

EL MATRIMONIO

Hablamos aquí del matrimonio, no en todos los aspectos, sino bajo consideración de sacramento, realidad salvadora y realización vital de la iglesia. Ni los aspectos jurídicos (matrimonios mixtos, forma del contrato matrimonial) ni todas las cuestiones que son amplio tema de la ética social o de la teología moral (regulación de nacimientos, divorcio, relaciones prematrimoniales, etc.) pueden ser discutidas o tratadas aquí. Ni siquiera la problemática del divorcio y el acceso de los separados que han vuelto a casarse a los sacramentos puede ser aquí objeto de nuestras reflexiones en todos sus puntos de vista de derecho civil o eclesiástico, si bien, naturalmente, nos referiremos a ellos, ya que la fidelidad matrimonial y la indisolubilidad de este lazo de fidelidad tienen que ver inmediatamente con lo que constituye la realidad sacramental. Pero, ya de entrada, hay que fijarse en el hecho de que en el campo de la concepción y de la praxis matrimoniales se advierte una brusca transformación muy crítica. Sin embargo, sólo algunos aspectos más importantes de este proceso extraordinariamente complejo pueden ofrecerse aquí.

1. *Datos antropológico-sociológicos*

a) *Transformación en la concepción: crisis y oportunidad*

1) El matrimonio como dimensión «histórica»

Nosotros, los hombres occidentales y sobre todo nosotros, europeo-occidentales, influenciados por la iglesia o vinculados con ella, propiamente no hemos adquirido suficiente conciencia de que

también el matrimonio es una dimensión «histórica», de que también la forma concreta de la comunidad entre hombre y mujer se ha visto sometida a notables modificaciones y cambios, y sigue sometida a los mismos, y de que la forma corriente entre nosotros de monogamia no fue en modo alguno siempre algo natural y aceptado por todos. A esto añadiré yo, en lo que sigue, tres breves indicaciones: una general antropológico-cultural, otra respecto al antiguo testamento y la última, finalmente, que procede del campo de la historia cristiana.

Ciertamente, me parece importante señalar que el contrato matrimonial o la boda en todas las culturas de la humanidad se celebró bajo símbolos religiosos, ya que en él se muestra cierta constante fundamental, a saber, el hecho de que la comunidad sexual y el contrato matrimonial pertenecen a aquellos «sacramentos naturales» (Ratzinger), que de suyo muestran un lugar de experiencia transcendental. Esto hace sospechar que la concepción católica del matrimonio como sacramento no es algo que nos hayamos inventado exteriormente, sino que desarrolla y pone de manifiesto una situación interior.

Sin embargo, no se puede pasar por alto, de qué manera tan distinta se constituyó y se vivió la comunidad entre hombre y mujer. Una diferencia decisiva para nuestras relaciones presenta el hecho de la fortísima vinculación de la familia individual en la gran familia, el hecho de que el individuo es mucho menos el fin para sí mismo que el servidor de la asociación de la parentela. Sobre todo se tenía presente la perpetuación del grupo, y de ahí que la poligamia (un hombre y muchas mujeres) desempeñara un gran papel hasta el presente. La no coincidencia temporal del desarrollo cultural en el mundo significa en concreto que hoy, por ejemplo, en grandes regiones de África la monogamia importada sólo con dificultad puede imponerse contra la tradicional poligamia. Los misioneros saben por experiencia qué dificultades surgen aquí para los cristianos. En lugar de la vieja forma a la que se ha renunciado, no se introduce en modo alguno una comunidad personal de alto valor moral entre un hombre y una mujer. Lo que surge en seguida en gran medida es el caos. Los especialistas señalan que allí donde se destruye la poligamia, aparece una fuerte tendencia hacia una «poligamia consecutiva o sucesiva» y a una «poliandria consecutiva», esto es, concretamente a la aceptación de la prostitución, del concubinato temporal, del divorcio, de los hijos ilegítimos. Y todo eso porque desapareció la institución protectora del pasado, sin haber sido sustituida todavía por una nueva.

Tampoco me parece superfluo recordar hasta qué punto en *los escritos sagrados del antiguo testamento*, por ejemplo, en la época de los patriarcas, la regulación del matrimonio de Abrahán e Isaac coincide con los usos y leyes que estaban vigentes en el oriente de la época. Son algo habitual y corriente las mujeres principales y las mujeres de segundo orden y, más tarde, el matrimonio regido por el levirato. La fertilidad de la mujer y la sucesión en la línea del varón son puntos de vista decisivos para asegurar la permanencia y continuidad de la raza. De ahí surge una ética sexual, que no sitúa en el mismo grado a hombres y a mujeres: las mujeres y las esposas secundarias poseen derechos muy concretos y limitados, mientras que el hombre, por el contrario, tiene una libertad de acción relativamente amplia. Pero incluso en el ámbito de la historia cristiana, podemos topar con fenó-

menos sorprendentes, como demuestra el siguiente extracto de una carta: «Puesto que tú preguntas nuestra opinión en cuestiones de disciplina eclesiástica, queremos disponer con toda la autoridad de la tradición apostólica, a la que debes atenerte, donde nosotros evidentemente no hablamos partiendo de nuestra propia insuficiencia, sino apoyados en la gracia de aquél que abre la boca a los mudos... Si una mujer, por una enfermedad, no es capaz de proporcionar a su marido la realización de sus derechos matrimoniales, lo mejor entonces es que él se mantenga alejado de ella y practique la continencia. Pero esto sólo pueden practicarlo hombres de altos ideales, la mejor solución (si el marido es incapaz de practicar la continencia), es que él contraiga un nuevo matrimonio. Sin embargo, debe en adelante proteger a la mujer enferma, si no ha contraído la enfermedad por propia culpa... Esto, querido hermano, es lo que hay que decir desde la autoridad de la sede apostólica...». Estas sorprendentes afirmaciones se hallan en una carta del papa Gregorio II a Bonifacio, con fecha del 22 de noviembre de 726. Como dice Tácito, la poligamia era entre algunos de esos «bárbaros» del norte un uso y una costumbre habituales. Así, pues, la carta papal es una acomodación misionero-cristiana a los usos matrimoniales habituales en el país.

Por lo demás, el papa habría podido encontrar un buen argumento en favor de su orientación en Agustín, el cual escribió una vez en una carta a Fausto: «Una pluralidad de esposas no era crimen cuando eso era uso y costumbre. Sin embargo, hoy es un crimen, porque ya no es ni uso ni costumbre...». Lo sorprendente no es que Agustín esté convencido de que el conocimiento del matrimonio hubiera progresado desde el antiguo testamento hasta nuestros días, especialmente debido a que Jesucristo se ocupó en serio del matrimonio y de la mujer, lo cual ciertamente no dice en ese párrafo. Lo que realmente choca es que su argumento suena a que la praxis de la poligamia es falsa, si ella no corresponde ya al uso y a la costumbre común.

Así, pues, debemos tener muy presente que la concepción corriente hoy entre los pueblos occidentales y que se halla tan extendida entre ellos —es decir, el amor emocional permanente y una relación interpersonal que consiste en la pertenencia mutua—, la cual naturalmente no se ha formado sin el influjo de la fe cristiana, debe considerarse como el resultado de una experiencia y de un desarrollo histórico-culturales particulares.

2) El matrimonio dentro del cambio de la sociedad

Por supuesto, que también hoy contribuyen factores socio-culturales en la concepción y en la praxis del matrimonio y del divorcio. Vivimos en nuestra época la tentativa de una nueva regulación de muchas de esas cuestiones.

El divorcio da pena y puede hacerse más caro, se titulaba un artículo de Karl Friedrich Fromme acerca de la nueva legislación sobre el divorcio (*Faz* del 23 de junio de 1977), el cual se mostraba en él muy crítico acerca de las ventajas y desventajas de la nueva legislación matrimonial. Ya hace

veinte años, Josef Höffner, a la sazón profesor de ética social cristiana, escribió un librito titulado *Matrimonio y familia. Esencia y cambio en la sociedad industrial*. En él se trataba, entre otras cosas, de la pérdida y cambio de función de la pequeña familia en la sociedad industrial moderna. La pérdida y el cambio de función se han reflejado a menudo espontáneamente en determinadas muestras de conducta, en un «se hace así» o «todos lo hacen así», del que apenas se es consciente y en el que apenas se reflexiona. Pero hay que observar en muchos lugares que está apareciendo un empeño bien consciente y buscado por desintegrar y derribar el pensamiento y la conducta habituales en relación al matrimonio y a la pequeña familia. Como ejemplo de la línea de orientación para la instrucción política en Renania del Norte y Westfalia, que hizo pública en 1973 el ministro de culto, se advierte a las claras cómo —sin duda debido a la influencia de determinados modos de pensar neomarxistas— la familia es considerada únicamente como producto de una determinada sociedad, que se halla bajo determinadas condiciones socio-económicas, sin valor propio, como una pequeña familia burguesa con una estructura autoritaria. En lugar de las organizaciones familiares de mando, debería darse lugar a la democratización y a la congestión. En un artículo titulado *El «grupo de convivencia» como institución social*, Helmut Kentler escribe: «En una sociedad que se concibe como democrática y que debe reconocer, para su realización, el mismo derecho a todos los ciudadanos para ejercer y controlar el poder social, la socialización familiar tiene consecuencias disfuncionales, si se muestra incapaz de destruir los casos de fuerza que existen entre los sexos y de comunicar a todos los miembros de la sociedad las mismas e idénticas oportunidades para su vida». Así, pues, también él pone en primer plano los componentes sociales del matrimonio y de la familia, hasta tal punto que la subestructura natural (generación, parto, nacimiento, crianza) y las condiciones personales que necesariamente surgen de ahí así como sus vinculaciones, influencia, independencia, retroceden completamente por su propio peso.

No trato de discutir la justificación o la peligrosidad de tales comprobaciones, sino únicamente de señalar cómo determinadas concepciones de la estructuración moderna de la sociedad tratan de influir, intencionada e inmediatamente, en la ordenación concreta del matrimonio. Si esto florece de manera tan curiosa, como lo refleja esa observación sobre la familia en el gobierno de la República Federal, de forma que la sociedad transmita a los padres los derechos de educación sobre sus hijos, por lo menos una concepción cristiana del matrimonio y de la familia no puede dejar de formular preguntas y de poner reparos.

3) Crisis de la moral sexual

Sin duda que nuestra propia actitud respecto al tema del matrimonio se verá afectada, de una manera más intensa que por las concepciones y las corrientes sociales ya apuntadas, por lo que se podría denominar como la crisis de la moral sexual de la iglesia.

