
Cambios Fundamentales en la Teología del Matrimonio

Luis Fernando Martínez, S.S.*

Teólogos actuales opinan que la teología del matrimonio ha tenido una historia particularmente difícil, debido a que no recibió buen trato en manos de moralistas y canonistas, mientras que los teólogos sistemáticos se mantenían al margen (1).

Por otra parte, consideran que en los últimos decenios se ha experimentado un cambio tan fundamental en la teología del matrimonio, que bien se puede hablar de una nueva imagen. Cambio que resulta incomprensible si no se tienen en cuenta las mutaciones sucedidas en el campo de la exégesis bíblica (2).

Pero además, el matrimonio, por ser una realidad polifacética, ha dejado de ser considerado únicamente desde el punto de vista jurídico y los teólogos consideran necesario tener en cuenta los elementos sociológicos, etnológicos, sexual-anropológicos, histórico-religiosos, pastorales, psicológicos, morales. Estos ámbitos de la vida humana están sometidos a cambios condicionados por el tiempo y el mundo en que vivimos, de tal manera, que se ha dado una evidente evolución en la concepción del matrimonio:

Lo que llamamos "matrimonio" constituye una realidad evidente-

* Magister en Teología, Universidad Javeriana, Bogotá; Profesor en el Seminario Mayor de Manizales.

(1) Cfr. O'CALLAGHAN, D. Sobre la sacramentalidad del matrimonio. *Concilium* 55 (1970): 261.

(2) Cfr. BALTENSWEISLER, H. El matrimonio en las Iglesias de la Reforma. *Concilium* 55 (1970) 302.

mente compleja. Lo institucional y lo personal, lo económico y lo cultural, lo político y lo religioso, el devenir histórico y los cambios actuales: todo se da cita en esta realidad humana (3).

Vamos por consiguiente, a tratar de presentar en qué consiste el cambio fundamental en la teología del matrimonio, teniendo en cuenta tres cosas: Hay, por parte de algunos teólogos, una clara reacción frente a la intromisión indebida de la ley, para presentarnos el matrimonio desde la perspectiva de la gracia. (1. De una teología de la ley a una teología de la gracia). Por otra parte, los teólogos sostienen que la moral matrimonial ha estado dominada por una concepción naturalista olvidando la primacía del amor conyugal (2. De una moral "naturalista" a una moral "personalista"). Finalmente, no hay duda de que los teólogos se sienten fuertemente interpelados por la realidad pastoral, de tal manera que se han visto obligados a revisar los planteamientos de una teología abstracta y rígida, e incluso, a cambiar de enfoque (3. De una incidencia teología-pastoral a una incidencia pastoral-teología).

1. DE UNA TEOLOGIA DE LA LEY A UNA TEOLOGIA DE LA GRACIA

Una gran mayoría de teólogos están de acuerdo en afirmar que no

había propiamente una teología del matrimonio. La sacramentalidad estaba definida por la forma canónica o ritual de su celebración. "Esta manera de pensar tan estrecha llevó a Karl Barth a afirmar que los católicos no teníamos una teología del matrimonio, sino más bien una teología de la ceremonia del matrimonio" (4).

O'Callaghan es claro en sostener que el punto de vista contractual, favorecido del Derecho Canónico, constituía una barrera para el progreso teológico, ya que el matrimonio se definía en términos de contrato y el objeto del consentimiento se expresaba como un intercambio de derechos físico-sexuales. La preocupación por la estabilidad del vínculo matrimonial hizo que la atención se desviara de la cuestión más importante: la fuerza interior de la fidelidad (5).

Por otra parte la desconfianza hacia el cuerpo y los sentidos, como también la tendencia a identificar concupiscencia con apetito sexual, causó un perjuicio muy grave a la misma teología, de tal manera que las relaciones sexuales necesitaban justificarse por su fin específico. Una crítica fuerte, al respecto, hace Duquoc, cuando dice que la reflexión teológica sobre el matrimonio, no parte de la unión de amor entre el hombre y la mujer y por eso no puede dar sentido humano a la sexualidad:

(3) VIDAL MARCIANO. *Moral del matrimonio*. (Madrid: Editorial P.S. 1980) pag. 41.

(4) BASSET, WILLIAM. *El matrimonio de los cristianos: contrato válido; sacramento válido?* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1970), pág. 148.

(5) Cfr. O'CALLAGHAN, D., *Op. cit.*, 261.

La ética conyugal está arraigada en la biología: Cómo podrá esta teología dar sentido humano a la sexualidad, independiente de la procreación y su 'moralización' por medio del sacramento? Privado de su sentido humano el encuentro se reduce a un remedio para la concupiscencia, al uso sin delito de aquello que no tiene sino sentido natural o animal. Una teología semejante que acentúa de tal modo la exterioridad y la objetividad, sin intentar dar una explicación del sentido interior, inmanente, de la unión amorosa, es una teología de la "ley y no de la "gracia" (6).

Era, pues, normal que con estas limitaciones, la teología matrimonial se hubiese encantado, como bien dice Duss-von Werdt, "en una multitud de elementos faltos de control y de reflexión para los cuales no cabe asignar lugar teológico alguno" (7).

Queremos detenernos, por tanto, en cuatro apartes, que nos harán comprender el por qué se ha dado el paso de lo que llamamos una teología de la ley a una teología de la gracia: primero, el tipo de reflexión y metodología que se impone desde Trento. Segundo, señalaremos cuál es el punto de partida de la teología actual del matrimonio. Tercero, la incidencia que tiene en el matrimonio, un nuevo concepto de sacramento. Y finalmente, como un

cuarto punto, cuál es el resultado del nuevo enfoque sobre el matrimonio.

La teología tradicional ha considerado el matrimonio bajo la ley

A partir del Concilio de Trento se impone y prevalece la reflexión y la metodología jurídico-canónica, al servicio de la cual se coloca la teología: el matrimonio consiste fundamentalmente en una sistematización del derecho y el punto de vista preferido es el matrimonio-contrato. A este respecto afirma Duss-von Werdt que "el Concilio intentó relacionar intrínsecamente los elementos jurídico y teológico, más exactamente, el sacramento y el contrato, lo cual se tomó cada vez más, como base de la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio" (8).

La época postridentina, precisa Schillebeeckx, estuvo fuertemente condicionada por el Derecho Canónico. A raíz de la separación entre Iglesia y Estado, pasó a primer plano la defensa de los poderes jurisdiccionales de la iglesia sobre el matrimonio. El "derecho establecido" desempeñó entonces un papel nada despreciable, incluso desde un punto de vista teológico. Así, mientras en Trento había sido la seguridad jurídica la que tuvo mayor importancia en el ordenamiento del matrimonio, posteriormente el acento se desplazó a la relación intrínseca entre liturgia nupcial y forma jurí-

(6) DUQUOC, CHRISTIAN, "Matrimonio: amor e institución. **Selecciones de Teología**, 35 (1970); 286.

(7) DUSS-VON WERDT, JOSET, "El matrimonio como sacramento" **Mysterium Salutis**, IV, 2, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), pag. 411.

(8) *Ibid.* pág. 421.

dica, vinculándose ésta estrechamente con la acción salvífica de la Iglesia:

... Entre bautizados es imposible contraer matrimonio válido que no sea al mismo tiempo sacramental. Por razón de la forma jurídica tridentina, la formalidad civil no constituye de hecho el matrimonio del bautizado, es simplemente el estatuto administrativo. Como matrimonio, porque esto es lo que pretenden las leyes civiles, el contrato civil no es más que un simulacro para el bautizado, porque, según las leyes eclesiásticas, el consentimiento sólo se da validamente después de la liturgia de la Iglesia (9).

Según Schillebeeckx el hecho de que la Iglesia oficial llegara a una administración casi total del matrimonio, se explica por la situación social y por la posición clave que esta Iglesia tuvo en determinadas épocas (10). Entonces el componente jurídico de la teología católica del matrimonio es un factor que no se puede pasar por alto y el mismo Huzing lo anota:

Desde una perspectiva dogmática se señala que la teología del matrimonio ha estado excesivamente basada en las normas mantenidas por el Derecho Canónico. Como la Iglesia mantuvo constantemente determinadas normas, es-

tas terminaron por ser consideradas como las únicas teológicamente posibles (11).

