

## HACIA UNA TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO

*Ante los problemas, numerosos y candentes, que plantea hoy a la teología --como al derecho, a la medicina o a la sociología-- esa realidad humana que llamamos matrimonio, será bueno escuchar a un teólogo que intenta esbozar una visión sintética del matrimonio cristiano a partir de la escritura y de la fe. Es un primer paso, necesario antes de analizar cada problema concreto. Por otra parte, una profunda comprensión del matrimonio cristiano nos puede servir de paradigma para entender mejor lo que son o pueden ser los sacramentos en un mundo secular.*

*Zur Theologie der Ehe, Tübinger Theologische Quartalschrift, 149 (1969) 53-74 <sup>1</sup>*

En la discusión de los peritos sobre el problema de la recta comprensión de la realidad del matrimonio, el representante de la teología sistemática preferiría escuchar a tener que hablar. Pero si tiene que aportar algo, podrá aprovechar precisamente su condición de no especialista e intentará preguntarse por la unidad de esa realidad tan polifacética que se ofrece a nuestra consideración.

Y es que el matrimonio, como el hombre, recibe precisamente su grandeza y su peso de esa unión e implicación de muchos y diversos planos. Naturalmente, la mirada al conjunto no apreciará adecuadamente los aspectos aislados, y por lo mismo lo que digamos del conjunto será insuficiente, será más una pregunta que una respuesta. En todo caso, el pensamiento vive de preguntas no menos que de respuestas. Valga esto como justificación del presente artículo.

### LA "SACRAMENTALIDAD" DEL MATRIMONIO

**Tesis primera:** *Según la concepción de la teología católica, el matrimonio es un sacramento.*

La clásica definición de sacramento, según el catecismo, dice que es un signo externo instituido por Cristo y que significa y produce la gracia interna. Aplicada al matrimonio, la frase se queda corta y hasta resulta problemática. Ni Cristo ha instituido el matrimonio, ni le ha dado un signo externo.

Tampoco encontramos un sentido convincente del concepto de sacramento, aplicado al matrimonio, si nos atenemos a la representación demasiado mecánica de la gracia, según la cual los cónyuges, en virtud de la sacramentalidad del matrimonio, obtienen la correspondiente gracia de estado que los capacita para asemejarse al misterio de Cristo y la Iglesia, o al menos los conforta en las tareas propias de su estado.

Una respuesta teológica convincente sólo puede arrancar del depósito del NT.

#### *La actitud de Jesús ante el matrimonio*

Sin meternos en cada una de las complejas cuestiones exegéticas, podemos comprobar que, según el testimonio de los evangelios, la predicación de Jesús tiene también un nuevo acento en lo que respecta al matrimonio. Y es que Jesús contrapone al derecho

histórico de Israel el orden creacional de Dios. Jesús traspasa la casuística e interpretación de la ley y se remite al origen. Como otras veces, frente a lo antiguo pone lo primigenio. Es la misma estructura que caracteriza el sermón de la montaña. Frente a la voluntad de Dios, históricamente canalizada y sutilizada, Jesús coloca la llamada integral e incondicional de Dios. Redime al hombre de la ambigüedad de la casuística, pero al mismo tiempo le demuestra su pecado, lo hace salir de entre la hojarasca de la ley -Adán, ¿dónde estás?-, tras la cual el hombre se refugia y se defiende de la voluntad totalitaria de Dios.

Esto quiere decir: si Jesús traspasa el plano de la ley y acude a los orígenes, entonces su palabra no puede entenderse de nuevo, inmediatamente y sin más como ley; no puede desprenderse del contexto de la fe y del seguimiento, y sólo puede tener sentido en esta nueva situación inaugurada por Jesús y aceptada en la fe. Es decir, cuando la fe disuelve la "dureza de corazón" y el hombre se deja llevar hasta los orígenes. Por consiguiente, cuando Jesús se remite a las palabras del Génesis (2, 24) sobre la unión de varón y mujer, no se trata de una nueva posición casuística, sino de una palabra profética. Es decir: hay un nuevo mensaje de Jesús sobre el matrimonio; mensaje que hace posible el mandato del origen en el presente de la fe. Así el matrimonio queda incluido en el orden de la fe y recibe de ésta su propio orden y sentido.