Con esta palabra no se alude únicamente a una sensación general y vaga de un abismo que se abre entre las declaraciones oficiales de la iglesia y los sentimientos y la conducta de muchos católicos. La discrepancia entre la enseñanza de la iglesia y la visión de los fieles se puede atestiguar con bastante exactitud debido al material religioso-sociológico de los últimos años:

En la encuesta del sínodo, se mostró en los que la contestaron, que tenían en conjunto una relación predominantemente buena con respecto a la iglesia, y que reconocían fundamentalmente a la iglesia como una autoridad moral, que debe suministrar indicaciones morales para el buen comportamiento y la paz. Ahora bien, cuando se preguntaba con mayor exactitud: «¿En qué campos es importante para usted, personalmente, lo que la iglesia dice? (pregunta 7), se advierte que cuanto más concreto y personal es el campo, tanto menos se interesa uno por las orientaciones de la iglesia. A propósito del matrimonio (como institución) así como a propósito de la educación de los hijos, todavía una tercera parte de los fieles espera declaraciones importantes de la iglesia. Acerca de "la conducta sexual antes del matrimonio" así como "en el matrimonio", tales expectativas pueden hallarse sólo en el 15 por ciento (de los que en su mayoría practican e incluso en un 10 por ciento de término medio representativo de los católicos)... En una encuesta representativa entre los adultos, se trató de sacar algo más sobre los fundamentos que subyacen en una actitud general. Allí es donde se topó con las disonancias más notables entre las valoraciones de los fieles y la concepción de la iglesia. Y en ese terreno, los desacuerdos o disonancias más fuertes se advirtieron con mayor claridad en el campo de la sexualidad y del matrimonio. En la cúspide se halla, con mucho, la cuestión sobre la regulación de los nacimientos... Que tras esas cuestiones sigue inmediatamente la "autoridad del papa" es comprensible, puesto que la autoridad del papa se ve, por desgracia, de una manera predominante solamente a partir de la decisión acerca de la regulación de los nacimientos»¹.

F. Böckle hace notar, en este aspecto, que lo crítico de esta curiosa situación radica, no en que se salten las normas de la iglesia, cosa que ocurriría masivamente también en otras épocas. No es la transgresión de las normas, sino *la discusión de esas normas o la repulsa de las mismas* lo que pone en crisis la concepción del matrimonio y de la comunidad matrimonial.

Sin embargo, F. Böckle considera como probable que la discrepancia que acabamos de mencionar no significa en modo alguno que la mayoría de los católicos sea, en lo que se refiere al matrimonio y a las afirmaciones fundamentales sobre la sexualidad humana, por completo de otra opinión. El más bien escribe: «La crisis de la moral no es primariamente una crisis de los valores en cuestión, sino una *crisis de la transmisión de esos valores y de la fundamentación de las normas concretas* que tienen conexión con esos valores»². Esto es en su mayor parte acertado y corresponde a la realidad.

1. F. Böckle, *Iglesia y sexualidad*: Concilium 10 (1974) 507-523.

2. *Ibid.*, 509.

Por otra parte, hay que ver de una manera realista que la tentación hacia una decisión adulta propia, hacia la ruptura de los lazos que unen con unas normas dadas, el intento de actuar partiendo de la intención y de la responsabilidad propias ante una situación concreta, el convencimiento de que las cuestiones morales del campo íntimo deberían dejarse a la decisión personal de la conciencia, sopesando todos los valores que entran en juego... que esta tentación —repetimos— no está en modo alguno libre de influencias exteriores: «En lugar de la orientación exterior, mediante normas obligatorias de usos y costumbres, interviene hoy la multiplicidad de informaciones que transmiten al individuo la idea de que puede decidir y elegir estando bien informado. Pero en realidad es difícil, para la mayoría de nosotros, desenvolvernó entre tanta cantidad de opiniones y no sucumbir a lo que forma tal opinión.

La decisión propia y libre es frecuentemente una pura ilusión. Nosotros nos vemos manejados y dirigidos por una red de informaciones y de motivos en mayor medida de lo que sospechamos. De eso no se exceptúan nuestros juicios y nuestras decisiones morales. Por eso, en la crisis de la moral, influye también la visión que se tiene de los valores, la cual se ve oscurecida por los juicios de la sociedad³. Y si se puede comprobar esto, también y precisamente para el campo del matrimonio, de nada ayuda el simple alardear de las antiguas fundamentaciones y de la tradición de determinados valores. En lo que respecta a unas concepciones contrarias, lo único que vale realmente es un análisis crítico-constructivo. Pero podemos realizarlo fácilmente.

Un ejemplo del modo insuficiente de hacerlo es el debate de los últimos años. Por el hecho de que, por parte de los católicos, se hayan decretado las cosas, por así decirlo, siempre de una manera global y como en bloque, se ha originado una situación totalmente fatal. Las declaraciones oficiales y las exposiciones teológicas han suscitado, en general, la impresión de que todo el «paquete sexual cristiano» podía aplicarse solamente «sin desatarlo» al hombre y a la mujer: la masturbación, la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales, la regulación de los nacimientos, el aborto, todo esto da la impresión que se mueve en el mismo plano. Según una frase corriente, aunque en modo alguno indiscutible o indiscutida de la teología moral, toda falta en el campo de la moralidad era más o menos, por la misma naturaleza de las cosas, pecado grave.

No hemos acabado de aclarar evidentemente que se trata de diversas cuestiones, de peso e importancia muy diversos. Pero si no sólo los católicos profanos y malintencionados, sino incluso los católicos como individuos se aventuran a defender la opinión de que el aborto no es, a fin de cuentas, más que una forma determinada de regulación de los nacimientos, y si incluso, en el espacio interior del catolicismo, no se ha dejado claro que en la decisión de matar el fruto de la vida intervienen otros principios totalmente distintos de los que entran en juego en los métodos de la regulación de

3. *Ibid.*, 511.

la concepción, en ese caso hay que deducir un balance oprimente y desolador. Aquí es válida únicamente una discusión crítica. Y en este aspecto pienso que no hemos quedado nada bien.

La crisis en la que han caído la concepción del matrimonio y la praxis del mismo, se halla, por tanto, condicionada no sólo por influencias exteriores sino sobre todo también por componentes intraeclesiales. Ahora bien, yo no tengo la impresión de que la situación sea desesperada, de que haya que verse como algo negro el matrimonio como célula central de la comunidad cristiana, como lugar de la fe personal vivida, de la esperanza comunicada mutuamente y del amor realizado.

b) *Comienzos de una manera renovada de entender el matrimonio*

¿Pueden mencionarse algunos indicios esperanzadores de una forma renovada de entender el matrimonio?

1) *Experiencias sociológicas*

En primer lugar es ya digno de notarse que, en los últimos años, se va percibiendo cada vez más el *recurso a los fundamentos éticos de nuestra actuación social y política*. Procede dicho recurso de la visión cada vez más vigorosa de que los grandes y apremiantes problemas de la humanidad no pueden solucionarse sin un acuerdo sobre los valores y fines, y sobre todo no sin una forma de ascesis. Este es tono positivo muy importante en el bullicio de la actualidad, el cual es de esperar que repercuta de una forma duradera en todas las formas de la comunidad humana.

De una manera más directa tiene que ver con el matrimonio el *redescubrimiento que se advierte en muchos lugares del espacio privado del encuentro y de la comunidad personales* como polo opuesto contra la organización anónima del trabajo y del perfeccionismo de las estructuras sociales modernas.

La declaración final del sínodo *Nuestra esperanza* se expresa como sigue: «En todas partes se va dibujando hoy algo así como un movimiento de retorno de la sociedad hacia nuevas formas de comunidad, hacia "grupos". Ciertamente no hay que valorar a la ligera estas tendencias. Pero se advierte claramente en ellas un suspirar por experiencias nuevas y más ricas en relación de sociedad en nuestra compleja vida social, la cual superespecializa y superorganiza de forma múltiple las comunicaciones interhumanas y, precisamente por ello, crea nuevos aislamientos y soledades artificiales, las cuales

fomentan la ausencia de relación de los hombres entre sí y pueden provocar nuevos mecanismos para su dominio»⁴.

W. Kasper señala que recientemente, incluso pensadores como M. Horkheimer y J. Habermas, han descubierto, a partir de una posición más neo-marxista, el significado de la familia.

«El matrimonio y la familia se mostrarían francamente como un correctivo y regulador antropológico necesario frente a una atmósfera pública que se está racionalizando de una manera creciente e incluso se va brutalizando en parte... Esto podría ocurrir por un motivo decisivo, puesto que la institución del matrimonio se ha mostrado sorprendentemente estable y resistente frente a todas las amenazas e infraestructuras»⁵.

Naturalmente, que tal experiencia es una sólida base para un matrimonio vivido o también para una «teoría del matrimonio», si se mira el fuerte valor de lo personal-íntimo y, en cierto sentido, también de lo privado, no de una manera individualista y romántico-idealista, sino conscientes de las condiciones concretas económicas y sociales de la libertad humana; en otras palabras, si se asocian a una concepción personal y de la pareja con las relaciones y entrelazamiento objetivos. Así como son oportunidades y peligros del desarrollo actual, son también un reto para nosotros los cristianos.

2) La enseñanza de la iglesia en «transición»

«La cuestión fundamental es si se logra aprovechar las posibilidades positivas de una concepción del matrimonio personal y referida al compañero y, partiendo de ahí, integrar de un modo nuevo los rasgos «objetivos» en los que la tradición eclesial ha establecido el matrimonio. Esta cuestión acerca de la relación del aspecto personal y del aspecto objetivo o institucional del matrimonio se halla, en último término, en la base de las dos grandes discusiones de los últimos años: la discusión sobre la cuestión de la regulación de los nacimientos y la discusión sobre la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio. Por último, hay que ver ambas discusiones sobre el fondo de la transición de una concepción de la realidad más bien estático-natural a otra más personal-histórico-dinámica»⁶.

No se puede discutir que la *doctrina tradicional católica* sobre el matrimonio se halla bajo la primacía de una concepción, objetivo-institucional de dicho matrimonio. Como prueba de esto, basta

4. Würzburger Synode, *Unsere Hoffnung*, Freiburg 1976, 100.

5. W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1980.

6. *Ibid.*

citar la definición que el derecho canónico da del consentimiento matrimonial: «El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole» (CIC, 1801). Pero no debemos pasar por alto que, entre tanto, también en el magisterio de la iglesia han aparecido reflexiones nuevas de gran importancia. Así la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Vaticano II elige claramente otro enfoque: «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, con ese acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, incluso ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina» (GS 48). Así, pues, el concilio trató de dar nueva luz a los elementos institucionales del matrimonio a partir de esa concepción personal.

También la encíclica *Humanae vitae* de 1968 trata de entrar por este camino, lo cual no se ha advertido en todas partes. También ella considera el matrimonio, en su primera parte, de una manera desacostumbrada en la forma de hablar del magisterio, como una comunidad personal. Sin embargo, en la segunda parte, que trata sobre los métodos permitidos para la regulación de los nacimientos, parece que predomina un concepto de naturaleza biológico. Sobre todo, fue ese concepto el que suscitó las críticas a la encíclica.

También el documento, muy digno de ser leído, de la cuarta comisión asesora del sínodo de Würzburg titulado «Sentido y configuración de la sexualidad humana», describe de una manera muy diferenciada los factores que determinan el sentido del matrimonio⁷.