Cuál es la concepción del matrimonio en esta teología de la "ley"? Duquoc la presenta en estos términos: para esta teología el punto de partida de la reflexión no es el amor. La institución y el sacramento lo preceden. El "fin primario" es la procreación, y esta tiene su indiscutible sello natural y social; es una necesidad específica que la institución organiza socialmente. La libertad es, entonces, solamente condición para que se de verdadero contrato: derecho de ambas partes sobre el cuerpo del otro. Y la indisolubilidad es algo objetivo, no una cualidad exigida del corazón. La fidelidad puede quedar en una mera apariencia, y aunque falte, no dejará de ser indisoluble el matrimonio. En definitiva, ninguna de estas cualidades supone necesariamente el amor, cuyo sentido y fin quedan definidos por la misma institución. La teología no hace sino determinar las cualidades indispensables para la validez de una unión legal.

Esta teología objetivista falla en su fundamentación doctrinal al omitir la realidad humana del amor, lo cual equivale a negar toda posible relación entre experiencia y Revelación. Al evitar toda referencia al sentido humano de la experiencia amorosa, resulta incomprensible el simbolismo escriturístico del

(9) SCHILLEBEECKX, E. **El matrimonio**. Realidad terrena y misterio de salvación. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968) pag. 332.

(10) *Ibid.* pag. 317.

(11) HUZING, P. La disolución del matrimonio. *Concilium* 87 1973: 16.

amor de Yahvé por su pueblo y de Cristo por su Iglesia (12).

En consecuencia, los teólogos ven la necesidad de emprender otro camino, y éste no puede arrancar de un sitio distinto de la Sagrada Escritura.

La teología actual considera el matrimonio desde la Sagrada Escritura.

Si en la teología católica tradicional ha prevalecido más el concepto jurídico sobre el matrimonio, ello se debe como hemos visto, a una reflexión y metodología que parten del matrimonio como institución, donde el contrato es lo más importante. Pero las cosas han cambiado, y el punto de partida para desarrollar una teología del matrimonio no puede ser otro que la misma Escritura. Aquí el matrimonio ya no es ley, sino gracia.

Llama la atención de los teólogos el papel, relativamente pobre, que han desempeñado los textos bíblicos a la hora de fundamentar la sacramentalidad del matrimonio en la teología clásica. Para Duss-von Werdt el concepto de sacramento, tal como se presenta tradicionalmente, en sentido escolástico no encuentra ningún apoyo en el Nuevo Testamento (13). Además, dice Ratzinger, la definición dada por Trento, resulta corta y problemática, porque "ni Cristo ha instituido

el matrimonio, ni le ha dado un signo externo". La gracia otorgada en el sacramento resulta "demasiado mecánica" al considerar que por ella los cónyuges "obtienen la correspondiente gracia de estado que los capacita para asemejarse al misterio de Cristo" (14).

Por otra parte, desde una perspectiva exegética, se observa en los teólogos una clara tendencia a no reunir simplemente en un tratado sobre el matrimonio los textos bíblicos que se refieren al mismo, sino que es preciso preguntar qué significan esas afirmaciones para los oyentes históricos en su propio ambiente. Al respecto afirma Baltensweiler:

Así, hoy sabemos que el apóstol Pablo, en la primera carta a los Corintios, no ofrece una doctrina sobre el matrimonio, sino que se limita a responder a una serie de preguntas que le habían sido formuladas por la comunidad de Corinto. Si añadimos a esto que el testimonio bíblico está vinculado a una determinada época histórica y que las afirmaciones del Nuevo Testamento no se entienden correctamente si se emplean las categorías de la historia moderna, entonces veremos que las cosas son bastantes complicadas. Pero todavía surge una dificultad más grave. En la mayor parte del Nuevo Testamento y especial-

(12) DUQUOC, CHRISTIAN. Le mariage aujourd'hui. Amour et Institution. *Lumière et Vie*. 82 (1967): 34.

(13) Cfr. DUSS-VON WERDT, Op. cit. pag. 422.

(14) Cfr. RATZINGER, J., Hacia una teología del matrimonio. *Selecciones de Teología* 35 (1970): 238-239.

mente en Pablo, las afirmaciones de tipo ético se ven relativizadas por la esperanza del Reino inminente. Es claro que, cuando se proclama la irrupción del Reino de Dios y se espera a diario esa irrupción, no se juzga el matrimonio de la misma manera que cuando se supone que este mundo durará largo tiempo (15).

De donde resulta que en la nueva perspectiva bíblica ya no se puede definir de manera estática la esencia del matrimonio. Esta apreciación concierne incluso al texto de Ef. 5,21-32 donde no se puede ver reflejada la esencia del matrimonio en sentido ontológico, sino en sentido funcional, como matrimonio en realización:

En Ef. 5, el matrimonio aparece vinculado al acontecimiento de Cristo y, de esta manera, revela su verdadera esencia, ya intentada en la creación. El gran misterio consiste en que, por la palabra de Dios sobre la unidad de la pareja humana en la creación (Gen. 2, 24), se descubre una orientación profética de la unidad de Cristo y la Iglesia. Esta unidad tiene una dimensión histórico-salvífica (16).

Prácticamente el texto más trabajado por los teólogos y por lo mismo, el más discutido, es este de Efesios 5, 21-33. Hay razones: por un

lado, sostiene Ratzinger, "es la fase más evolucionada del pensamiento paulino" (17), y por otro, se ha querido ver allí insinuada la sacramentalidad del matrimonio (18).

Qué ha resultado de la exégesis de este texto, al querer interpretar allí la sacramentalidad del matrimonio? La posición entre los teólogos es diversa, aunque no por eso opuesta. Más bien, al parecer, ha producido conclusiones interesantes, que han servido para una elaboración de principios sistemáticos bíblicamente fundamentados.

El punto de discusión se ha centrado en las palabras τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα (Ef. 5, 32; en la Vulgata: Sacramentum hoc magnum). A qué se refiere mysterion? Puede fundamentarse bíblicamente aquí la sacramentalidad? Para Schnackenburg es "insostenible" por tres razones: primero, porque la palabra mysterion no puede referirse en el contexto más que a Gn. 2, 24, pasaje citado en el v. 31, puesto que, de lo contrario, este pasaje quedaría aislado. Segundo, porque 5, 32 intenta proponer claramente una exégesis frente a otras interpretaciones ("pero yo pienso o interpreto". . ."). Y tercero, porque no ha de ser el matrimonio modelo, sino al revés, Cristo y la Iglesia han de ser el modelo; es más, constituye la dimensión determinante del matrimonio y la conducta que en él ha de llevar-

(15) BALTENSWEILER, H. Op. Cit. pag. 302.

(16) Ibid. pag. 303.

(17) RATZINGER, J. op. Cit. 239.

(18) Ds 1799.

se. En el verso 32 tendríamos, pues, una aplicación de Gn. 2, 24 a Cristo y a la Iglesia. Schnackenburg concluye que el versículo 31s. "No puede tomarse directamente en sentido sacramental". No podemos, según él, demostrar la sacramentalidad del matrimonio partiendo de una frase, ni menos de una de sus palabras (19). Schlier, en cambio, considera que la sacramentalidad del matrimonio no está en la palabra *mysterion*, sino en la exposición total del pasaje, 5, 21-33, de tal manera que la relación Cristo-Iglesia es el modelo de la relación conyugal (20). Para Baltensweiler, en Cristo y en su relación con la comunidad está representada la relación entre hombre y mujer, de manera que esta nueva relación se caracteriza como la relación intentada en la creación. No se trata de hacer aparecer el matrimonio en una especie de igualdad esencial con el acontecimiento de Cristo, porque sería hacerlo portador de salvación, sino de entenderlo como realización vital. Se debería trabajar por tanto con el concepto de representación o presencialización:

Así como la comunidad en cuanto tal representa a Cristo en la tierra, así el matrimonio de los cristianos hace presente el acontecimiento de Cristo entre los hombres. Por eso también en el matrimonio puede darse la salvación y puede el cónyuge no cre-

yente ser santificado por el creyente (1 Cor. 7, 14), (21).