Es de notar que se trata aquí de un orden teocéntrico y no cristocéntrico (dato característico de todo el mensaje de Jesús). El elemento cristológico sólo tiene la función de disolver la dureza de corazón, pues sólo entonces es posible superar lo antiguo y llevar a su plenitud lo primigenio. Será Pablo el que haga de la cristología indirecta una directa, del proclamador al proclamado. Pero sigamos adelante.

#### *El matrimonio en la carta a los efesios*

Dejamos las diversas cuestiones que Pablo plantea en 1 Cor 7 y nos volvemos a una fase más evolucionada del pensamiento paulino en Ef 5, 21-33. Es aquí donde se emplea la palabra *mysterion-sacramentum*, tan importante para la evolución posterior.

En primer lugar se entiende Gén 2, 24 como una profecía *cristológica*. En el misterio de la creación de varón y mujer está presente el misterio de la alianza de Cristo y la Iglesia. El matrimonio aparece, pues, como presencia constante de esa profecía y, por tanto, es realmente el *mysterion* o sacramento de Gén 2, 24. Y es que la creación no está a un nivel distinto de la alianza. Cristo es el "primogénito de la creación" (Col 1, 15), y por esto la misma creación es el material de la alianza. Así como el primer relato de la creación culmina en el sábado y por ahí en la idea de la alianza, el segundo culmina en el misterio de "varón y mujer en una sola carne", con lo cual una vez más la creación se trasciende a sí misma y apunta a la alianza. Lo último -la alianza, Cristo, el último Adán- es en realidad lo primero, la condición de posibilidad de lo demás.

Quizás debamos dar un paso más y decir: el matrimonio es el centro del orden creacional, y como tal es al mismo tiempo el centro en el que se concreta la unidad de creación y alianza, unidad que es constitutiva para el AT y el NT.

Además convendría recordar que de Oseas a Malaquías el matrimonio es la imagen central de la alianza, y el adulterio la imagen central de la infidelidad a ella. Aquí

realidad e imagen se entrelazan, ya que la fidelidad a la alianza con Yahvé se manifiesta concretamente en el rechazo de los cultos de la fecundidad, de la prostitución sagrada. Para Israel, la unión con Dios, que significa la alianza, no se realiza en la orgiástica amalgama con lo divino, sino en la obediencia. El matrimonio es, pues, la forma carnal de la fidelidad a la alianza, una forma de fidelidad que deja a Dios en su trascendencia sin intentar dominarlo.

Conclusión importante: el matrimonio es signo de la alianza precisamente porque no es algo directamente sacral. Su mundaneidad es su amundaneidad, es la forma como representa la alianza peculiar que Dios ha hecho con Israel. A partir de aquí hay que entender la sujeción y la relativa desacralización de *éros*, que se dan en Israel y en la Iglesia.

Otro motivo importante: el matrimonio hace referencia negativa a la alianza en cuanto es rechazo del adulterio. Pero hace referencia positiva en cuanto es garantía de descendencia, "bendición" y promesa para Israel, a partir de Abraham; abre a Israel el futuro. Una vez más, creación y alianza se entrelazan. Al principio la prole es un encargo de la creación. Después es expresión de la promesa. Así pues, la carta a los efesios continúa la línea profética del AT, cuando presenta el misterio creacional de la unión de varón y mujer como misterio de alianza entre Cristo y la Iglesia. Y es de este misterio de donde deduce su contenido ético, y no de la ley o de consideraciones de utilidad práctica.

#### *En la historia de los dogmas*

Antes de definir la sacramentalidad del matrimonio, veamos cómo asimilaron los enunciados bíblicos Agustín y Buenaventura.