Asimismo, la *Carta pastoral de los obispos alemanes*, redactada el mismo año de 1973, «acerca de las cuestiones de la sexualidad humana»⁸ se aparta conscientemente de la fijación tradicional en los denominados «fines del matrimonio», entre los cuales colocaba, en primer lugar, la generación y la crianza de los hijos. Aquí, en cambio, se dice: «En el diálogo de las últimas décadas, se han puesto de manifiesto cuatro rasgos esenciales de la sexualidad humana:

Primero, *la sexualidad impregna toda nuestra vida...* Puesto que el cuerpo y el alma son una unidad, nuestra sexualidad determina también nuestros sentimientos y nuestra fantasía, nuestro pensamiento y nuestras decisiones. Este conocimiento es muy importante. Si la vida humana y cristiana debe salir a flote debe madurar asimismo la sexualidad. Esto exige ante todo una afirmación consciente de estas fuerzas vitales... Para la aceptación de nuestra sexualidad, se necesita un claro conocimiento de la misma.

7. Würzburger Synode, *Arbeitspapiere der Sachkommissionen*, Freiburg 1977, 163-183.

8. Edit. por el Secretariado de la conferencia episcopal alemana, Múnich 1973.

La segunda característica de la sexualidad humana radica en la *inclinación hacia el tú*, hacia el ser humano del otro sexo. En otras palabras, la sexualidad ayuda al hombre a salir por encima de sí mismo y a hacerse capaz del amor y de formar pareja con otro... Un tercer rasgo esencial de la sexualidad es *el complemento mutuo de hombre y mujer*. Para cualquiera de nosotros, ya viva en el matrimonio o aspire a él, o se haya decidido por una vida celibataria, los seres humanos del otro sexo desempeñan un importante papel... Esto exige la colaboración y el compañerismo sobre la base de la idéntica valoración del hombre y de la mujer...

Cuarto, la sexualidad humana completa *su fecundidad corporal y espiritual* en la crianza y en la educación de los hijos...⁹.

Sólo en esta vinculación en el marco del conjunto de la persona, se habla de la fecundidad de la comunidad sexual humana.

Estas declaraciones de los obispos señalan con toda claridad la dirección en la que debemos seguir reflexionando. Ciertamente se puede seguir diciendo, sobre todo si se tienen en cuenta las notables diferencias de argumentación de tales textos y de los comunicados romanos, que todavía no se ha realizado una nueva conjunción liberadora de los diversos aspectos del matrimonio en torno al foco de lo personal considerado en su conjunto. Pero la dirección es clara, y ya se ha recorrido una parte del camino. No se trata de liberarse o desvincularse de una manera privada de todas las ordenaciones sociales; tampoco de desarrollar un «puro personalismo» contra los hechos biológico-naturales. *El objetivo debe ser recuperar de nuevo la unión interna de las tres dimensiones: la natural, la social y la personal y asimismo —y esto es muy importante— tener presente, como punto de integración, no la fecundidad tal como se ha visto hasta ahora de una manera demasiado biológico-natural, sino la fidelidad y el amor mutuos.*

3) La norma: signo del reino de Dios

La característica del matrimonio, su especial enraizamiento, no sólo en lo personal, sino también en lo sociológico y en lo «natural», tiene como consecuencia que, en él menos todavía que en los demás sacramentos, no se puede actuar como si esta realización fundamental cristiana se moviera en un espacio propio cristiano-ecclesial. El matrimonio se halla múltiplemente condicionado por presupuestos antropológicos; sobre ese fondo a esa base, debe ponerse en claro lo que es específicamente cristiano. Y esto no consiste en un «guarnecido o adorno espiritual» sobrenatural de unas realizaciones vitales, que funcionarían con la misma perfec-

9. *Ibid.*, 4-7.

ción sin esa superestructura ideológico-moral. Más bien se trata de emprender el camino de un único amor, que es más fuerte que la muerte, en el espíritu y con la fuerza de Jesús.

El matrimonio y el celibato son dos absolutos cristianos. Ambos, asumidos por Cristo, son dignos del reino de Dios que viene. Ambos presentan condiciones de vida peligrosas, que sólo se pueden tomar sobre sí por Cristo y por el evangelio¹⁰.

2. *La dignidad sacramental del matrimonio*

En el matrimonio se advierte sobre todo qué signos y realizaciones tan diferentes se reúnen bajo el concepto superior de «sacramento». Ciertamente, también el bautismo y la confirmación obligan o establecen deberes hacia el conjunto de la comunidad; la penitencia y, de una manera todavía más intensa, el orden, tienen, debido a su ley constitutiva interior, un carácter social, y afectan no sólo a lo individual del receptor, sino que también significan una vinculación con la comunidad y un enfoque hacia la misma. Pero en el matrimonio, no sólo se da este enfoque interior y ese establecimiento de deberes mutuos hacia los otros, sino que toda la realidad del sacramento del matrimonio es algo que acontece entre personas, es una comunidad personal. El signo exterior de esa realidad interior, es la comunidad de vida entre hombre y mujer. También en el bautismo hay uno que lo administra y otro que lo recibe, también el bautismo es, como acto, sólo el principio de un caminar en la fe que dura toda la vida. Pero aquí son dos seres humanos en todo caso los administradores y los receptores del sacramento al mismo tiempo. Ellos ponen un signo de su comunidad no sólo al principio, con su «sí» en el contrato matrimonial, sino que realizan el signo propio del sacramento, su comunidad de vida, nuevamente cada día.

a) *Interdependencia entre la creación y la salvación*

En su artículo «Hacia una teología del matrimonio», Joseph Ratzinger escribe¹¹: Todavía no nos hemos habituado en el fondo al hecho de la admisión del Cantar de los cantares en el canon,

10. R. Schutz, *Das Heute Gottes*, Freiburg 1963, 89.

11. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, en H. Greeven - J. Ratzinger y otros, *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 81-115.

sin embargo, él abarca desde el principio de una manera inseparable ambos aspectos del eros: el eros como la infinita añoranza del hombre que aspira hacia Dios; el eros como la referencia mutua entre el hombre y la mujer...»¹². De hecho, una exégesis que interpretara de una manera aparente, y que pensara únicamente desde el punto de vista histórico, que no viera en las palabras voluptuosas, sensuales y cariñosas del Cantar de los cantares otra cosa que una lírica oriental acerca del amor, apenas habría hecho probable que estos cánticos amorios hubieran sido introducidos en el canon de las sagradas Escrituras. «Yo soy para mi amado, y a mí tienden sus anhelos... Ponme como sello sobre tu corazón, ponme en tu brazo como un sello... que es fuerte el amor como la muerte» (Cant 7, 11; 8, 6). Tales versículos del Cantar de los cantares podían interpretarse, en la tradición de los grandes teólogos y místicos, como la relación de la esposa, la iglesia, con el esposo, Cristo, puesto que, ya en el pensamiento y en el lenguaje del antiguo testamento, la relación de Dios respecto a su pueblo se describía siempre con toda naturalidad bajo la imagen del matrimonio y, por otra parte, la rebeldía y el apartamiento de los israelitas de Dios era descrito como prostitución, infidelidad y adulterio.

1) «La alianza matrimonial» de Dios con su pueblo

La aceptación o inserción del Cantar de los cantares en el canon de las sagradas Escrituras se halla, por tanto, en un amplio contexto: sobre todo en los libros proféticos, la aceptación mutua y la alianza entre hombre y mujer se convierten en símbolo e imagen de la alianza entre Dios y el hombre (Os 1 y 3; Jer 2 y 3; Ez 16 y 23; Is 54 y 62). Con imágenes muy fuertes y en un lenguaje plástico, se tematizan la alianza amorosa de Dios con Israel y la prostitución de Israel:

«Así habla Yahvé: Me acuerdo del afecto de tu adolescencia, del amor de tus desposorios, de tu seguirme en el desierto... (Jer 2, 2). Porque desde antiguo quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: No serviré; pues sobre todo collado alto y bajo todo árbol frondoso te acostaste y prostituiste... (2, 20). ¿Cómo dices: no estoy manchada, no me he ido en pos de los baales? (2, 23). Pues aunque te laves con nitro, por mucha lejía que emplees, permanecerá marcada tu iniquidad ante mí, oráculo del Señor (Jer, 2, 22). Reconoce, pues, tu maldad, pues contra Yahvé, tu Dios, has pecado, dispersando tus caminos hacia los extraños... (Jer 3, 13). Sin embargo, como la mujer infiel a su marido, así has sido tú infiel a mí, casa de Israel, oráculo

12. *Ibid.*, 101 s.

del Señor (3, 20)... Convertíos, hijos rebeldes, y sanaré vuestras rebeldías» (3, 22).

En el Deutero-Isaías se describe así la renovada unión después de la marcha y del retorno: «No te llamarán ya la "desamparada" ni se llamará más tu tierra "desolada", sino que te llamarán a ti "mi complacencia en ella", y a tu tierra "desposada", por que en ti se complacerá Yahvé, y tu tierra tendrá esposo. Como mancebo que se desposa con una doncella, así el que te edificará se desposará contigo. Y como la esposa hace las delicias de su esposo, así harás tu las delicias de tu Dios» (Is 62, 4.5).

Con relación a esos textos tan expresivos, se entiende inmediatamente la afirmación de W. Kasper: «El matrimonio es, por tanto, como la gramática, con cuya ayuda se traduce en lenguaje el amor y la fidelidad de Dios»¹³. La alianza es, para la sagrada Escritura, el término para expresar la realidad salvadora de la entrega amorosa de Dios al hombre, de su unión con nosotros. El se inclina realmente hacia el hombre, si éste, en la fe y en el amor, dice sí a Dios. Esta unión en el amor de Dios y del hombre se simboliza en el amor matrimonial y se hace presente en la forma de signo.

¿Se emplea aquí únicamente una comparación de la vida natural y se aplica metafóricamente, o más bien hay aquí, entre la gramática y la afirmación que se hace, una relación y una aplicación que son esenciales?

2) De la experiencia de salvación a la fe en la creación

Insertemos aquí una breve reflexión, que nos puede ayudar para conocer de una forma más clara la interdependencia interior: a saber, el camino de la creencia israelítica desde la experiencia de la salvación hasta la fe en la creación.

Este epígrafe resume brevemente algo que reconoce la exégesis, y que fue posible solamente a través de la investigación histórico-crítica de la época de composición de cada uno de los libros, tradiciones y escritos-fuentes del antiguo testamento. Se trata del reconocimiento de que el comienzo del actual antiguo testamento, el relato sacerdotal de la creación, es una reflexión relativamente tardía y sistematizadora, que surgió de la experiencia de salvación y de alianza de los israelitas y que sólo posteriormente entró en el conjunto de las escrituras. La creencia israelita no comienza en modo alguno con la reflexión acerca del poder creador de Dios, para describir después su gobierno y actuación en el mundo y en la humanidad creados por él. Ocurre más bien lo contrario, y esto se demuestra por la comparación de todos los textos correspondientes con la fecha de su redacción: Yahvé, el salvador, que saca

13. W. Kasper, *o. c.*

a Israel de la esclavitud de Egipto, que promete una descendencia, que ayuda a superar el período difícil del desierto, que conduce al pueblo a un país fértil, que presta ayuda y asistencia contra razas y pueblos hostiles, realiza todo esto, y puede hacerlo, porque es el Señor de todo.