Para estos teólogos, se trataría, pues, de una nueva relación existencial en el ámbito cristiano. "La unión conyugal va más allá de un simple matrimonio natural; desde el principio posee otra dimensión al haber sido introducido en el ámbito de la influencia y la soberanía de Cristo" (22).

De acuerdo con todo lo anterior, nos puede quedar claro que para estos teólogos, desde una perspectiva exegética, el "misterio", propiamente dicho, es la relación de Cristo con su Iglesia, así como su referencia a la creación (Gn. 2,24), y no el matrimonio. El matrimonio representa esto; la participación en este misterio es lo que lo hace "*donum gratiae*" y en esto consiste su "grandeza".

Ahora bien, así entendido, el matrimonio por sí mismo no posee fuerza santificadora, de lo contrario sería equipararlo con el acontecimiento de Cristo. Pero porque allí se "representa" la relación entre Cristo y su comunidad, por eso en este lugar puede acontecer la salvación. (Cfr. 1 Cor 7, 12-16), y el cónyuge no cristiano puede ser santificado por el cristiano. El influjo "santificador" se le atribuye al cónyuge cristiano y no al matrimonio. Para Duss-von este influjo "santifi-

(19) Cfr. SCHNACKENBURG, R. *Die Ehe an die Epheser* (Düsseldorf, 1962) pag. 263.

(20) Cfr. SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf, 1962), pag. 263.

(21) BALTENSWEILER, H. Op. Cit., pag. 304.

(22) SCHNACKENBURG, R. Op. Cit., pag. 30.

cador ' no proviene de que al cristiano se le conceda en el matrimonio un modo sobrenatural de actuar, del que se ve privado el cónyuge no cristiano. No es algo exclusivo del matrimonio, sino que concierne a otras relaciones interhumanas de los cristianos entre sí y con los demás hombres. "El matrimonio sería también una de las 'representaciones' del acontecimiento salvífico comunitario, una modalidad concreta de representación entre otras" (23) Por eso la teología neotestamentaria del matrimonio carece de autonomía para hablar del matrimonio como fuerza santificadora como tal, y en consecuencia se reduce a ser un aspecto de la eclesiología:

De manera cada vez más unitaria, la exégesis católica mantiene igual punto de vista que la evangélica: según el N. T., el matrimonio tiene un aspecto eclesiológico y, por tanto, tiene algo que ver con el misterio de la salvación (24).

Finalmente, el matrimonio en ambos Testamentos es modelo de la relación de la comunidad, es decir, del pueblo con Dios. En el Antiguo Testamento las relaciones de Dios con su pueblo se expresan en un lenguaje matrimonial: es corriente que la esposa sea infiel, mientras Yahvé es siempre fiel. Esta idea no

sufrió ninguna modificación expresa en el Nuevo Testamento y el paralelismo Cristo-Iglesia, hombre-mujer, tal como lo presenta Efesios 5 tiene oculta la idea de la alianza (25).

La teología del matrimonio, como lo veremos más adelante, va por esta dirección, y como bien dice O'Callaghan, el paso más prometedor para esta teología, ha consistido en desplazar el acento del matrimonio-contrato al matrimonio-comunidad de Amor (Alianza), (26) Cambia, por consiguiente, el concepto de sacramento aplicado al matrimonio, y es lo que a continuación vamos a demostrar.

Consecuente superación del concepto de sacramento de la teología tradicional.

Hemos visto hasta aquí cómo el Derecho Canónico terminó dando una definición del sacramento del matrimonio desde una visión contractual y por lo mismo, supremamente pobre: "todo matrimonio canónicamente válido contraído entre dos bautizados '.

Prácticamente a partir de la alta Escolástica se comienza a precisar puntualmente el sacramento (contrato-sacramento). El matrimonio confiere gracia (27) "pero la gracia que ha de perfeccionar ese amor

(23) Cfr. DUSS-VON Op. Cit. pag. 423-424.

(24) DUSs-VON, WERDT. Op. Cit. pág. 424.

(25) Cfr. SCHILLEBEECKX, E. El matrimonio es un sacramento. **Selecciones, de teología** 35 (1970): 123-124.

(26) O'CALLAGHAN, D. Op. Cit. pág. 362.

(27) Ds. 1801.

natural, fortalecer la unidad indivisible y santificar a los contrayentes nos la mereció por su pasión Cristo, fundador y consumidor de los venerables sacramentos” (28).

Esta manera de concebir los sacramentos y la gracia, en donde se muestra a Cristo en calidad de legislador que ha instituido cada uno de los sacramentos en cuanto actos de comunicación exterior de la gracia, ha sido superada en este momento por la teología actual. En efecto, Cor Traets, insiste en que para fundamentar una teología de los sacramentos hay que tener en cuenta el aspecto antropológico religioso y el teológico-dogmático:

Desde el punto de vista antropológico hay que situar el sacramento en el interior del conjunto de acciones simbólicas y de celebraciones de acontecimientos de la vida humana, tanto profanos como religiosos; desde el punto de vista teológico hay que hacer inteligible el sacramento a partir del misterio de salvación en Cristo y en su Iglesia (29).

Teólogos como K. Rahner y Schillebeeckx insisten en la unidad indisoluble de la acción humana y la intervención divina, pues esta unidad es constitutiva de toda acción humana auténtica. K. Rahner afirma:

El matrimonio en sí mismo es símbolo real, expresión de la más profunda unidad personal y amorosa de dos personas. Aquí se encuentra ya, pues, aquella diferencia y unidad del sacramento, en cuanto este es signo palpable y social de la fe y el amor en la recepción de la gracia divina (30)

Veamos lo que dice Schillebeeckx:

La gracia propia de cada sacramento es una participación específica del misterio de Cristo, bajo un aspecto determinado. En el matrimonio es una participación especial en el misterio de la redención, como unión de Cristo y su Iglesia muy amada (31).

Se ve que en estos teólogos, tanto el compromiso humano en la fe (la parte activa del hombre que se expresa en una acción ritual) como el acontecimiento de salvación (la intervención divina) son dos realidades indisolublemente unidas. Y es en esta unidad de acción donde se puede comprender la eficacia sacramental:

Quisiéramos hacer comprender cómo los gestos simbólicos tales como el rito —en cuanto acción simbólica revestida de carácter propio— y la celebración de la existencia, contribuyen a unir en una sola realidad la acción que

(28) Ds. 1811.

(29) TRAEETS, COR. Orientaciones para una teología de los sacramentos. **Selecciones de teología**. 47 (1973): 211.

(30) RAHNER, KARL. El matrimonio como sacramento. **Selecciones de teología**. 25 (1968): 128.

(31) SCHILLEBEECKX, E. Op. Cit. pag. 125.

nosotros realizamos y el acontecimiento que nos sobreviene (32).

Desde el punto de vista de la reflexión teológica y dogmática se sitúan los sacramentos "en el marco de la totalidad de la vida de pertenencia a Cristo" (33). Esta pertenencia se despliega, en gran parte, fuera de las celebraciones sacramentales. Entonces, los sacramentos no son el único medio de encuentro con la salvación de Cristo y estos encuentran su realización a partir de la vida misma:

Ya no se puede entender el sacramento en sí mismo, sino incluido en la dialéctica persona-rito-ética. Por eso los nuevos centros de interés de la teología sacramental son las relaciones "sacramento-fe" o "evangelización-sacramento" y "sacramento-compromiso" (34).