Según Agustín, el matrimonio es una participación del único sacramento de la historia salvífica, que es Cristo. Debe ser entendido según cada época de esa historia dentro del conjunto del único misterio-sacramentum. Esto significa que en el AT y en el NT se dan las dos grandes formas del *sacramentum*: el matrimonio de los patriarcas significa la futura Iglesia constituida por muchos pueblos (éste es el sentido de la poliginia: un varón unido con muchas mujeres es signo de la unión de Cristo con muchos pueblos) ; el matrimonio cristiano, a su vez, tiene su sitio en un estadio más avanzado del *sacramentum*: la unión de muchos pueblos en una Iglesia es ya realidad (ahora se simboliza y representa la radical unidad de todos en la pólis escatológica, y de ahí que sea la monogamia, en su radicalidad temporal -indisolubilidad-, lo que constituye el *sacramentum* del matrimonio cristiano).

En esta idea, para nosotros harto cuestionable, hay elementos importantes para la historia de los dogmas. En primer lugar, vemos que el concepto de sacramento todavía está en movimiento, al mismo tiempo que presenta una concentración cristológica y una diferenciación histórico-salvífica. También es significativo que Agustín, a partir de su concepto de sacramento, considera el matrimonio como una realidad histórica y tiene una idea del derecho natural mucho más flexible que la de las sistematizaciones posteriores. Por último, es importante que para el obispo de Hipona la unidad e insolubilidad del matrimonio son netamente funciones de una fe cristológica plena, encarnación en el hombre de la fidelidad de Dios hecha ya carne en Cristo a su alianza.

Desgraciadamente, Agustín no aprovechó las riquísimas posibilidades que esta concepción suya ofrecía para el contenido ético del matrimonio. Pero nosotros no podemos dejarlas de lado.

*Buenaventura* habla de tres clases de sacramentos. En primer lugar, los sacramentos comunes al AT y al NT, y que Cristo no hizo más que ratificar: el matrimonio y la penitencia. Luego hay sacramentos que sólo estaban bosquejados en el AT, y que en su forma completa pertenecen al NT: el bautismo, la eucaristía y el orden. Sólo estos tres fueron realmente instituidos por Cristo. Por último, hay sacramentos totalmente neotestamentarios que Cristo sólo insinuó, puestos propiamente por el Espíritu Santo en la Iglesia: la confirmación y la unción.

Tampoco aquí vamos a discutir el planteamiento -bastante problemático- de Buenaventura, sino que vamos a fijarnos en algunos de sus elementos generales más importantes. También él nos presenta un concepto muy flexible de sacramento. Cada sacramento aparece como el desarrollo histórico del único *sacramento*, que es Cristo, verdadero contenido de esa historia. Los sacramentos están concebidos cristológicamente, pero no porque Cristo haya legislado siete maneras de repartir la gracia, sino porque son la unión al misterio de Cristo, misterio que abarca la creación y que se despliega y completa a lo largo del tiempo y de la historia, también después de Jesús.

#### *Sentido "sacramental" del matrimonio*

¿Qué significa entonces la "sacramentalidad" referida al matrimonio? Significa que el orden creacional de la relación varón-mujer, concretado en el matrimonio, no es algo neutral y meramente mundano, sino que está asumido en el misterio de la alianza de Dios con su pueblo. En el matrimonio se ratifica la unidad de creación y alianza y queda representada y sellada la fidelidad de Dios como fidelidad de los hombres. *En cuanto* orden de la creación, el matrimonio es orden de la alianza, y en cuanto tal realiza el orden de la creación. Sólo la realidad de la alianza hace posible el verdadero orden natural de la creación. Cuando uno se sitúa por la fe en la historia de la alianza, es de esta historia y no de cualquier otra de la que proviene para él su orden, pues la historia de la alianza es la única que remite al hombre a sus orígenes. Es decir, el sacramento no es algo que está junto al matrimonio o con él, sino que es el matrimonio mismo. Para el que lo vive en la fe, y en la medida en que lo vive, el matrimonio es sacramento.

Quizás habría que ver aquí el núcleo de la antigua doctrina de la gracia de estado: la aspiración del matrimonio cristiano sólo puede realizarse en la fe. Y la fe es la gracia...