Porque es aquél del que todo y todos dependen. Este conocimiento se precisa sobre todo en la dolorosa experiencia del exilio. Lejos de la patria y del templo, sin embargo, Yahvé está cercano. No es únicamente el Dios de la tribu o el Dios local, sino que es el Dios de todos los dioses, pues es el poderoso origen de todas las cosas. La experiencia del Dios salvador se amplía, según esto, en la reflexión hasta llegar al conocimiento de Dios creador. Dios es nuestra ayuda, porque él es el creador poderoso; la fe en la creación está en función de la fe en la salvación. La confesión del Dios creador poderoso sirve de motivación para la confianza en el Salvador.

Esta relación de la fe en la salvación con la fe en la creación se extiende incluso hasta los escritos más tardíos del antiguo testamento. Todavía en el libro II de los Macabeos, en la historia de los hermanos macabeos y de su madre, ésta alude al poder del Dios creador, para estimular a sus hijos a que sufran el martirio, y, por tanto, a la confianza en la fidelidad de Dios (2 Mac 7).

¿Qué lleva al establecimiento y función de la fe en la creación veterotestamentaria? La condición previa interior y exterior para el acercamiento amoroso de Dios (la historia de la salvación) es el hecho de que él mismo de tal manera ha estructurado al hombre y al mundo y lo ha hecho (creación) que se apunta a esta alianza y la posibilidad. Lo que se deduce del antiguo testamento es: el ser hombre se apoya en la asociación amorosa con Dios. El hombre se halla esencialmente determinado por esta posibilidad de una alianza amorosa que se presupone por parte de Dios.

3) «Los creó macho y hembra...» (Gén 1, 27)

¿Cómo se condensa de una manera concreta este conocimiento en los textos del antiguo testamento? Sobre todo en dos textos importantes fundamentales trato de señalar esta dependencia.

«Y se dijo Yahvé Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda proporcionada a él» (Gén 2, 18). En el texto hebreo se dice literalmente: «una ayuda frente a él», algo que esté frente a él. Este ser que esté frente a él, esta ayuda vital, esta ayuda a la existencia, no son las fieras, sino sólo la mujer que surge de su costilla, esto es, la «que ha sido cortada de la misma madera», la carne de su carne. «Por eso dejará el hombre a su madre y a su padre, y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una misma carne» (Gén 2, 24). El relato yahavístico de la creación, la introducción a la narración de la caída en el pecado dice, por consiguiente: *El Adán, el hombre es de tal manera que él se ha-*

ce a sí mismo sólo en este estar frente a otro, en este estar con otro. El ser humano se orienta, a partir de su mismo fundamento, hacia el otro; el ser de hombre existe únicamente en esta particular dualidad. El ser hombre se realiza sólo en esta mutualidad. Así está formado Adán de la *adamah*, el terreno tomado de la tierra, y así lo hizo y lo quiso Dios.

El relato del código sacerdotal va todavía más lejos: «Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra...» (Gén 1, 26-28). C. Westermann, en su comentario al Génesis, en una nota sobre la historia de la exégesis de este pasaje, saca la conclusión de que «al hablar de la imagen de Dios, no se alude a algo en el hombre, ni a algo corpóreo ni espiritual, sino a todo el hombre... y que el Creador creó una creatura, que corresponde a él, a la que él puede hablar y que le escucha»¹⁴. *El estar frente a otro o ser-con-relación a otro, la manera como el hombre existe en cuanto varón o hembra, hace posible asimismo el estar-frente a Dios o el estar-en-relación con Dios.*

Si este párrafo del escrito sacerdotal expresa que lo específico del hombre hay que verlo en su estar frente a Dios, entonces lo que aquí nos interesa y nos llama la atención es el inmediato entrecruzamiento de la dualidad de sexos con la relación hacia Dios, del enfrentamiento de los dos sexos con el enfrentamiento divino-humano: «El hombre es aquí como un ser de comunidad, y es considerado como uno que existe en dos, y se puede afirmar más o menos que no puede haber humanidad sino sólo en relación como hombres que existen en dos»¹⁵. Esto no quiere decir, que un hombre solo sea un medio hombre. Un hombre solo sigue siendo, también en su soledad, un hombre completo. Pero se dice sin duda aquí que el hombre que ha sido creado en dos, tanto en su estado independiente como también con relación a sus ordenaciones sociales, es un ser determinado a la comunidad.

He presentado esta idea con cierta prolijidad, porque lo que se sigue de ahí me parece totalmente importante para comprender el matrimonio cristiano. El matrimonio es la expresión más clara de la constitución fundamental del hombre, es estar frente a otro,

14. C. Westermann, *Genesis. Biblischer Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1966, 208-217.

15. *Ibid.*, 221.

y, finalmente y sobre todo, estar frente a Dios. El matrimonio, como dimensión creada, es el signo más claro de aquello que significa el sacramento en el contenido de la palabra: una presencia viva y operante de Dios en la vida y en la acción del hombre, la acción interna divina en el hecho exterior humano de la comunión o comunicación.

La relación mutua entre creación y alianza, que representa lo característico del matrimonio cristiano, se sitúa, por tanto, en la esencia del hombre. La alianza matrimonial es el signo de alianza más claro para la alianza de Dios con el hombre. Digámoslo de nuevo de otra manera: sería algo aparente, superficial y completamente insuficiente el tratar de buscar y señalar, para la fundamentación de la sacramentalidad del matrimonio, algún hecho de bendición del matrimonio ordenado o recomendado en alguna parte por Jesús.

La estructura fundamental sacramental del matrimonio radica en algo más profundo. No se trata de un rito de bendición nupcial, sino de ser-frente a Dios estructural del hombre, el cual se muestra, se simboliza y se realiza en el ser frente a otro y el ser-uno del hombre. En otras palabras, en la medida en que la inclinación de Dios hacia el hombre se hace definitiva y se muestra de una manera insuperable en Jesucristo, en esa misma medida adquiere también el matrimonio, que conoce y reconoce esa revelación de Dios, el carácter de nueva solidez y se convierte en un sacramento de la nueva alianza.

4) Caída y renovación

Tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, se contempla y se toma en serio la experiencia del riesgo, de la tensión y de la fragilidad de la existencia humana, también en este campo de la auto-realización del hombre. El pecado, la sublevación contra Dios, contra el destino divino del hombre, aparecen plenamente en este espacio central de la realización propia del hombre. La caída del hombre, el alejamiento de Dios, la condición pecadora del ser humano se experimentan y se describen también en la sexualidad como una continua amenaza para la comunión.

La Biblia habla del dolor en el parto, de la pasión desbocada, de la infidelidad y de la culpa. Y, sobre todo, lo que se dice de la ramera Israel, infiel a su Dios y que se entrega, como una camella en celo, a cualquiera que pasa por donde ella está, muestra la fuerte ambivalencia de la experiencia sexual. «Hasta qué punto se entrecruzan aquí la imagen y realidad, es fácil de ob-

servar: la fidelidad de la alianza a Yahvé se muestra de una manera totalmente concreta en el rechazo del culto a la fertilidad, a la prostitución cultural; la "fornicación" del rechazo de la fe de Yahvé para volverse a los dioses tiene su concreción más patente en la impureza de los cultos cananeos».

La fidelidad de la alianza significa para Israel, en esta situación, que aquella fusión directa con lo divino no se da en la borrachera o en el desenfreno cultural que ofrecen los cananeos: «la unión con Dios, que significa la alianza, puede realizarse siempre, solamente de una manera indirecta, en la obediencia a los preceptos de Dios y así también solamente en la imagen indirecta de la fidelidad conyugal... Esto conduce... a un resultado muy importante, también para la actual discusión: el matrimonio precisamente es signo de la alianza por el hecho de que no es directamente algo sagrado (la fusión con lo divino)»¹⁶.

Así, pues, es una forma de ceguera pecaminosa el no reconocer el carácter de referencia del amor y de la comunión matrimoniales, y el caer en una mitificación y en una sacralización de lo sexual. Deberíamos seguir aquí la Biblia, la cual no logra su visión positiva a partir de una glorificación del sexo y del eros. El hombre es pecador, y precisamente también su sexualidad y su comunión matrimonial necesitan de la ayuda y de la benevolencia de Dios, para que su vida, y también su vida matrimonial, prospere y tenga éxito. La renovación, la bendición, que recae en la institución por obra de Jesús, se hace ante todo visible en que Jesús, saltando por encima de toda la casuística divorcista de los judíos, entronca con lo transmitido antiguamente, con lo originario.

Esto se ve totalmente claro en Marcos. Jesús no se mezcla en lo que se discutía entre los judíos acerca de la interpretación de Dt 24, 1, sino que más bien apunta hacia el orden originario de la creación y a Gén 1, 27 y 2, 24; por tanto, a dos pasajes a los que ya nos hemos referido. «Llegándosele fariseos, le preguntaron tentándole, si es lícito al marido repudiar a la mujer. El les respondió y les dijo: ¿Qué os mandó Moisés? Contestaron ellos: Moisés manda escribir el libelo de repudio y despedirla. Díjoles Jesús: Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley; pero al principio de la creación los hizo Dios varón y hembra; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán los dos una sola carne. De manera que no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre» (Mc 10, 2-9). Jesús, en una exposición profético-mesiánica, deja bien claro que en el reino de Dios que aflora ya, por la gracia de Dios, también el matrimonio puede convertirse en una realización originaria del amor y la fidelidad, en un puro signo del irrevocable acercamiento de

16. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, 86 s.

Dios al hombre. «En el mensaje de Jesús sobre el matrimonio se repite, en resumidas cuentas, la estructura fundamental de su mensaje. La apelación, dejando a un lado la discusión casuística, a la voluntad del Creador muestra una concepción propiamente teológica. El elemento cristológico se muestra de una manera indirecta en el poder de aquél que está por encima de Moisés. Si se pasa de Jesús a Pablo, se encuentra de nuevo la problemática común de esta transición también en esta cuestión. El anunciador se convierte en el anunciado, de la cristología indirecta se hace una cristología directa»¹⁷. *La referencia a la inclinación de Dios hacia el hombre y del amor de Dios hacia su pueblo se convierte en el modelo de la inclinación de Dios en Jesucristo hacia su iglesia, y por tanto, la vinculación expresa a la idea sacramental, al sacramento originario que es Jesucristo.*

b) *Importantes afirmaciones de la tradición eclesial*

Jesús es, como el Cristo en persona, el advenimiento del reino de Dios. En la profesión cristológica de la primitiva iglesia se desarrolla esta idea e incluso se aplica al matrimonio. Esto último lo hace Pablo ya en la primera Carta a los corintios (7, 39), donde él, por ejemplo, amonesta a contraer el matrimonio «en el Señor». También la comunidad matrimonial se ve influida esencialmente por el nuevo ser en Cristo, que ha fundamentado el bautismo.