De esta manera, los sacramentos suponen la vida cristiana; encuentran su realización a partir de la vida misma. "En la medida en que vivimos nuestra vida entera en unión con Cristo, la vida nos prepara a la celebración de los sacramentos y nosotros los celebramos para descubrir más explícitamente el sentido de nuestra vida" (35).

Digámoslo una vez más, para la teología actual sacramentos y vida

cristiana se suponen y exigen mutuamente. Así lo expresa Schillebeeckx al referirse al sacramento del matrimonio:

El matrimonio supone que uno se ha hecho ya miembro de la Iglesia, por la iniciación bautismal y, siendo un sacramento de vivos, es además un acto de salvación, que exige la plenitud de la vida cristiana. Si los esposos reciben este sacramento sin un fondo de vida profundamente cristiana de bautizados, confirmados y "eucaristizados" la gracia particular del matrimonio está ya minada desde sus mismas raíces. Sólo si nuestra vida cristiana, alimentada por los sacramentos, se ha convertido en una vida en Cristo, podremos esperar del sacramento la fuerza para cumplir la misión que le es propia. . . (36).

Ahora bien, siguiendo en esta línea, los teólogos dan un relieve especial a la dimensión cristológica y eclesial de los sacramentos. Los sacramentos se han de ver en la prolongación de la sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia tal como lo expresa San Pablo y lo entendieron los Padres. Así nos lo demostró Schnakenburg al explicar el sentido del término *mysterion-sacramentum*, cómo este recae sobre Cristo y la Iglesia. De tal manera que, los

(32) TRAEYS, COR. Cit. pag. 212.

(33) Ibid. pag. 215.

(34) "Los sacramentos de la Nueva Alianza". Instituto Español de teología a distancia. 1975; pag. 53.

(35) TRAEYS, COR. Op. Cit. 215.

(36) SCHILLEBEECKX, E. Op. Cit. pag. 121.

sacramentos concretan la sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia:

Sacramento es, ante todo y esencialmente, un acontecimiento eclesial. Acto público, constitutivo de la misma esencia de la Iglesia en que esta se autorrealiza y actualiza. Manifestación cultica, símbolo real, presencialidad corpórea, tangibilidad espacio-temporal, tanto de la autocomunicación de Dios a los hombres en la gracia como también del ser mismo de la Iglesia. Sacramento fundamental en Cristo, escatológico, victorioso, e indestructible de esta comunicación divina y, finalmente, de la libre aceptación de la gracia por aquel en quien acontece el sacramento y que por su misma captación lo "constituye" (37).

Terminemos diciendo que la teología actual da un lugar más amplio a la función esencial que tiene la adhesión personal de fe en el acontecimiento sacramental. La reacción a causa de la Reforma llevó a considerar en primerísimo lugar el carácter objetivo de la eficacia del rito sacramental.

Hoy, en cambio, la situación es bien distinta: ya no es el "opus operatum" el que prevalece, sino el "opus operantis", no se insiste tanto en la eficacia de la gracia, sino en la fe; no se valoran los elementos objetivos sino los subjetivos (38).

Tratándose entonces del sacramento como expresión de fe personal, como acontecimiento de fe, Traets pone de relieve tres puntos interesantes de destacar:

- 1) La fe es una exigencia, una llamada dirigida al hombre. Así lo expresa el Nuevo Testamento. Por tanto corresponde a la teología sacramental, a partir del mensaje bíblico, iluminar la manera como la fe exigida para la salvación se expresa por medio de los sacramentos.
- 2) Nuestra fe personal debe encarnarse de una manera real en el acontecimiento sacramental, de tal manera que la acción del hombre no se vea minimizada por la intervención divina. "La intervención divina se lleva a cabo a través de la acción humana".
- 3) Ha habido redescubrimiento de la función mediadora de la fe de la Iglesia, pero la fe de la Iglesia no reemplaza nuestra fe personal. "Por el contrario, la fe de la Iglesia se actualiza en la fe de una comunidad concreta, de personas concretas, a las que trasciende" (39).

Valgan estos elementos para el sacramento del matrimonio, donde la fe juega un papel decisivo, a tal punto que, sin ella no se podría hablar propiamente de sacramento. Así lo expone Huzing:

(37) RAHNER, KARL, Op. Cit., pag. 53.

(38) Los Sacramentos de la Nueva Alianza. Op. cit., pag. 97.

(39) TRAEZT, C. Op. Cit., pág. 217-218.

El Derecho Canónico define como sacramento todo matrimonio canónicamente válido contraído entre dos bautizados. Esto se aplicaría también a los casados cuyo bautismo no ejerce el más mínimo influjo sobre la vida, que tal vez ignoran que están bautizados. Valdría asimismo para aquellos que no asocian el menor sentido religioso a su matrimonio; muchos protestantes que no lo hacen consideran, no obstante, el matrimonio esencialmente vinculado con su fe cristiana. Pero si la fe está ausente, ¿cómo puede hablarse de sacramento? ¿No habría de aceptarse el matrimonio conscientemente en la fe para que fuera "sacramento", signo del encuentro con la redención de Cristo? (40).

Todo lo anterior nos demuestra que la ley y el concepto de sacramento en sentido escolástico, quedan superados. ¿Qué resulta de este cambio? ¿Cómo ha de entenderse, entonces, el matrimonio? Vamos a responder enseguida.

Resultado: el matrimonio como "gracia"

Es claro para nosotros que si la teología ha reaccionado contra la intromisión indebida del derecho en el sacramento del matrimonio, superando por lo tanto una concepción legalista, ahora, al volver a las fuentes de la Sagrada Escritura, ya

no es la ley el punto de vista, sino la gracia.

La Revelación, nos ha dicho Duquoc, no parece favorable al legalismo. La unión del hombre y la mujer es considerada a partir del amor (la "gracia").

Si los apóstoles reaccionan de un modo extraño, prefiriendo no casarse, a raíz de las palabras de Jesucristo sobre la indisolubilidad, es porque su perspectiva es la de la ley. Cristo se sitúa en la perspectiva bíblica: la unión no es "humana" sino cuando está en la gracia; bajo la ley se convierte en maldición. Para los seres que se aman, no hay ley; para los que no se aman y están casados, si la hay, y están bajo ella (41).

Tanto Rahner, como Schillebeekx sitúan el matrimonio en la economía de la salvación. "Este amor personal —dice Rahner— está asumido de hecho en el actual orden salvífico, el único existente para el hombre histórico, por la gracia, que siempre santifica, eleva y abre a la inmediatez misma de Dios aquella unidad de amor" (42). Por eso, la norma, en el sacramento, es el amor de Dios, raíz de su fidelidad y el simbolismo humano de este amor de Dios no puede ser sino el amor mismo:

Amor a Dios y amor al prójimo se condicionan recíprocamente,

(40) HUZING, P. Op. Cit., pág. 18.

(41) DUQUOC, CHRISTIAN. Op. Cit., pág. 287.

(42) RAHNER, K. Op. Cit., pag. 128. Cfr. SCHILLEBEECKX, Op. cit. pag. 121.

incluso si prescindimos de una reflexión expresa sobre la radicalización de ambos por la gracia. El amor a los demás no es simplemente una tarea y obligación que Dios nos ha impuesto. Ante todo es la mediación y condicionamiento de nuestras auténticas y amorosas relaciones con Dios. La referencia trascendental del hombre a Dios sólo puede actualizarse, poseerse así misma, asumirse libremente en la experiencia del "otro" en el amor (43).

Según esto, la unión amorosa entre el hombre y la mujer puede ser efectivamente sacramento, puesto que manifiesta en su estructura lo "transhistórico". Queda así superada, de una vez por todas, una reflexión teológica que parte de la institución jurídica y no del amor (la gracia):

La fidelidad de Dios, manifestada en la resurrección de Jesucristo, simbolizada humanamente en el matrimonio, da la victoria al amor fiel del hombre. El sacramento es, pues, gracia (44).