A partir de aquí se pueden ya trazar las líneas fundamentales del contenido ético cristiano del matrimonio. Si el orden de la creación es ya orden de la alianza, entonces los componentes creacionales del matrimonio, sexo y *éros*, están asumidos en la alianza. Entonces el matrimonio está bajo el signo de la cruz y de la resurrección, vive de la paradoja del *simul iustus et peccator*, del misterio de justicia y gracia. Como acontecimiento de la fe, hay que verlo bajo el signo del *ya* y del *todavía-no*.

## EL CONTENIDO ÉTICO DEL MATRIMONIO CRISTIANO

**Tesis segunda:** *El contenido ético cristiano del matrimonio debe desarrollarse a partir del núcleo de la idea sacramental, es decir a partir de la implicación de creación y alianza.*

La historia de la moral matrimonial católica nos aparece hoy como un capítulo trágico y oscuro del pensamiento cristiano, si bien a veces al juzgarlo se abstrae demasiado de la situación concreta y del horizonte histórico. Hay que tener en cuenta que se trataba de realizar el matrimonio como sacramento; es decir, de llevar a cabo la aspiración radical de la fe: trasladar al hombre a la "existencia escatológica"; tarea tan paradójica como la de liberarlo de la pluralidad de dioses y de la confianza en lo visible. Claro, que al mismo tiempo se llenó esta intención fundamental con contenidos que no provenían de la fe y que tenemos que superar hoy día, por mucho que parezcan identificados con una tradición secular.

### *El contenido ético del matrimonio, según Agustín*

El pensamiento de Agustín fue en este punto, como en otros, decisivo para occidente. Agustín estaba bajo el influjo del racionalismo estoico, según el cual es bueno para el hombre sólo lo que es libre, y es libre sólo lo que es razonable, lo que acontece en el juego desapasionado de entendimiento y voluntad. Cuando interviene la pasión, el orden humano se rompe y el hombre baja al nivel animal. La esencia del pecado es esa ruptura del orden Diosalma-cuerpo. Cuando el alma está vuelta hacia arriba (Dios), es una y razonable; cuando se vuelve hacia abajo, cae en la pluralidad de la materia y sufre un proceso de alienación: deja de ser imagen de Dios. Para Agustín, pues, la sexualidad viene a ser el centro del análisis existencial del hombre, ya que el instinto sexual es la expresión de la rebelión del cuerpo contra el alma (resultado de la rebelión del alma contra Dios).

De esta manera el hombre, a partir del instinto sexual, se nos presenta como un ser desgarrado y sometido al pecado. La concupiscencia, en cuanto prepotencia de la fuerza animal sobre el entendimiento y la voluntad, es la forma de Adán. Por consiguiente, la realización del instinto sexual es para Agustín un "malum" en *cada* caso, por más que se pueda hacer de él un buen uso.

La relación sexual -en el matrimonio- sólo puede tener un valor ético por el contrapeso de los "bienes del matrimonio" -*lides, proles, sacramentum*- que sirven de "disculpa" y como que racionalizan la concupiscencia. En esta visión, sexualidad v *éros* dejan de ser realidades positivas y sólo son permitidos a cambio de algo. Pero, con todo, hay en esta construcción dualista dos aspectos positivos que luego se perdieron: a) no se considera lo sexual como algo puntual, sino en un contexto personal-social; b) la idea del matrimonio como "remedio de la concupiscencia" presenta todavía en la construcción antropológica de Agustín un profundo sentido teológico: si la concupiscencia es expresión de la naturaleza caída del hombre, el "remedio" en cambio significa la presencia de la redención en la situación del hombre caído. El pecado sólo está presente en cuanto es curado. Precisamente aquí se expresa la participación del matrimonio en el *sacra mentum*.

