lamentablemente el libro de A. Zirkel, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* (cf. *supra*, nota 96), ha llegado a mis manos cuando ya había enviado este libro a la imprenta. Si la interpretación canónica que allí se propone es la adecuada, no cabe duda de que el intento de solución dogmática que aquí sugerimos coincidiría con el derecho canónico en vigor. Zirkel constata: «El cambio del derecho actualmente en vigor sería preciso no para *permitir* el acceso de *muchos* divorciados y vueltos a casar a los sacramentos, sino para *excluirlos* a todos. No será, pues, su *cambio*, sino su *utilización* lo que abra en muchos casos a los divorciados el camino a los sacramentos» (p. 54).
- [98.](#) Cf. la definición de matrimonio en el derecho romano: «coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio» [el matrimonio es la unión de un varón y una mujer, consorcio de toda la vida, comunicación de derecho divino y humano] (*Dig.* 32, 2, I, 21; cit. en J. Leclercq y J. David, *Die Familie* [cf. *supra*, nota 17], 31; H. Dombois, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche* [cf. *supra*, nota 65], 91). Esta definición, con su visión global del matrimonio, condicionó también la tradición teológica. Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* IV, 27, 2; Tomás de Aquino, *Summa theologiae, Suppl.* 44, 3; *Catechismus Romanus* II, 8, 3.
- [99.](#) Sobre este problema, cf. P. J. Huizing, «Kirchliche und standesamtliche Trauung»: *LJ* 22 (1972), 137-147; Id., «Kirchenrecht und zerrüttete Ehe»: *Conc (D)* 9 (1973), 457s [trad. esp.: «El Derecho Canónico y la disolución del matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 9-18]; K. Richter, «Die liturgische Feier der Trauung. Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung»: *Conc (D)* 9 (1973), 486-493 [trad. esp.: «La celebración litúrgica en el matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 75-91]; U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 70-80 (con bibliografía).
- [100.](#) Cf. la presentación sintética en el artículo «Ehe und Familie», en: *StL*⁶ 2, 1001s.
- [101.](#) Cf. Pío VI, Constitución *Auctorem fidei* (1794) (contra el Sínodo de Pistoia): DH 2658-2660; Pío IX, *Syllabus* (1864): DH 2966/2973; cf. 2991; León XIII, Encíclica *Arcanum divinae sapientiae*: DH 3145; Pío XI, Encíclica *Casti connubii*: DH 3713.
- [102.](#) Cf. CIC (1917) can. 1012 § 2.
- [103.](#) Cf. la presentación sintética en J. Leclercq y J. David, *Die Familie* (cf. *supra*, nota 17), 38ss; «Ehe und Familie», en: *StL*⁶ 2, 995ss.1016s.
- [104.](#) Cf. GS 36; cf. 60.
- [105.](#) Cf. *Summa theologiae, Suppl.* 49, 3 ad 7.
- [106.](#) En cierto modo y con otras circunstancias se vuelve con ello a la celebración del matrimonio en dos etapas, típica del derecho germánico. En él se distinguía entre los desposorios como contrato establecido entre los clanes y la boda como inicio de la comunidad de vida. Cf. la presentación sintética en H. Dombois, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche* (cf. *supra*, nota 65), 19ss.84ss y *passim*; «Ehe und Familie», en: *StL*⁶ 2, 1000ss.

- [107](#). Cf. CIC (1917) can. 1016.
- [108](#). Cf. CIC (1917) can. 1138ss.
- [109](#). Cf. CIC (1917) can. 1075.
- [110](#). Cf. el correspondiente dictamen del documento sinodal «Vivir cristianamente el matrimonio y la familia» (4.1.2; cf. *supra*, nota 19).
- [111](#). Cf. LG 16.
- [112](#). Normalmente se habla de la «intentio faciendi quod facit ecclesia» [intención de hacer lo que la Iglesia hace], cf. DH 794; 1262; 1313; 1611.
- [113](#). Cf. para lo que sigue los manuales de dogmática, por ejemplo F. Diekamp y K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas 3*, Münster 1954¹¹, 390; «Intention, II», en: LThK² 5, 723s.
- [114](#). *Summa theologiae* III 64, 9 ad 1: «Non obstante infidelitate (minister) potest intendere facere quod facit Ecclesia, licet aestimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum» [A pesar de su falta de fe, (el ministro) puede intentar hacer lo que la Iglesia hace, aunque piense que aquello no sirve para nada. Pues bien, solamente esa intención es suficiente para la realización del sacramento]

Índice

Portada	2
Créditos	3
Abreviaturas	4
Prólogo a la nueva edición española	6
Introducción	9
Capítulo 1: Los valores humanos del matrimonio	11
1. Determinación clásica de la naturaleza del matrimonio	12
2. Cambio radical en la concepción del matrimonio: oportunidad y crisis	15
3. Puntos de arranque hacia una nueva comprensión	18
3.1. Amor personal	18
3.2. Amor fecundo	19
3.3. Fidelidad en el amor	21
Capítulo 2: La dignidad sacramental del matrimonio	24
1. Fundamentación histórico-salvífica: la unidad de creación y salvación	25
1.1. El fundamento de la creación	25
1.2. ¿Instituido por Jesucristo?	26
1.3. Desarrollo de la tradición eclesial	28
2. Naturaleza de la sacramentalidad del matrimonio	30
2.1. El matrimonio como signo de Cristo	30
2.2. El matrimonio como sacramento de la Iglesia	32
2.3. El matrimonio como señal escatológica	34
Capítulo 3: Unidad e indisolubilidad del matrimonio	36
1. El dicho de Jesús acerca de la fidelidad incondicional	37
2. La praxis eclesial en la Escritura y en la Tradición	40
2.1. Tradición bíblica	40
2.2. Tradición eclesial	42
2.3. Doctrina del Concilio de Trento	45
3. Problemas pastorales actuales	48
Capítulo 4: El matrimonio cristiano en la sociedad moderna	54
1. Relación entre el matrimonio sacramental y el matrimonio civil	55
2. El matrimonio como sacramento de la fe	59
Notas	63