Así pues, el sacramento no es en esta visión "graciosa" algo que está junto al matrimonio para favorecerlo y fortificarlo en su aspecto legal. Si sacramento significa que el amor humano hace visible la Alianza es porque quiere de los esposos una reciprocidad de amor: sin libertad

y pasión del amor, la Alianza de Dios con los hombres pierde su imagen sensible; "Nadie podrá cumplir por obligación lo que está en el orden de la gratuidad" (45). Así, dice Ratzinger, "la aspiración del matrimonio cristiano solo puede realizarse en la fe. Y la fe es la gracia. . ." (46).

Terminemos nuestro primer apartado. "De una teología de la ley a una teología de la gracia dejando en claro varios puntos:

Primero: En la teología tradicional ha prevalecido la reflexión y la metodología jurídico-canónica, contrato sacramento. En esta teología la institución y el sacramento preceden al amor. El fin primario es la procreación (lo veremos más ampliamente en la moral matrimonial). Como dice Duquoc, esta teología falla al omitir la realidad humana del amor.

Segundo: La teología actual al volver a la Escritura encuentra que el matrimonio hace presente el gran misterio del amor de Cristo por su Iglesia (Alianza). La sacramentalidad le viene de la participación en el misterio de Cristo y la Iglesia, de tal manera que el matrimonio no posee por sí mismo fuerza santificadora. Por ser una representación de la relación entre Cristo y la Iglesia, por eso allí, en el matrimonio, acontece la salvación.

(43) Ibid. pág. 128.

(44) Ibid. pág. 290.

(45) Ibid. pág. 290.

(46) RATZINGER J. Op. Cit., pág. 241.

Tercero: La teología actual da una mayor importancia a la función que tiene la adhesión personal de la fe en el acontecimiento sacramental. Ya Huzing lo anotaba al interrogarse, si se puede hablar de sacramento donde falta la fe.

Cuarto: El resultado de volver a la Escritura, es encontrar que el amor humano hace visible la Alianza entre Dios y los hombres; el amor de Dios que es siempre gracia. Por eso el matrimonio ha de situarse dentro de la economía de la salvación y entonces, se entenderá como don gracioso que acontece en la pareja.

Entremos, ahora, en nuestro sefundo aparte, "De una teología moral "naturalista" a una teología moral "personalista", con el propósito de ver que en el campo de la moral matrimonial también se da un cambio fundamental.

2. DE UNA TEOLOGIA MORAL "NATURALISTA" A UNA TEOLOGIA MORAL PERSONALISTA

Así como la teología postridentina, al considerar el matrimonio como una "institución de la fe", lo abordó con una metodología jurídico-canónica; también la teología moral de los últimos siglos, al detenerse en la realidad humana del matrimonio, con el supuesto del concepto de "naturaleza humana", empleó una metodología de derecho

natural. Así lo describe Marciano Vidal:

Las falacias de una moral "naturalista" se ponen de manifiesto de un modo privilegiado en la moral matrimonial. La definición del matrimonio, las afirmaciones de que las propiedades de la indisolubilidad y la monogamia pertenecen a la naturaleza del matrimonio, (son de derecho natural), la jerarquización de los fines del matrimonio en primarios y secundarios, la insistencia en la dimensión procreativa, la valoración de los métodos de regulación de natalidad: estos y otros aspectos de la ética matrimonial de los últimos siglos han sido tratados y solucionados a partir de un concepto de "naturaleza" reducido excesivamente a biología y a "animalidad" (47).

En consecuencia, se trataba de una teología moral basada en la "ley natural" y por consiguiente, de orden abstracto, universal e inmutable.

A partir del Concilio Vaticano II esta moral es impugnada, y lo estaba siendo desde hacía unos treinta años (48). El trabajo de la nueva generación de teólogos moralistas busca dar respuesta a los interrogantes planteados por los cambios operados en el mundo actual. El fundamento sobre el cual descansa el edificio de la moral matrimonial es seriamente replanteado por teólogos, ahora de orientación marcadamente

(47) VIDAL MARCIANO, Op. Cit., pág. 28-29.

(48) Cfr. DELHAYE, PH. El vaticano II y la teología moral. *Concilium* 75 (1972): 207-209.

personalista, que colocan al amor conyugal como eje de la moral matrimonial. De este modo queda superado el viejo planteamiento de los llamados "fines secundarios".

Vamos, por consiguiente, a mostrar en este segundo apartado que el cambio fundamental en la teología del matrimonio ocurre también por pasar de una moral basada en la ley natural, a una moral cuyo eje es el amor conyugal.

La moral tradicional ha considerado el matrimonio desde "la ley natural"

Es opinión general entre los teólogos, la influencia que tuvo en la teología moral de los últimos siglos una metafísica abstracta y acultural. La moral matrimonial tomó el concepto de "naturaleza humana" de la neoescolástica dando lugar a una moral basada en la "ley natural" (49). Cobran importancia los conceptos de "natura" y "genus". El resultado, dice Ratzinger, es una mezcla de abstracción y naturalismo. El punto clave radica en que la sexualidad es una cosa de la "naturaleza" como aquello que tienen todos los seres vivos, y que pertenece al hombre no como individuo, sino como especie. En consecuencia, el matrimonio aparece como una función de la especie, encaminada a su conservación (50).

El criterio moral para la sexualidad es que de suyo sirva a la genera-

ción. De ahí que la sexualidad conyugal se valorase primariamente desde el punto de vista de su apertura a la procreación y sólo secundariamente en términos de amor y ayuda mutua. Claro está que nunca se llegó a negar o excluir el aspecto unitivo de la sexualidad en el matrimonio, pero quedó subordinado a la tarea procreativa. Así lo explica Pío XI en su encíclica Casti Connubii, como respuesta a un grupo de teólogos que comienzan a hacer una distinción entre el fin de la procreación y el fin de la unión de los esposos en el matrimonio:

Pero assolutamente ninguna razón, ni siquiera la más grave, puede hacer que algo que va intrínsecamente contra la naturaleza se vuelva conforme a la naturaleza y moralmente bueno. Teniendo en cuenta, por tanto, que el acto conyugal se orienta por su misma naturaleza a la procreación de la prole, quienes al realizarlo lo privan deliberadamente de su fuerza y capacidad natural actúan contra la naturaleza y cometen algo vergonzoso e intrínsecamente inmoral. . . Nuestra voz promulga de nuevo: cualquier uso del matrimonio en cuyo ejercicio queda el acto privado de su capacidad natural de procrear la vida viola la ley divina y natural, y quienes cometen un acto cualquiera de esta especie quedan contaminados por la mancha del pecado grave (51).

(49) Cfr. HARING, B. "El matrimonio al rojo vivo". (Barcelona: Ediciones Paulinas, 1970), pág. 26.

(50) Cfr. RATZINGER, J. Op. Cit., pág. 242.

(51) "Acta Apostólica Sedis" 22 (1930).

También, los manuales de teología moral vigentes hasta hace poco tiempo reflejaban aquella prioridad, al desarrollar una elaborada teología de la sexualidad matrimonial en que prevalecía por encima de todo la finalidad procreativa. Toda expresión sexual capaz de frustrar la procreación se consideraba intrínsecamente mala y constituía una violación grave de la ley moral (52).

Esta manera de entender la relación entre sexualidad y matrimonio, constituyó una de las objeciones básicas a esta moral 'naturalista':

El principal reproche se cifra en que la moral cristiana ha menospreciado durante siglos la sexualidad y la ha tolerado tan solo con vistas a la procreación del matrimonio. La sexualidad en cuanto tal —se insiste— no ha sido reconocida como un bien del matrimonio, como una expresión peculiar de amor; antes bien, el matrimonio ha sido considerado en el fondo como demasiado bueno para la sexualidad (53).