*Naturalismo antiguo y escolástica*

La evolución posterior a Agustín trajo consigo efectos dramáticos que se dejan sentir en la discusión actual sobre el control de la natalidad. La comprensión del matrimonio va dejando las ideas histórico-salvíficas de Agustín y arranca cada vez más de los conceptos filosóficos *natura y genus (o generatio)*. El resultado es una curiosa mezcla de abstracción y naturalismo. El punto clave es que la sexualidad es una cosa de la "naturaleza". Pero se entiende naturaleza -siguiendo a Ulpiano- 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. El criterio moral para la sexualidad es que de suyo sirva a la generación. Es decir, ya no importa el plano antropológico -personal y social-, sino el animal. No hay nada que justifique la necesidad del matrimonio para la forma ética de la sexualidad, y entonces se pone como la mejor seguridad para la educación de los hijos. Lo paradójico es que simultáneamente subsiste el concepto de concupiscencia de Agustín, con lo cual se explica el predominio de los escrúpulos y la caída del hombre en un legalismo que en su carácter ilógico y antireal sólo puede resultar destructivo.

*Hacia una nueva orientación*

No queremos anticipar la gran tarea de la actual teología moral, sino señalarle algunas líneas de fuerza.

a) La castidad no es una virtud fisiológica, sino social. Se trata de humanizar lo sexual, no de naturalizarlo. Y su humanización consistirá en no considerar lo sexual como un medio de satisfacción privada, como una especie de estupefaciente al alcance de todos, sino como la invitación al hombre a que salga de sí mismo. La realización de lo sexual no adquiere un valor ético cuando se hace "conforme a la naturaleza", sino cuando ocurre conforme a la responsabilidad que tiene el hombre ante el hombre, ante la comunidad humana y ante el futuro humano. Para valorar lo sexual digamos que refleja y concreta el dilema fundamental del hombre: puede representar la total liberación del yo en el tú, o también su total alienación y enquistamiento en el yo. Para aclarar nuestra tesis echemos una nueva ojeada al AT. Éste conoce dos grupos de normas relativas a la sexualidad: unas morales y otras cúlteras. Para las primeras era decisivo sólo el aspecto social y no se tenía en cuenta el fisiológico. Para las segundas sólo importaba el aspecto fisiológico, pero sin valencia moral alguna. La desgracia de la teología moral eclesial ha consistido en que no pocas veces ha convertido los preceptos cúlteros del AT en obligaciones morales, con lo cual el paso de la *antigua* a la *nueva ley* no ha sido más que un malentendido.

b) La implicación de creación y alianza, decisiva para una ética cristiana del matrimonio, ha de traducirse en la implicación de *éros* y *agápé* (es decir, el amor que busca un bien y el amor que da un bien sin buscar nada). *Éros* no se opone a *agápé*, sino que pertenece a él igual que la creación pertenece a la alianza, de manera que por una parte el *éros* sólo se entiende a partir del *agápé*, y por otra parte el *agápé* se remite al *éros* y se apoya en él.

De Lubac, en su libro sobre el sentido espiritual de la escritura, hace ver que no nos acabamos de tomar en serio el misterio del amor, tan maravillosamente representado en

las profecías de Oseas y en el Cantar de los Cantares. En el fondo no acabamos de asimilar la inclusión de este último libro en el canon de la revelación. Y, sin embargo, ahí está, y abarca inseparablemente los dos lados del *éros*: la nostalgia infinita del hombre que añora a Dios y la atracción mutua de varón y mujer, la cual sólo puede ser "sacramentum" de aquella nostalgia porque ella misma es algo "sacrum". *El éros* pertenece a la integridad del matrimonio cristiano, el *agápé solo* no puede bastar. El hombre es una criatura, es decir, riqueza y pobreza, y como tal debe tener sobre todo la sencillez del dejarse regalar, de aceptar el amor creador de Dios que se manifiesta en la riqueza y belleza del otro. Los momentos de la cruz y de la mutua insuficiencia colocan al hombre ante Dios, pero no menos los momentos de plenitud, en los cuales se comprende lo que es la gracia. Lo mismo que la alianza queda vacía sin la creación, así el *agápé* es inhumano sin el *éros*. Naturalmente, el *éros* no *tiene que* ser interhumano; también puede darse un *éros* místico en la virginidad.

c) Esta afirmación del *éros* no queda disminuida, sino más bien completada por la visión de que también el *éros* tiene parte en el misterio de la cruz y sólo madura y vuelve a sí mismo una vez crucificado, en la crucifixión del yo, en el dar y perdonar y reconocerse culpable.