1) El sentido de Ef 5, 21-33

En los «mandatos familiares» neotestamentarios (Ef 5, 21-33; Col 3, 18-25; 1 Pe 3, 1-7; Tit 2, 1-6; 1 Tim 2, 8-15) aparecen, por ello, el matrimonio y la familia como el lugar de una especial confirmación cristiana. Para nuestro contexto, la «normativa familiar» más importante se halla en Ef 5, 21-33. Allí se considera la alianza matrimonial de hombre y mujer como imagen de la alianza entre Cristo y la iglesia, es decir, se toma de nuevo la conocida idea de la alianza matrimonial de Yahvé con Israel. Este párrafo acaba con la frase: «Gran misterio (*mysterion*) éste, pero entendido de Cristo y de la iglesia».

La primitiva traducción latina de la Biblia tradujo también aquí lo mismo que en otros pasajes, la palabra *mysterion* por *sacramentum*. Y así no es de

17. *Ibid.*, 84 s.

extrañar que, precisamente este pasaje de Ef 5, 32, hubiera desempeñado un papel tan importante en la tradición eclesial en lo referente a la sacramentalidad del matrimonio. Pero hoy es indiscutible que de este texto bíblico, no se puede deducir el sentido específico y técnico de sacramento. Sin embargo, tiene un significado importante para la concepción sacramental del matrimonio.

De las diversas posibilidades de interpretación, también hoy discutibles, la que sin duda tiene más posibilidades es la que señala que el uso lingüístico paulino y deutero-paulino de *mysterion* siempre se refiere al eterno plan salvador de Dios, el cual fue realizado históricamente por Jesucristo y que hace presente a través de la iglesia. *Mysterion* es, por consiguiente, esta vinculación otorgada por Dios en el Espíritu de Cristo y la iglesia. Pero también, en esta realidad salvadora, se hace referencia al matrimonio de los cristianos. Porque él es, en una medida mayor y con mayor evidencia que en la antigua alianza, un modo como se hace experimentable históricamente y se hace también presente el afecto de Dios, que es, en Jesucristo, de una forma definitiva y sin reserva, comunicación propia que se nos da a nosotros.

En el misterio creativo del hombre y la mujer se hace presente el misterio de la alianza entre Cristo y la iglesia. La dimensión de creación del matrimonio se convierte, de un modo nuevo, en dimensión de salvación.

Aquí en el matrimonio cristiano se muestra tal vez con la mayor claridad la relación mutua que existe entre la creación y la salvación, el ensamblamiento entre la antigua y la nueva alianza: Lo temporalmente posterior, la nueva alianza en Jesucristo con el nuevo Adán y el último Adán, es lo propiamente anterior, lo que desde antes era la meta suspirada. La alianza definitiva de Dios con nosotros es la condición que posibilita la constitución del ser humano como hombre y mujer.

El amor matrimonial entre hombre y mujer es el signo realizador del amor y de la fidelidad de Dios otorgadas de una vez para siempre, que aparecieron entre nosotros en Jesucristo y que se hallan presentes en su iglesia.

2) La praxis y la teología hasta la escolástica

En el primer milenio dominan los puntos de vista pastorales, pero luego tuvo ya la iglesia que fijarse en regulaciones jurídicas.

En los primeros siglos, los cristianos se casaban en la forma que estaba en uso en el mundo no-cristiano que les rodeaba. Ni el nuevo testamento ni los

padres de la iglesia suministran indicaciones para la realización formal del matrimonio. Pero su preocupación por la vida concreta del matrimonio se expresa en múltiples predicaciones. Las primeras alusiones a la entrega del velo de novia a través del sacerdote y a la bendición del sacerdote, tal como las encontramos en Ignacio de Antioquía y en Ambrosio, son la expresión de este cuidado pastoral y no tienen nada que ver con regulaciones jurídicas. En esta época antigua, las jerarquías de la iglesia se esfuerzan realmente cada vez más por buscar una forma religiosa de la celebración del matrimonio. Pero el control legal y jurídico sobre la celebración de matrimonio era una cosa «del estado». Fue la debilitación de los estados lo que indujo a la iglesia a aceptar la regulación jurídica y el control en la propia comunidad. Este cambio se operó entre el siglo XI y el siglo XIII, según las relaciones en cada caso entre la iglesia y el estado¹⁸.

En las cuestiones jurídicas desempeñó también la descripción teológica un importante papel. Después de largas discusiones entre teólogos y canonistas sobre si lo que fundamentaba un matrimonio indisoluble era el «sí» de los esposos o la unión sexual «copula», el papa Alejandro III (1159-1181) consiguió llegar a una síntesis. En una carta al obispo de Brescia, escribe que el «sí» fundamenta un verdadero matrimonio, pero sólo la unión corporal (copula) proporciona esa absoluta indisolubilidad. Esta afortunada idea asocia, por tanto, lo natural con lo personal-social, la unión corporal con la promesa dada por ambos cónyuges, a ser posible de una manera pública y oficial.

Por primera vez en el siglo XII, se expone el concepto de sacramentalidad del matrimonio en sentido estricto específico de la teología sacramental, y también por primera vez a partir de esa época, aparecen declaraciones del magisterio sobre este tema especial. En el concilio de Lyon de 1274, se habla por primera vez claramente de siete sacramentos y, por tanto, se añadió, a los seis signos de gracia menos discutidos, el del matrimonio. De esa manera se llegó al número sagrado de siete, pero no se consiguió la unanimidad acerca de la idea exacta del sacramento del matrimonio por entonces.

No podemos ofrecer aquí el complicado desarrollo histórico de este sacramento y, por otra parte, no es necesario. Sin embargo, desearía tender un hilo conductor en este entramado histórico, que lleva desde Agustín hasta el presente e influye en nuestra situación actual de una manera por cierto poco afortunada.

Agustín, que, por la historia personal de su vida, se portaba respecto al matrimonio como un niño chamuscado o quemado, se hallaba además bajo el influjo del racionalismo estoico con su ideal de la ataraxia: Según esto último sería bueno para el hombre lo que es racional y se ve libre de las pasiones. Una pasión que obnubilara o entonteciera la razón pondría en pe-

18. J. Venetz, *Das Sakrament der Ehe*, Freiburg (Schweiz)-Wien 1976, 8.

ligro la libertad, y colocaría en el poder de nuevo lo infrahumano y lo animal. Donde esto ocurriera, quedaría destruida la gradación normal: el alma está sometida a Dios, y el cuerpo debe obedecer al alma. Para Agustín esto, en concreto significa: «El impulso sexual es la expresión propia de la rebelión del cuerpo contra el alma... La concupiscencia, como el sometimiento de la razón y de la voluntad por la fuerza animal, es la forma como el pecado es el estado fundamental en el que se encuentra Adán. A partir de ahí, para Agustín la realización del impulso sexual debe ser en sí en cualquier caso un *malum*»¹⁹. Pero se da también la posibilidad de una valoración positiva de la sexualidad como tal. En el matrimonio, según su opinión, puede la sexualidad tener un buen fin, ser incluida en un comportamiento moral, y hasta cierto punto ser dispensada por los «bienes del matrimonio» como un «remedio contra la concupiscencia» contiene, a pesar de todo, en la concepción personal de conjunto de Agustín, un sentido profundo teológico-sacramental de la siguiente manera: Si la concupiscencia es expresión de la desfiguración pecadora del hombre, rastreada más que en ninguna otra parte en la pasión sexual, entonces el matrimonio como *remedium concupiscentiae* es al mismo tiempo la expresión de la amplitud del perdón y de la misericordia de Dios, el cual, por medio de la ordenación y de la satisfacción del deseo sexual, puede cambiar lo malo en bueno. Esta idea —de que la sexualidad del hombre es cosa propia de la realización corporal, que impide la espiritualidad en vez de robustecerla— se siente cada vez con más fuerza en la especulación de la primitiva escolástica a través de los conceptos *natura*, *genus* y *generatio*. La naturaleza sería definida, entroncando con Ulpiano, jurista romano de comienzos del siglo III, como aquello que la naturaleza otorga a todos los *animalia* y, por tanto, también a la especie hombre.

En esta concepción, el matrimonio es ante todo la función de la especie hombre para su conservación. Y con ello, el acto sexual realizado según la naturaleza se convierte en el criterio moral de la sexualidad: el acto sexual, mientras discurra «según la naturaleza», sin que influya en él la preocupación o la configuración del mismo por parte del hombre. Esta concepción es frecuente a partir del debate sobre la regulación de los nacimientos. Se debe afirmar que el principio falso de Agustín a través de estas ideas cae completamente fuera de la argumentación teológica. A partir de ahí no se podría fundamentar propiamente el matrimonio. «Lo que Agustín define como concupiscencia y que, sólo a partir de una interdependencia humano-espiritual, consideró luego como algo que se podía disculpar, el simple imperio de la naturaleza, esto es lo que se convierte en el criterio de la moralidad»²⁰. J. Ratzinger que expone estas ideas en su artículo, opina que esta concepción, llevaría al hombre a un legalismo, y que operaría, a fin de cuentas, de una manera destructiva en su falta de lógica y en su irrealidad.

19. J. Ratzinger, *o. c.*, 95.

20. *Ibid.*, 98.

Pero al mismo tiempo propone, como *punto esencial de arranque* para una nueva orientación, lo siguiente: «Frente al dominio del criterio natural, se ha de afirmar, por decirlo con una frase un tanto aguda: *La castidad no es una virtud fisiológica, sino una virtud social*. O dicho de otra manera, la moralización de lo sexual radica en su humanización, no en su naturalización... Así, pues, la realización de lo sexual no es valiosa moralmente, si se realiza o verifica "conforme a la naturaleza", sino cuando se verifica en conformidad con la responsabilidad ante los demás hombres, ante la comunidad humana y ante el futuro humano»²¹.

Con este único hilo conductor a través de la tradición teológica espero haber dejado claro cuán persistentemente pueden influir determinadas ideas en la historia siguiente de la fe, y asimismo hasta qué punto las reflexiones sistemático-teológicas tienen aquí consecuencias prácticas inmediatas. La sacramentalidad del matrimonio no es «una superestructura ideológica», sino que significa la cualificación teológica de la realización humana, la capacidad salvadora de esta antiqüísima forma de comunidad humana.