Otra acusación sería a esta moral tradicional fue el haber defendido más la institución que las personas. En las obras de moral matrimonial surge la impresión de que la suprema preocupación no es salvaguardar

los derechos y los valores de las personas que entran en juego, sino defender una institución (54). Como bien dice Duquoc "se observa que la fidelidad a la idea es para muchos más importante que el reconocimiento real del "tu" (55). Esta acusación se basa en lo siguiente: la prevalencia de un determinado tipo cultural de matrimonio como universalmente válido. Contra esta tendencia dice Hillman:

No es posible seguir pretendiendo que las costumbres y las leyes paganas de Roma tienen vigencia universal. El hecho de que hayan sido "bautizadas" no significa que sean hoy elementos constitutivos del matrimonio cristiano, a pesar de que se haya inculcado a legiones de misioneros que actúen como si ello fuese realmente así, y como si las costumbres matrimoniales no occidentales fuesen menos apropiadas para cristianos. Incluso cuando el cristianismo se extendió hasta las tribus germánicas, pasó mucho tiempo antes de que la Iglesia pudiera conseguir que aquellos aceptasen su teoría sobre el consensus, fundada en "el derecho romano" (56).

Por otra parte, la importancia que el ordenamiento jurídico de la

(52) Cfr. NOLDIN, H. *De sexto praecepto et de usu matrimonii* (Austria, 1922) No. 67, pag. 73.

(53) BOECKLE, BEEMER. Presentación. *Concilium* 55 (1970): 165-166.

(54) Cfr. MCDONAGH, ENDA. Teología moral del matrimonio. *Concilium* 5 (1965): 131-133.

(55) DUQUOC, CHRISTIAN. Op. Cit. pag. 285.

(56) HILLMAN, H. El desarrollo de las estructuras matrimoniales. *Concilium* 55 (1970): 191.

institución del matrimonio ha tenido para la orientación moral. McDonagh presenta el pensamiento de algunos representantes del marco tradicional en estos términos:

Para ellos "la esencia del matrimonio consiste en un vínculo de orden jurídico" y los "fines del matrimonio constituyen su significación esencial". Al caracterizar luego la esencia del matrimonio como "el derecho y la relación matrimonial esencial", distinguen entre derecho fundamental y derecho inmediato. Esta distinción, es aplicada en concreto al explicar cómo la relación radical del matrimonio permanece aún cuando, por ejemplo, uno de los cónyuges pueda perder el derecho próximo al acto matrimonial. Porque "el vínculo matrimonial consiste en un derecho a los actos por cuyo medio se alcanzan los fines. La distinción entre derecho fundamental y derecho inmediato, que aquí aparece necesaria, ha estado hasta ahora implícita en las publicaciones teológicas y en las decisiones judiciales.

En el matrimonio distinguen estos autores, de acuerdo con el Código, los fines primarios de procreación y educación y los secundarios de mutua ayuda y remedio de la concupiscencia. A los fines secundarios que señala el canon añaden ellos, apoyándose en la Casti Cannubii, el fomento del amor conyugal como distinto de los fines citados y dedican todo un capítulo a su exposi-

ción. Para ellos, "primario" significa más importante, pero insisten en que tanto los fines primarios como los secundarios son esenciales al matrimonio, de suerte que la exclusión del derecho (fundamental) a uno de los fines secundarios —por ejemplo el amor conyugal— invalidaría el matrimonio. Lo que invalidaría no es la ausencia de amor, sino la ausencia de un derecho fundamental y su correspondiente obligación (57).

Finalmente, esta acusación se basa en la dureza que la moral cristiana ha proyectado sobre los matrimonios fracasados y los casados inválidamente. Häring hablando de la atención pastoral para ellos hace notar cómo se ha procedido de una manera poco evangélica:

Con frecuencia oímos esta réplica: "Aun cuando a los divorciados que se han casado luego civilmente los excluyamos para siempre de los sacramentos, a menos que renuncien a ese matrimonio, podemos anunciarles para su consuelo las palabras del Señor: "Al que viene a mí no le echo fuera" (Jn. 6,37)". Pero no limitaremos así indebidamente la sacramentalidad de la Iglesia? Cristo quiere que su amor redentor sea sacramentalmente visible a través de la Iglesia, como dice León Magno: "Quod Redemptoris nostri conspiciuum fuit in sacramentum transivit". No debe la Iglesia hacerse visible también en los "signos visibles" de la gracia", como Cristo, a los pecadores que ha-

(57) MCDONAGH, ENDA. Op. Cit. pag. 133.

cen penitencia y buscan lealmente a Dios? (58).

Hasta aquí, dejemos la posición crítica que han tenido los teólogos con esta moral matrimonial "naturalista", para considerar el enfoque que prevalece hoy.

La teología actual considera el matrimonio desde una dimensión personalista

Frente a la visión finalista, natural, generativa e institucional del matrimonio, se afirma hoy día la dimensión personalista. La sexualidad culmina y se realiza en la relación "yo-tú". El encuentro interpersonal amoroso entre hombre y mujer constituye la forma privilegiada del diálogo yo-tu que realiza a la persona. De ahí que la dogmática y la moral del matrimonio hayan cambiado de signo. El amor se convierte en el centro de la nueva visión del matrimonio:

A la generatio prolis se ha contrapuesto el amor mutuo. El texto clave de la Biblia ha dejado de ser el "Creced y multiplicaos" ocupando su lugar el que se refiere a la creación de Eva: "no es bueno que el hombre esté solo". En el trasfondo de todo está la filosofía del personalismo, que descubre al hombre como ser en diálogo (yo y tu), en relación constante de palabra y de amor.

Entonces el encuentro personal amoroso entre varón y mujer aparece como la forma plena de ese diálogo entre yo y tú que constituye al hombre. El contenido ético del matrimonio, hasta ahora polarizado por la procreación, encuentra su centro en la donación amorosa de varón y mujer; el eros se convierte en el punto de vista fundamental (59).

Pero esta interpretación del matrimonio desde el amor personal, los teólogos la consideran unilateral, si se desconoce su dimensión comunitaria. De esta manera, dice Ratzinger, se evita caer en un individualismo que olvida la profunda trabazón de todas las personas en el conjunto de la sociedad, que es la que posibilita y forma el ser persona (60). Así como la sexualidad no es solo algo individual, tampoco el amor es algo personal. Son al mismo tiempo lo más "íntimo" y lo más "público". Por su misma esencia el amor y la sexualidad están sometidos a la regulación social:

La sexualidad solo es plenamente humana y moral si está histórica y culturalmente institucionalizada. Constatamos el hecho de que la sexualidad está reglamentada en todas las culturas. Es una exigencia de la supervivencia en la sociedad y en los individuos. Véase la ley de la exogamia y de la prohibición del incesto. Este

(58) HARING, BERNHARD. Atención pastoral a los divorciados. *Concilium* 55 (1970): 283-284).

(59) RATZINGER, J. Op. Cit. pag. 244.

(60) Cfr. RATZINGER, J. Ibid, pag. 245.

hecho universal se desprende del carácter radicalmente social de la existencia humana, que se supone aquí como un dato original. Es propio del hombre crear leyes, instituciones, historia. Esta es válida para esta forma primordial de las relaciones humanas que es la sexualidad. La concepción personalista, que a partir de Doms vió rectificar la visión naturalista de la escolástica, no se libró, a su vez, de un cierto unilateralismo. Solo veía el "yo" y el "tú". Sin embargo, para que la sexualidad sea plenamente humana y salvadora no basta el "yo" verse arrancado de su soledad por un "tú", sino que ambos deben, además tener el coraje de insertarse en la historia de su pueblo, dedicándose a su futuro mediante la aceptación de transformarse en pasado (61).