3) La Reforma y Trento

La frase de Lutero tantas veces repetida de que «el matrimonio es una cosa puramente mundana (o civil)», puede entenderse fácilmente de una manera equivocada. Sin duda que hubo diversos motivos que influyeron en su actitud respecto al matrimonio. Las frecuentes declaraciones que colocaban al celibato por encima del matrimonio, aminoraban, según él, la dignidad del matrimonio como algo creado por Dios. Y precisamente, por la condición originaria del matrimonio de algo creado por Dios, se aponía él a la legalización excesiva o «juridicismo» del matrimonio por parte de la iglesia, cosa que se avecinaba o que era ya realmente un hecho. Cuanto más identificados aparecían el contrato matrimonial regulado jurídicamente y el sacramento, tanto más se fue pasando de la polémica contra la excesiva legalización a un ataque contra la sacramentalidad. Lutero no considera de ningún modo el matrimonio como algo puramente profano; más bien lo llama con énfasis obra y mandato de Dios, un estado santo bendecido por Dios. Pero, con todo, es totalmente claro que él subordina ese sagrado estado al orden de la creación y no al de la salvación, y, por tanto, que Lutero no aplica al matrimonio como tal el he-

21. *Ibid.*, 99.

cho gratificador y justificador que caracteriza y determina a los cristianos. Con eso él, de hecho, toca la raíz de la concepción sacramental.

Con este ataque a la sacramentalidad del matrimonio, se puso sobre el tapete, en un punto totalmente concreto, la relación fundamental entre la creación y la salvación, la iglesia y el mundo, la antropología y la soteriología, la condición de pecador y la justificación. Naturalmente, para nosotros, los hombres de hoy, el ordenar y enjuiciar todo esto nos es más fácil que para los interesados inmediatamente en la controversia. Por otra parte, las manifestaciones del concilio de Trento dan a conocer que los padres tenían especialmente ante la vista el punto principal. Su primera y fundamental afirmación es: El matrimonio es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la nueva alianza (DS 971). Pero sin duda que, para los padres conciliares, era difícil, presentar de una manera concreta cómo habría que fundamentar en la Escritura la sacramentalidad del matrimonio. Ellos se contentaron con asegurar que el famosísimo pasaje de la Carta a los efesios sugiere (*innuit*) la sacramentalidad del matrimonio (DS 969). No se trata, por tanto, de un argumento escriturístico, sino de una alusión al mismo: «Ahora bien, la gracia que perfeccionará aquel amor natural y confirmará la unidad indisoluble y santificará a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: "Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su iglesia y se entregó a sí mismo por ella (Ef 5, 25), añadiendo seguidamente: Este sacramento, grande es; pero yo digo, en Cristo y en la iglesia" (Ef 5, 32). Como quiera, pues, que el matrimonio en la ley del evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos padres... enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la nueva ley» (D 969-970). Resumiendo, se puede decir: Los padres de Trento pretendían sobre todo establecer, frente a los reformadores, dos cosas: primera, la potestad plena de la iglesia en una configuración moral y magisterial del matrimonio, y segunda, la conformidad de la doctrina católica con la Escritura.

K. Lehmann, en un artículo sobre la indisolubilidad del matrimonio, aludió al sentido exacto de la formulación «según la doctrina evangélica y apostólica (*iusta evangelicam et apostolicam doctrinam*, DS 977): «La praxis de occidente, tal como se fue consolidando cada vez más, no es sin más enseñanza del evangelio; con ello en cierta manera se deja abierta la cuestión de si hay otras maneras de relación conforme a la Escritura, las cuales puedan referirse a la Escritura... Lo cierto es que se defienden la doctrina y la

praxis propias en cuanto que se declaran de una manera positiva como "conformes a la doctrina del evangelio". Por consiguiente, la teoría y la praxis de la iglesia católica, prescindiendo de otras posibilidades de interpretación, se hallan inspiradas por la revelación, corresponden a la dirección del evangelio y lo concretan»²².

Esta afirmación que parece evidente en sí misma no es tan evidente. Porque, en efecto, en ella se halla asociada demasiado fuertemente la idea sacramental con la celebración del contrato matrimonial al comienzo de la vida en común. También de una manera teológico-sistemática, sobre la vinculación del efecto sacramental con la conclusión del contrato matrimonial se ha reflexionado mucho más intensamente que acerca de la capacidad de proceso del sacramento del matrimonio.

c) *¿Sacramento del enlace matrimonial o de la vida conyugal?*

Bajo este epígrafe desearía una vez más articular intencionadamente lo que se ha dicho ya muchas veces: La misma comunidad de vida es el signo externo del sacramento del matrimonio, del hecho sacramental.

1) *¿Sacramental «automáticamente»?*

Anotaciones al derecho canónico

Primero, en relación con el canon 1012 del Código de derecho canónico, tratamos de dar a conocer la estructura específica del sacramento cristiano del matrimonio:

El canon 1012 dice: «Cristo el Señor elevó el contrato matrimonial de los bautizados a la dignidad de sacramento. Por eso entre bautizados no se puede dar ningún contrato matrimonial válido que no sea *eo ipso* sacramento».

¿Cuál es la figura y la base o fundamento teológicos de esta descripción jurídicoeclesial? Entre cristianos bautizados, la realidad matrimonial que proviene de la creación es, inmediatamente y al mismo tiempo, un sacramento, una realización viva dentro de la iglesia de Jesucristo, en la cual él mismo se halla presente y actuando. Esto que se denomina la *tesis de identidad* impide que la sacramentalidad del matrimonio se convierta en una superestructura piadosa, en un gesto de bendición eclesial facultativo y no

22. R. Lehmann, *Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wieder-verheiratete Geschiedene*, en *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 274-294.

obligatorio, que se vería privado de su configuración corporal: *El signo del sacramento del matrimonio es la comunidad de vida que dura y ha sido prometida*. Tan pronto como ha sido aceptada por hombres bautizados creyentes, ha comenzado la realización sacramental.

Contra esta concepción se lanza a veces la acusación de «automática», sobre todo cuando se presta la atención a ciertos casos-límite curiosos, que parecen conducir esta proposición fundamental *ad absurdum*.

Un ejemplo: Dos protestantes contraen, puesto que a ellos no les interesa la bendición nupcial de la iglesia, con toda conciencia un matrimonio civil. Y puesto que ellos, según el derecho canónico, no están obligados a someterse a la forma, contraen, si tienen una verdadera voluntad de contraer matrimonio, también un matrimonio válido según el derecho canónico. Si se ha consumado, entonces es asimismo indisoluble, puesto que es al mismo tiempo (¡ambos son bautizados!) un sacramento. ¿Pero puede darse un sacramento entre personas, que en fin de cuentas no querían recibir tal sacramento?

Ahora bien, la dogmática sacramental católica no conoce fundamentalmente ni una recepción «automática» de los sacramentos, ni un sacramento sin la fe del receptor. Se habla ciertamente de la validez en virtud de la realización «objetiva» (*ex opere operato*), pero un elemento innegable de la realización objetiva es cuando menos una intención creyente mínima, tanto en el que administra el sacramento como en el que lo recibe.

«Y como los novios son los que se administran mutuamente el sacramento, es decir, son al mismo tiempo los administradores y los receptores, deben ellos, como un momento integrante de su consenso, tener la intención de contraer el matrimonio "en el Señor". De lo contrario, ni se da un matrimonio válido canónico ni un matrimonio que sea sacramento... Los cónyuges no necesitan tener la intención de administrar y recibir, a través del casamiento, un sacramento de la iglesia católica. Basta la intención de casarse tal como lo hacen los cristianos. Esta voluntad de contraer matrimonio incluye la intención de recibir el sacramento, mientras no se niegue esto expresamente»²³.

El problema que se plantea aquí sólo puede ser afrontado considerando un cristianismo de mera partida de bautismo, si se mira con lupa la equiparación discutible de bautismo y la práctica religiosa, estar bautizados y querer ser cristianos. Por el contrario, sería una consecuencia fatal el renunciar en su núcleo fundamental

23. W. Kasper, *o. c.*

a la tesis de identidad. La convicción católica de la sacramentalidad significa exactamente esto:

Si dos seres humanos, dominados por el Espíritu a través del bautismo y afetados por la realidad vital del Cristo exaltado, se vinculan mediante el matrimonio, entonces es exactamente su vinculación como tal y no sólo su existencia individual la que se ve determinada e influenciada por esta nueva realidad de Cristo. No sólo los dos consortes sino también su comunidad son una realidad del nuevo ser en Cristo.

2) El matrimonio, realización vital de la iglesia

K. Rahner, ya en 1960, en su *quaestio disputata La iglesia y los sacramentos*, describe así la interdependencia entre la iglesia y el matrimonio: «En él (en el matrimonio) se hace la iglesia presente, el matrimonio (en la medida de su realización esencial: como matrimonio válido, santificado por la gracia y vivido santamente) es efectivamente la comunidad más pequeña; pero, sin embargo, una verdadera comunidad de redimidos y santificados, cuya unidad se puede edificar sobre el mismo fundamento en el que se funda la unidad de la iglesia, es, por consiguiente, la más pequeña, pero una verdadera iglesia individual»²⁴. De una manera semejante habla también el Vaticano II del matrimonio y de la familia como «iglesia doméstica» (LG 11).

A partir de esta concepción —el matrimonio realización individual en el sacramento fundamental que es la iglesia— se manifiesta como algo discutible la reducción del sacramento del matrimonio al contrato matrimonial. La iglesia se realiza en el sacramento del matrimonio. Esto quiere decir... que la iglesia constituye su signo sacramental de la presencia de Cristo a través de la realización en la fe de los contrayentes. El acto que se realiza una sola vez en el «sí» que se pronuncia con seriedad es ciertamente una contribución al signo del sacramento fundamental. Pero el «sí» vivido en la vida matrimonial cristiana es todavía más. En primer lugar, sólo en la vida diaria del matrimonio se completa ese «sí» y se completa a través del signo. Precisamente, si se vive el matrimonio como impresión del encuentro interior con Cristo, se hace creíble como sacramento y proporciona credibilidad, en la misma medida, al sacramento fundamental de la iglesia. De ahí se sigue, en primer lugar, que el matrimonio, como todo sacra-

24. K. Rahner, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967.

mento individualmente considerado, sólo consigue debidamente credibilidad si trata de ser un sacramento más que un acto válido simplemente jurídico. Y la consecuencia que se sigue es ésta: El sacramento del contrato matrimonial es encargo y misión para el sacramento de la vida matrimonial... El sacramento del matrimonio comprende la celebración del matrimonio y la vida matrimonial²⁵.

El matrimonio cristiano no es únicamente una alusión o referencia a la unidad amorosa entre Jesucristo y su iglesia, sino que presenta este misterio de la unidad en sí mismo, mientras se realiza y la muestra así como antuando en el presente.

3) El matrimonio (signo escatológico del amor de Dios)

Ni la iglesia ni el matrimonio descansan sobre sí mismos. Ambos se orientan a su manera el uno hacia la otra. También el matrimonio es un signo escatológico de la esperanza, en cuanto que él apunta hacia el «ya» y hacia el «todavía no» del reino de Dios. Tanto la *solemnidad festiva del principio* como la *insuficiencia de la vida de todos los días* pertenecen a este aspecto: solemnidad festiva como alegría por la seguridad de la fidelidad de Dios y la figura concreta de su fidelidad y de su amor en la fidelidad y el amor del otro consorte; conocimiento de la provisionalidad, de la reserva bajo la cual se halla también el matrimonio cristiano. En efecto, nadie regala al otro el «cielo en la tierra». El reconocimiento penoso de que también el matrimonio es algo pasajero y que no es todavía la perfección, preserva a los cónyuges de las demasiadas exigencias mutuas y los enfrenta a ambos con Dios y con su misericordia.