En esta nueva perspectiva de la teología, cobra pues, un especial interés para los teólogos el fundamento antropológico: lo sexual y el eros no pertenecen solo al ámbito privado, sino que por su misma esencia están sometidos a una regulación social. La antropología cultural da pistas para entender el significado de la institución matrimonial y su relación con la sexualidad, y lo primero que queda claro, desde unos estudios antropológicos, es que el matrimonio no es una institución primariamente sexual; el impulso sexual no es el factor determi-

nante de la estructura interna del matrimonio. Esto es más bien "un producto de la mentalidad occidental y de la sociedad europea de los últimos siglos" (62). Lo segundo, como otro dato antropológico, consiste en que el matrimonio es una regulación social de las relaciones sexuales. Thiel lo sintetiza así:

De ninguna manera el matrimonio y la familia deben entenderse, simplemente, como una institucionalización de lo sexual; en ellos solo hay una regulación indirecta de las relaciones sexuales, cuya importancia y permanencia se debe a la inclusión de factores fundamentales de índole no sexual. Por tanto, toda estabilidad de las relaciones intersexuales parecería originarse precisamente de factores cuya índole no es sexual (63)

Otro aporte interesante, que ofrece la antropología cultural a la moral, es el de mostrar las diversas formas de institución matrimonial. Tratándose del matrimonio en culturas diferentes a la europea, se presenta como un pacto entre grupos, como es el caso de Africa. El pacto matrimonial constituye un proceso que se prolonga durante largo tiempo. La formalización del consentimiento matrimonial es incompatible con el concepto legal romano del consensus irrevocable que se hace en un momento preciso y con

(61) SNOEK, JAIME. Matrimonio y relaciones sexuales. *Concilium* 55 (1970): 275-276.

(62) THIEL, J-P. Ibid. pag. 175.

(63) THIEL; J-P. La antropología cultural y la institución del matrimonio. *Concilium* 55 (1970): 170.

una finalidad precisa. Así lo explica Thiel:

A diferencia del matrimonio europeo, el africano no se realiza en un solo momento. No es posible señalar un punto temporal en el que el matrimonio se convierte en una institución acabada. El pacto matrimonial en Africa constituye un proceso que se prolonga durante largo tiempo, durante años con frecuencia. Y hasta cabe preguntarse si con el nacimiento del primer hijo se da ya el matrimonio en toda su extensión. Muchas tribus permiten la vida marital tan pronto como ha alcanzado ya un determinado estadio los tratos acerca del precio de la novia y la familia haya recibido ciertos regalos. Este nivel de relaciones no incluye todavía una comunidad duradera de cohabitación. Un paso esencial en la realización del matrimonio viene dado por el hecho de que la novia abandone su familia y pase a vivir a la casa de su marido o, viceversa, el marido se traslade a la casa de su mujer. Este momento puede ser considerado como el comienzo del matrimonio.

También en este contexto cultural ha de entenderse la poligamia. Si bien los autores afirman que el matrimonio es una regulación de las relaciones sexuales, sin embargo dicha regulación, no es idéntica en todos los pueblos. Luego habrá que tener un debido respeto a las culturas y estudiar sus prácticas cuidado-

samente. Al respecto, Hillman hace una crítica fuerte:

Los autores de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno, por ejemplo, no se han mostrado muy agudos al citar la poligamia (sin incluso molestarse en distinguir sus distintas formas), colocándola en la misma categoría que "la plaga del divorcio, del llamado amor libre y otras aberraciones" que oscurecen la excelencia del matrimonio; hubieran hecho muy bien estudiando primero el significado de esa costumbre y las serias razones para mantenerla (64).

Por todo lo anterior, se ve que el propósito de los teólogos es presentar un panorama teológico que signifique una orientación más adecuada y ofrezca un marco general en qué tratar las distintas cuestiones particulares que irán surgiendo en el ámbito de la moral matrimonial. La metodología moral en la actualidad, los teólogos la encuentran ya trazada por el Concilio Vaticano II:

Puesto que los más recientes estudios y los más nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doc-

(64) HILLMAN, E. Op. cit., pag. 185.

trina a los hombres de su época (65).

Los creyentes, en consecuencia, han de vivir en estrechísima unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud del espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica; así se capacitarán para examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano (66).

La teología moral, por consiguiente, tiene ante sí la tarea de colaborar con las demás ciencias a la luz de nuestra época. Siguiendo esta norma, los teólogos han tratado de tener en cuenta los datos empíricos del matrimonio y la sexualidad, de tal manera que el matrimonio ha dejado de ser monopolio del derecho, y la sexualidad se aborda con una mentalidad científica. La moral matrimonial deja de ser autosuficiente y se convierte en estudio "interdisciplinar".

Finalmente, hay una conciencia clara entre los teólogos de que el futuro replanteamiento de la insti-

tución matrimonial ha de orientarse por los cauces del pluralismo de formas institucionales. La concepción personalista del matrimonio ha superado el abstraccionismo atemporal y acultural en que cayó la "teología tradicional". Ya se ha dado una nueva comprensión del matrimonio a partir del "amor conyugal" como supremo indicativo (don) y supremo imperativo (tarea). Corresponde, ahora, buscar un justo pluralismo de formas institucionales:

... el ideal del matrimonio cristiano, tal como nos lo propone el Nuevo Testamento, ha de mantenerse como un objetivo por cuya consecución hemos de esforzarnos. Pero teniendo en cuenta lo que realmente es la vida humana en este mundo y respetando como debemos las amplias diversidades culturales, la realización efectiva, ciertamente, no puede considerarse condición previa para la activa participación en la vida sacramental del nuevo pueblo de Dios. Tampoco debemos seguir imaginándonos que el esfuerzo por lograr este ideal lleva consigo en modo alguno la imposición, con una aceptación inmediata y total, de una concepción cultural y de un tipo de matrimonio determinados (67).

Dejemos hasta aquí nuestro segundo apartado, recogiendo los elementos más importantes del paso

(65) Concilio Ecueménico Vaticano II. **Constitución pastoral "Gaudium et Spes"** No. 60. B.A.C.

(66) *Ibid.*, No. 62.

(67) HILLMAN, E. *Op. cit.*, pag. 197.

de una moral naturalista a una moral personalista:

Nos debe quedar claro que la moral tradicional, con el supuesto de naturaleza, interpretó el matrimonio con una visión finalista, generativa e institucional. En contraposición, la moral actual convierte el amor en el centro del matrimonio, teniendo en cuenta, eso sí, que su dimensión comunitaria, es a la vez lo más "íntimo" y lo más "público".

La antropología adquiere especial importancia para la interpretación de la sexualidad en relación con la institución matrimonial, ofreciendo así datos importantes: el matrimonio no es una institución primariamente sexual, pero sí constituye una regulación social de las relaciones sexuales. Además nos muestra las diversas formas de institución matrimonial que deben ser cuidadosamente estudiadas y respetadas.

La teología moral ha dejado de ser autosuficiente, para recibir el aporte de las demás ciencias.

Pasamos, por último, a considerar que el cambio en la teología matrimonial se ha dado por los serios interrogantes que plantea la vida pastoral, la que interroga una doctrina del matrimonio "absoluta" e "inmutable". Los teólogos se ven obligados a iluminar lo que acontece en la realidad matrimonial.

3. DE UNA INCIDENCIA TEOLOGIA-PASTORAL, A UNA INCIDENCIA PASTORAL-TEOLOGIA

Una teología de corte jurídico, "objetivista", como la llama Duquoc; y una moral "naturalista", que pone su acento en la procreación, conduce naturalmente a una pastoral del matrimonio, que no corresponde a la experiencia vivida por numerosas parejas, que no encuentran en esta "super-estructura" posibilidades para su mutua expansión o su búsqueda de Dios. Muy significativas son estas palabras de Baum:

Los católicos han aprendido a encerrar entre paréntesis aquellos elementos del sistema católico que no les parece estar en armonía con el Evangelio, tal como hoy lo entienden ellos. En consecuencia resuelven sus problemas canónicos a su modo. Nos encontramos con parejas que contraen matrimonio mixto sin pedir dispensa; otros que contraen un segundo matrimonio cuando han fallado todos los esfuerzos para mantener otra unión previa, sin separarse de la vida de la Iglesia. Lo que están poniendo entre paréntesis, dicho en otras palabras es la jurisdicción de la Iglesia sobre las personas. Puede concebirse la potestad apostólica tradicional en la Iglesia en términos distintos de una jurisdicción sobre las personas? Yo lo creo así. Pero mientras la institución no modifique la visión que tiene de sí misma, los católicos irán considerando la Iglesia cada vez más como un movimiento cristiano en el que participan de acuerdo con los dictados de su conciencia (68).