Aquí está asimismo el lugar para reconocer la posibilidad del *celibato* cristiano motivado. Es sin duda absurdo mostrar el celibato —como ocurría frecuentemente en el pasado— como la forma de vida propia del cristiano serio, heroico y auténtico, frente a lo cual se presentaría el matrimonio como la forma ordinaria de vida. Pero no es menos peligroso el otro extremo, a saber, el actuar de tal manera como si fuera necesario casarse para ser efectivamente hombre en el sentido pleno de la palabra. En ambas formas de vida puede uno entumecerse y endurecerse, en ambas formas vitales puede adquirir forma el desinterés del estar «frente a otro». El signo del celibato por el evangelio es necesario para la iglesia en todas las épocas. Una devaluación de uno de los dos (del matrimonio o del celibato) no proporciona

25. E. Christen, *Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*, en *Theologische Berichte* I, Einsiedeln 1972, 11-68.

ningún provecho al otro. Donde desaparece la comprensión hacia el celibato, no se convierte el matrimonio cristiano en más sano, y viceversa. «Así como el célibe por el reino de los cielos descubre al casado en forma de signo su libertad, así el carácter escatológico del matrimonio descubre al célibe que la existencia escatológica no puede significar una huida del mundo, sino una forma especial de servicio para el mundo y para los demás»²⁶.

3. *Unidad e indisolubilidad del matrimonio*

a) *Cómo ve Jesús la fidelidad incondicional*

1) El derecho veterotestamentario sobre el divorcio

En el antiguo testamento, la indestructible fidelidad de la alianza divina, que, a pesar del alejamiento del hombre, permanece siempre, se describe en realidad con la imagen del matrimonio. Y, sin embargo, se daba en Israel una praxis bien determinada de divorcio o de separación: «Si un hombre toma una mujer y llega a ser su marido, y ésta luego no le agrada porque ha notado en ella algo de torpe, le escribirá el libelo de repudio, y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa. Una vez que salga de la casa de él, podrá ser mujer de otro hombre...» (Dt 24, 1-2). Esta determinación demuestra hasta qué punto los «cónyuges o contrayentes del matrimonio» se hallaban en condiciones distintas. Únicamente el hombre podía llevar a cabo el divorcio, el cual, para él, significaba al mismo tiempo una anulación de la propiedad, puesto que no se devolvía el precio de la novia o esposa. Por otra parte, esta regulación significaba, sin embargo, para la mujer cierta defensa jurídica: en efecto, el despido no podía seguir al arrebató de un sentimiento espontáneo, sino que debía adaptarse a cierta formalidad jurídica. Sin embargo, se discutía la interpretación de un criterio tan vago. ¿En qué consistía ese «algo de torpe», que justificaba el despido? En este debate quisieron implicar los fariseos a Jesús (cf. Mc 10, 2-12). Pero su contestación es típica para advertir su postura fundamental ante la ley y Moisés.

2) Jesús y la ley

Si observamos las sagradas Escrituras y la tradición del antiguo testamento, la predicación de Jesús es a todas luces el intento de una *radicalización*, esto es, de un enraizamiento en la experiencia

26. W. Kasper, *o. c.*

originaria de Dios y en el mensaje de Dios. En sí, es una postura frente a la ley mosaica fundamentalmente positiva. El vive y argumenta, por supuesto, siempre a partir de las sagradas Escrituras, y esto lo demuestra la fuerte proximidad de los *logia* de Jesús respecto a los textos veterotestamentarios. Y, sin embargo, su intento de radicalización de la dimensión teológica y antropológica de la ley de Moisés conduce de hecho a una degradación de ésta. Porque Jesús establece una diferencia bien consciente entre Moisés y la ley de Dios, entre la voluntad originaria de Dios y su expresión en la ley mosaica. *La obediencia a la letra de la ley*, para ser exactos, *no es lo mismo que el cumplimiento de la voluntad de Dios*. Para Jesús, el sentido profundo de la ley sigue teniendo vigencia, aunque no su concreción particular. Tal concepción podría sonar a los oídos de un jurista como algo raro y singular. Jesús, con ello, destruía en todo caso la idea de la tradición judaica y se mostraba totalmente opuesto a los «piadosos» de su tiempo. «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo...». Estas antítesis del sermón de la montaña contra la ley que estaba en vigor eran, para los piadosos fariseos, simplemente intolerables.

3) La indisolubilidad del matrimonio

¿Cómo juzga Jesús, desde esta perspectiva fundamental, el divorcio? «Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley, pero al principio de la creación los hizo Dios varón y hembra... y serán los dos una sola carne. De manera que no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre» (Mc 10, 5-9).

Jesús trata de hacer que se entienda la voluntad de Dios, que se fundamenta en la creación, en su incondicionabilidad primitiva y originaria. No se trata de una conducta jurídica correcta, sino de la intención del hombre. Por eso formula incluso: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 28). A la vista de este punto de mira tan radical, los discípulos añaden horrorizados: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse» (Mt 19, 10).

En este pasaje, se debe observar con atención que no hay que leer las palabras de Jesús en un plano de ordenación jurídica, o en el plano de una determinación de la ley intensificada o agudizada. Su predicación es ciertamente el anuncio del Dios ayudador y salvador, con el cual el hombre se encuentra no a través de

una realización moral, sino a través de la conversión y de la aceptación de la oferta de Dios. *La fidelidad matrimonial incondicionada es, ante todo y primeramente, un ofrecimiento por parte de Dios, que se hace posible por el nuevo Espíritu, por la manera de ser hombre, que vive Jesús y que pretende introducir: un ser hombre partiendo del amor de Dios. Y sólo en segundo término se trata aquí de la fidelidad incondicional, de señalar que naturalmente esa unión absoluta mutua sólo se logra y tiene éxito en la asociación de los cónyuges con Jesucristo y con Dios, o dicho de otra manera, sólo se logra en el seguimiento de Jesucristo, que incluye la cruz y el sufrimiento.*

«Las palabras de Jesús no son evidentemente ningún párrafo acerca de la ordenación jurídica cristiana o una especie de exigencia de alta moral; por eso, no es correcto hablar de un mandamiento ideal o de un mandamiento-meta. Las palabras de Jesús son una alocución mesiánica eficaz de la actuación graciosa de Dios y una invitación a hacer uso de esa posibilidad ofrecida por Dios. Los hombres pueden rechazar este ofrecimiento de gracia: sin embargo, la gracia de Dios sigue ahí; luego, se convierte en juicio, en acusación contra su dureza de corazón. Pero si se amoldan a eso en la fe, entonces para ellos la alianza de Dios se convierte en espacio vital salvador, en posibilidad y en fuerza fundamental para su alianza humana»²⁷.

Según eso, el adulterio no es primariamente una falta de tipo sexual, sino una ruptura de la confianza y de la fidelidad, que debe hacerse posible por la fidelidad a Dios. En esta relación a Dios, en la relación a Cristo —y por tanto, en la sacramentalidad de esta forma de vida que es el matrimonio— radica el motivo interno para la fidelidad incondicional, para la indisolubilidad de este vínculo vital.

b) *La praxis eclesial en la Escritura y en la tradición*

Esta visión del matrimonio a través de Jesús supuso también, sobre la base de la praxis divorcista judía, una enorme valoración de la mujer. Estas palabras de Jesús contribuyeron de hecho —si se mira al desarrollo efectivo de la historia— que surgiera una concepción del matrimonio, en la cual ninguno se subordinara al otro, sino que ambos se refirieran y subordinaran en la fe a Dios. ¿Cuál es la actuación o la postura de la iglesia respecto a estas palabras de Jesús? Ciertamente, en ella no han sido desconocidos el pecado ni la dureza de corazón. La nueva alianza, desde el punto de vista moral, no es «más santa» que la antigua alianza.

1) Concreción bíblica de la concepción de Jesús

«La cuestión del divorcio se trata en cinco pasajes del nuevo testamento (Mt 5, 32; Lc 16, 18; Mc 10, 2-12; Mt 19, 3-9; 1 Cor 7, 10-16), donde llama la atención una toma de posición bien diferenciada. Según Mc 10, 2 s y Lc 16, 18, la prohibición del divorcio no conoce ninguna restricción. La cláusula de Mateo sobre "la impureza o fornicación" (Mt 5, 32; 19, 9) y la "concesión" paulina (1 Cor 7, 10 s; 7, 15) atestiguan la posibilidad condicionada de una separación del cónyuge. Esto tiene vigencia o vale independientemente de la cuestión, a la que todavía hoy no se ha contestado de manera suficiente, de si la cláusula sobre la fornicación de Mateo en la falta sexual de la pareja... permiten una separación propiamente dicha. En Pablo se ve todavía más claro el estado de cosas que aparece totalmente contradictorio con el anterior: las palabras de Jesús sobre el divorcio se caracterizan por la concepción ilimitada y la exigencia absoluta frente a la restricción interpretada por la autoridad y el poder de Pablo: Puede darse una situación en la que el cristiano no tiene que oponerse al divorcio, a saber, aquella en la que la parte pagana de un matrimonio mixto que todavía vive pide y realiza la separación»²⁸.

La literatura o bibliografía sobre estos pasajes, mientras tanto, se ha incrementado extraordinariamente. ¿Cómo se puede juzgar de este hallazgo? La concreción pastoral de las palabras originarias de Jesús que se encuentran en Mateo y en Pablo intenta precisamente por ello ciertas concesiones, precisamente porque se sentía vinculada con dichas palabras de Jesús y trataba de realizarlas en la propia comunidad. Sin embargo, es indiscutible que tanto Pablo como la comunidad de Mateo se consideraban facultados, en determinados casos especiales, a confirmar la regla con excepciones y a dar paso, frente a la exigencia radical de Jesús, bajo determinadas circunstancias, a la posibilidad de una separación matrimonial.

2) Una tensa praxis eclesial²⁹

Antes de que nos ocupemos con brevedad de la importancia teológica de este descubrimiento, fijémonos en que este fenómeno continúa en la historia de la iglesia. Por una parte, es indiscutible que, en el desarrollo de la concepción eclesial del matrimonio, se excluía fundamentalmente el divorcio, pero en todo caso se

28. K. Lehmann, *Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wieder-verheiratete Geschiedene*, o. c., 280 s.

29. Cf. para lo que sigue P. Manns, *Die Unauflöslichkeit der Ehe in Verständnis der frühmittelalterlichen Bussbücher*, en N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?*, Mainz 1970, 42-75.

permitía una separación permanente o temporal de los cónyuges. Por otra parte, son muchos los testimonios que confirman que, junto a esa concepción o asociada con ella, tomó carta de naturaleza una praxis, que, en casos de adulterio o por otros motivos graves, establecía el nuevo matrimonio a causa de la debilidad humana. Los testimonios comienzan ya en Orígenes y se van haciendo cada vez más numerosos, cuando la iglesia se encuentra en una época de cambio hacia otra cultura o en una nueva fase de su historia.

El llamamiento de Jesús a una fidelidad incondicional fue tomado en serio, pero «los dramas que se repetían en la realidad matrimonial humana exigían una respuesta: El adulterio de un hombre con la hermana de su mujer, la infidelidad de la esposa que se ha convertido en "prostituta", el destino futuro de un cónyuge abandonado clandestinamente (¿para siempre?) por su compañero de vida, la separación violenta de matrimonios o de familias por la guerra, el cautiverio, el capricho de los poderosos, el secuestro, etc. La iglesia encontró en una larga tradición, salidas para tales casos de necesidad en el sentido de una praxis más suave. Algunos divorcios incluso se realizaron mediante decretos papales cualificados. Por otra parte, siempre quedaba el conocimiento o la conciencia de que se iba en contra de la Escritura y afloraba la posibilidad de evitar males mayores (por tanto aplicando el principio de sopesar los bienes). Ante la tolerancia de un nuevo matrimonio, se llegó incluso a establecer una penitencia eclesiástica»³⁰.

Naturalmente, no es lícito valorar sin más de un modo teológico estas normas prácticas individuales y hacer de ellas principios. Pero el esfuerzo de los responsables por buscar ayudas desusadas concretas, en situaciones particulares muy intrincadas, con una convicción al mismo tiempo inquebrantable de la indisolubilidad del matrimonio, sigue siendo un testimonio de la tradición de importancia fundamental. El hecho de que, en la prolongada historia de la iglesia, siempre se haya resistido a la tentación de convertir la exigencia radical de Jesús en una coartada para cerrarse a las necesidades concretas de los matrimonios fracasados, y asimismo el hecho de que se haya aguantado la tensión entre el convencimiento de la indisolubilidad fundamental del matrimonio y las normas necesarias de excepción en casos particulares, debido a la preocupación pastoral, debería mostrar asimismo el camino para las decisiones que deben adoptarse hoy.

30. K. Lehmann, *o. c.*, 282 s.

3) Fijación por el magisterio en Trento

Pero tales reflexiones, ¿no carecen de sentido ante las claras afirmaciones de Trento? El canon 7 define: «Si alguno dijere que la iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del evangelio y los apóstoles (Mt 19, 6 s; Mc 10, 6 s; 1 Cor 7, 10 s) 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 adúltera 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» (DS 977).

El estudio de P. Fransen: *El tema divorcio después del adulterio en el concilio de Trento (1564)*³¹, deja bien claro que este concilio era totalmente consciente de la tensión que se advierte en los testigos históricos, y que ha continuado en la praxis discordante de la iglesia oriental hasta hoy. Como resultado se puede sostener: «*El concilio de Trento no condenó o prejuzgó con ello la línea que indudablemente existe de una praxis más suave, en determinadas situaciones de necesidad, tal como se ve atestiguada en la tradición antigua y medieval del occidente*»³². Sin embargo, así se logró una especie de fundamento dogmático para las tareas pastorales actuales. Nosotros no nos hallamos abocados a la desgracia alternativa que se puede vivir en el debate actual, de o bien repetir la proposición de la indisolubilidad del matrimonio con el énfasis puesto en la convicción de la ortodoxia indiscutible o, en vista de los muchos matrimonios que fracasan, exigir simplemente una relajación del mandato de la indisolubilidad, que se fundamenta en argumentos pragmáticos o psicológicos.

c) *Problemas pastorales hoy*

1) El evangelio y el derecho civil

A propósito de esta problemática, que apenas ha de interesar a uno que no sea profesional, desearía hacer dos breves indicaciones.

31. Concilium 6 (1970) 248-260.

32. K. Lehmann, o. c., 286. Los subrayados son míos.

La primera se refiere a la obligatoriedad del matrimonio civil. En la valoración del contrato matrimonial civil y eclesiástico, se trata, a mi manera de ver, sobre todo de que no se pierda de vista la unidad sacramental del matrimonio cristiano. Y hay que pensar en algunas normas que han cambiado. Sería importante que, en el campo católico, no se creara una situación similar a la que por desgracia se ha ido abriendo paso cada vez más en el campo evangélico, a saber, que el matrimonio es una dimensión profana, que, con la bendición de la iglesia, resulta mejor. Si no se toma en serio la «tesis de identidad», se destruye el concepto de sacramento.

Una segunda indicación. En una época en la que los fieles cristianos comprometidos van siendo una minoría, no se puede esperar, y mucho menos exigir, que la norma de la fe se convierta en la base fundamental de una legislación y de una jurisprudencia generales. Existen ahí naturalmente cuestiones de diverso rango; así, por ejemplo, el divorcio civil y el aborto tienen una valoración moral distinta. Pero las batallas en retirada en Italia, o más recientemente en el Brasil o en otras partes, tienen efectos tan inoportunos porque se trata de mantener en el campo de la legislación lo que en el campo de la convicción vivida hace tiempo que ha desaparecido. Este hecho naturalmente exige una agudización intensiva de la conciencia de los creyentes, puesto que (y también entre nosotros) es posible jurídicamente y no se castiga lo que contradice a los principios cristianos y, por tanto, es un pecado grave. Es de temer que muchos cristianos no hayan aprendido todavía a medir con distintas medidas.

2) Los separados que se han vuelto a casar

Este estado de cosas cobra inmediatamente una agudeza especial en la cuestión de la clasificación y del tratamiento pastoral de los divorciados que se han vuelto a casar... ¿Se puede permitir, bajo determinadas condiciones, a esos divorciados que se han vuelto a casar, acceder a los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia? En la brevedad obligada aquí, desearía mencionar ante todo cinco puntos de vista sistemáticos (dogmático-moral-teológicos):

a) La tradición obligatoria de la iglesia se mantiene firme en el principio teológico de la fidelidad incondicional. Sin embargo, ha tratado de regular, saliendo de lo normal, ciertos casos excepcionales. Tampoco Trento decretó nada sobre este punto.

b) Por supuesto, no se trata aquí de un derecho al divorcio y a contraer nuevo matrimonio, sino de concesiones como posibilidades en casos extremos, y, por tanto, no de imponer una nueva regla frente a la regla de la indisolubilidad, sino de buscar una ayuda en situaciones catastróficas, a las que se ha atendido tras larga reflexión, partiendo de la comprensión que cabe tener con los interesados.

c) Desde el ángulo de vista teológico-moral, es importante advertir cuanto antes que el estado objetivo de culpabilidad no significa en modo alguno en cada caso una falta moral con pecado grave personal. Hay hombres que, sin culpa subjetiva y con la mejor voluntad, incurren en relaciones objetivas incorrectas, especialmente en el matrimonio.

d) La nueva comunidad que ha surgido en un segundo matrimonio puede haber establecido nuevas relaciones de hecho, que acarrearán compromisos morales y a las que no se puede por ello renunciar simplemente. También en un matrimonio invalidado puede subsistir una auténtica voluntad de matrimonio, ya que de lo contrario, tampoco sería posible en absoluto la *sanatio in radice* del derecho canónico (Can. 1085).

e) Si la donación o entrega sexual es expresión de una situación semejante en el segundo matrimonio, no puede ser condenada de antemano y en cualquier caso como «mala en sí» de manera que, siempre y en cualquier caso, se haya de concluir que uno que se ha casado de nuevo, debido al trato matrimonial en el segundo matrimonio, se halle «en pecado mortal o en ocasión próxima para el mismo» y que por ello se le haya de excluir de los sacramentos.

¿Bajo qué condiciones podría alguien, después del divorcio y de un nuevo casamiento para toda la vida mientras viva su anterior consorte, participar, sin embargo, plenamente en la vida eclesial y sacramental?

Aquí se trata de reflexiones de teólogos, según las cuales se ha procedido «en el foro interno» de los pastores de almas, las cuales, sin embargo, no han pasado todavía al estadio de una regulación eclesiástica oficial. Los cinco puntos de vista más importantes que han surgido en la práctica los ha resumido así K. Lehmann:

1) «La tolerancia de un segundo matrimonio, y el acceso a los sacramentos vinculado con él, no pueden en modo alguno poner en tela de juicio la forma obligatoria fundamental de la indisolubilidad del matrimonio. Una labor pastoral correspondiente debe reavivar y robustecer, en los interesados y en las comunidades cristianas, la conciencia de que se trata de una situación excepcional y de una ayuda en casos claramente delimitados.

2) Donde, en el fracaso del primer matrimonio, entró en juego una grave culpa, deben reconocerse la responsabilidad asumida y el pecado en el que se incurrió y hay que arrepentirse de ello.

La injusticia eventual y el daño producido deben repararse, según las posibilidades, lo cual, en determinadas circunstancias, no excluye el retorno a la primera pareja.

3) Si un retorno a la primera pareja no es posible, debe acreditarse que el primer matrimonio prácticamente no puede restablecerse aun con la mejor voluntad. Ahí se ha de tener en cuenta de una manera muy especial si el primer matrimonio ha quedado roto de una manera irreparable para los *dos* consortes.

4) Un segundo matrimonio contraído luego debe haberse probado y acrisolado a través de un largo espacio de tiempo, en el sentido de una voluntad decidida de llevar una vida común estable al estilo del matrimonio y como una realidad moral. Debe asimismo probarse si el establecimiento de esta unión se ha convertido en una nueva obligación o en un nuevo compromiso *moral frente a la pareja o a los hijos del actual matrimonio. Ambos* cónyuges deberían además certificar que ellos tratan de vivir según la fe cristiana y que piden el acceso a la vida sacramental de la iglesia por motivos religiosos y después de un serio examen de conciencia.

5) Ambos cónyuges y el pastor responsable se deben de preocupar de que no surja ningún tipo de escándalo justificado en la comunidad ni se dé la impresión de que la iglesia no toma ya en serio la indisolubilidad del matrimonio.

Con tales presupuestos y realizadas estas condiciones, se podría, a mi manera de ver, permitir a los divorciados que se han vuelto a casar el acceso al sacramento de la penitencia y a la participación en la comunión o eucaristía. Sin embargo, sigue siendo decisivo el presupuesto siguiente: Únicamente a partir de lo presentado originariamente por Jesús cabe «regular» lo que no se debe. Si el caso-límite se convierte en un caso normal, no hay ya nada que hacer con la esencia del cristiano y con la iglesia ³³.

33. *Ibid.*, 292 s.

3) El papel de la fe

Quiero terminar señalando el papel fundamental de la fe. El que el matrimonio cristiano tenga éxito no lo garantizan las simples convenciones ni la legislación estatal o eclesiástica. El matrimonio cristiano tiene éxito únicamente y sólo en la fe en Jesucristo y tratando de seguirle de una manera concreta. «El matrimonio que se vive en cristiano es una concreción de la vida cristiana a partir de la fe, la cual se hace real y efectiva en el amor. Por eso, el ejercicio en la fe es el servicio más excelente, el contenido propio y el presupuesto así como el objetivo de toda pastoral matrimonial razonable»³⁴.

34. W. Kasper, *o. c.*