(68) BAUM, G. La Iglesia en la sociedad del mañana. Concilium Extra. (1970): 264.

En esta concepción "objetivista" del matrimonio, los problemas que suscita la vida pastoral no tienen ninguna incidencia en la reflexión teológica. Häring, por ejemplo, hace caer en cuenta, cómo la mayoría de manuales de teología moral que se usaron hasta el Concilio, "trataban las cuestiones sobre el matrimonio sin que se percibiera ningún intento de tener en cuenta el cambio histórico" (69). Hoy las cosas parecen muy distintas: los principios aparentemente tan sólidos en que se asentaba la doctrina católica del matrimonio, se han convertido en objeto de discusión en los últimos tiempos. Los teólogos opinan que existe cada vez más un abismo entre la enseñanza oficial de la Iglesia en cuestiones de sexualidad y lo que creen y practican los fieles (70).

Cualquiera que tenga contacto con los planteamientos de la teología actual, notará que existe un gran afán por integrar o resolver lo que se cuestiona desde la realidad. A nuestro modo de ver, los puntos que parecen preocupar más a los teólogos son los siguientes:

El problema del contrato matrimonial

La Iglesia considera que la identidad entre el contrato y el sacramento está ya dada en el contexto del ordenamiento canónico. Sin embargo, cabe preguntar qué rela-

ción existe entre el contrato y la fe, esto es, hasta qué punto la fe es un supuesto para que el sacramento tenga lugar. ¿Se da automáticamente el sacramento cuando falta la fe en Cristo y en la Iglesia, y cuando se rechaza toda relación de esta fe con el matrimonio? Ciertamente que el matrimonio entre bautizados es signo de la unión de Cristo y la Iglesia. Pero ¿se puede seguir hablando del matrimonio como sacramento cuando se rechaza esta relación? (71). El carácter de contrato, ¿describe suficientemente el carácter sacramental del matrimonio? También desde este ángulo, se plantea la cuestión de si el matrimonio canónico en su forma tradicional seguirá siendo condición previa para la validez, o sólo para la licitud, o si se dejará a la libre elección (72).

Nuevas nupcias de divorciados

Independientemente de si es o no posible una disolución del matrimonio, es de importancia para la pastoral, el hecho de que la posibilidad del divorcio que concede el Estado cambia la situación de la conciencia. Los católicos, que se divorcian y se casan de nuevo, consideran este proceder legítimo ante su conciencia. Entonces: ¿Qué sucede cuando se rompe el matrimonio entre bautizados? ¿No ha dejado de existir también con ello el signo en el que se fundamenta la indisolubilidad? ¿No debería por tanto, per-

(69) HARING, B. *Matrimonio al rojo vivo*. pag. 25.

(70) Cfr. BOCKLE, F. Iglesia y sexualidad. *Concilium* 100 (1974): 508.

(71) Cfr. HUIZING. La disolución del matrimonio. *Concilium* 87 (1973): 18.

(72) Cfr. BASSETT, WILLIAM. Op. Cit., pag. 148-149.

mitir la práctica eclesial una repetición del sacramento, al igual que lo hace la Iglesia Oriental? (73).

El problema de la relación entre sexualidad y matrimonio

Desde el punto de vista de la moral matrimonial, el tema de la sexualidad aparece como uno de los problemas más candentes. Los teólogos hablan de la crisis de la moral sexual de la Iglesia: "La crisis de la moral de la Iglesia reside en la crítica, tan extensa como intensa, que experimentan sus normas concretas" (74). Esta crisis es más bien una crisis del modo autoritario que adopta su presentación y justificación, y tiene unas raíces sociales concretas: la llamada "sociedad abierta" con su pluralidad de opiniones: "El hombre moderno, dice Böckle, se ha liberado de esa vinculación a unas normas transmitidas. No se contenta con ajustarse a unas normas, sino que quiere decidir y actuar de acuerdo con sus propios criterios" (75). Pero la decisión libre e independiente es una ilusión, ya que el dirigismo de la costumbre obligatoria ha sido sustituido hoy por las múltiples formas de información, que forjan en el individuo la idea de que no será capaz de elegir y decidir si no está bien informado (76). El otro problema que complica la situación en el ám-

bito de las relaciones sexuales, es la reglamentación cada vez más estricta y los controles de las instituciones públicas y privadas de la sociedad industrial, donde el individuo experimenta una restricción de su libertad. Esto repercute en el ámbito personal del matrimonio, la familia y la sexualidad. Así lo explica Böckle:

La difundida tendencia a dar un carácter más privado del matrimonio, con una mayor libertad para una realización individual, y la exigencia de unas relaciones sexuales no reguladas, sino que se regulen ellas mismas, han de considerarse como una reacción frente a la total institucionalización de otros sectores de la vida. No se trata de arbitrariedad o falta de moral. Muchos de esos conatos nacen de una verdadera ansia de gratuidad y autenticidad (77).

Ante la crisis en que se encuentra la moral, se plantea la pregunta de si la teología católica está en condiciones y preparada para superar esta crisis y lograr una nueva credibilidad, particularmente en el campo de la moral sexual, sin traicionar unos valores irrenunciables. Para ello, sostienen los teólogos, será necesario revisar las afirmaciones de la moral sexual con un rigor meto-

(73) RICHTER, K. La celebración litúrgica en el matrimonio. *Concilium* 87 (1973): 13.

(74) BOCKLE, Op. cit. pag. 509.

(75) Ibid. pág. 510.

(76) Ibid. pag. 511.

(77) Ibid., pag. 512.

dológico y sin transgresiones de competencias (78).

Con estos tres puntos hemos querido, de una manera muy general, mostrar cómo para la reflexión teológica actual del matrimonio no están ausentes los problemas que se plantean desde la realidad pastoral y cómo, por el contrario, han contribuido a que los teólogos presenten una nueva imagen del matrimonio fiel a la Revelación y al hombre de hoy.

Cerremos el presente artículo recogiendo brevemente en algunos apartes lo que hemos considerado como cambio fundamental en la teología del matrimonio:

En primer lugar, los teólogos son conscientes de que la teología del matrimonio estuvo estancada durante varios siglos. Durante este tiempo se abordó únicamente desde la vertiente del derecho. De ahí la reacción de los teólogos, en este momento, por superar toda esta visión contractual que de él se ha mantenido.

En segundo lugar, son conscientes de que una teología del matrimonio no puede partir de un concepto formal de sacramento, sino que está obligada a buscar y hallar su fundamento en la Sagrada Escritura. De ahí que la exégesis del texto de Efesios 5, 21-33, donde se fundamentaba la sacramentalidad,

ha sido reinterpretado, de tal manera que, el misterio propiamente dicho, se refiera a la relación de Cristo con su Iglesia, y no al matrimonio. Desde el punto de vista bíblico, el matrimonio puede aparecer como signo y representación del acontecimiento de Cristo. "Pero la teología neotestamentaria del matrimonio carece de autonomía y se reduce a ser un aspecto de la eclesiología".

Como tercer punto, podemos anotar el cambio que se ha dado en el campo de la moral. Con una interpretación "biologista" de la sexualidad, prevalecía, por encima de todo, la finalidad procreativa en el matrimonio. Las cosas han cambiado y no es posible seguir con una doctrina "monovalente" de sexualidad (sexualidad-procreación). El eje de la moral conyugal es el amor, pero entendido, no solo, como lo más "íntimo", sino como lo más "público". "El eros se convierte en el punto de vista fundamental".

Finalmente, es interesante constatar la conciencia que existe entre los teólogos de la problemática que surge desde la vida pastoral y cómo ésta incide positivamente en los planteamientos teológicos. La teología se encuentra frente a un auténtico y real desafío: la contestación a una enseñanza autoritaria y monolítica, la duda del carácter absoluto e inmutable de las normas tradicionales.

(78) Ibid., pag. 513.