Tal como está estructurado el hombre, el sexo y el *éros* necesitan incluirse en el misterio de la cruz y de la resurrección. Esto es algo totalmente distinto de su cuestionamiento por la idea dualista de los "bienes excusantes". Es su asunción y transformación en el sacramento, cuya materia constituyen. Esto quiere decir concretamente que el amor matrimonial sólo es posible como un amor que perdona y aguanta y se deja crucificar, y que esto sólo es factible por la fe, por "gracia".

**Tesis tercera:** *El matrimonio es al mismo tiempo una realidad personal, social y religiosa.*

Frente a la visión finalista, natural, generativa e institucional del matrimonio, tal como se afirmaba en la teología moral católica hasta nuestro siglo, se ha abierto paso una visión personalista del matrimonio.

*La relación yo-tú.* 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 el ser en diálogo (yo y tú), 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 *éros* se convierte en el punto de vista fundamental. Por supuesto que sigue siendo un criterio bastante ambiguo, pero el avance es innegable.

*Del ámbito privado a la dimensión comunitaria.* La evolución sigue adelante, y hoy hay que reconocer que la interpretación del matrimonio desde el amor personal es también un tanto unilateral. Ya los obispos africanos en el concilio encontraban esta teología del

matrimonio muy bonita, pero íreal. Y los teólogos eran incapaces de encontrar una respuesta. Lo que pasa es sencillamente que el yo y el tú sólo se dan sobre el presupuesto del nosotros, y que por tanto la persona en el puro sentido del encuentro yo-tú, no se da. Esta es una abstracción favorecida por la era del 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. Es decir: así como la sexualidad no es sólo algo individual, tampoco el éros es solamente algo personal. Éros y sexo son, al mismo tiempo, lo más público y lo más íntimo. De ellos dependen la vida y muerte de toda la sociedad, que depende del individuo lo mismo que el individuo de ella.

Por eso no ha sido posible en ninguna sociedad tratar lo sexual y el éros como pertenecientes sólo al ámbito privado, sino que por su misma esencia están sometidos a una regulación social. La naturaleza del hombre consiste precisamente en no ser sólo naturaleza, sino también historia y derecho. Éste es el fundamento antropológico inmediato de toda legislación social en el campo de la sexualidad humana. Y la moralidad de lo sexual ha de incluirse en la configuración orgánica que le impone la comunidad humana. Según la diversidad de comunidades humanas, será diversa esa configuración. Pero el que sabe en la fe que la verdadera comunidad humana sólo viene conformada por Dios, que la verdadera historia salvífica del hombre es la historia de la alianza con Dios, ése verá la verdadera configuración del matrimonio en la forma que éste ha recibido de la alianza de Dios con el hombre en Jesucristo. En esta forma lo personal ya no es violentado ni utilizado por la comunidad, sino que el orden personal y el social quedan verdaderamente reducidos a su unidad interna.

Por consiguiente, lo que constituye el matrimonio es el amor personal de los cónyuges (cuanto más personal, mejor), pero *en cuanto* es aceptado y ordenado por la comunidad. Y todo intento de fundamentar el matrimonio, o sus características cristianas de unidad e indisolubilidad, a partir sólo del amor personal y sin hacer referencia al carácter social e incluso jurídico del hombre, está llamado al fracaso.

*La persona, la comunidad y lo religioso.* Pero aún hay algo más: el hombre sabe que el ser hombre y el ser en comunidad lleva en sí algo sagrado, se trasciende esencialmente a sí mismo. No se puede reducir el hombre ni individual ni socialmente a sí mismo. Está fundado en la trascendencia, y todos los órdenes humanos tienen, por tanto, que ver con la trascendencia.

De hecho, en la historia se da algo así como una sacramentalidad creacional del matrimonio. De ahí las ceremonias de iniciación al llegar la pubertad, propias de los pueblos primitivos. Es que la sexualidad lleva consigo la experiencia de lo sagrado. La responsabilidad que importa ante la humanidad es esencialmente responsabilidad de la humanidad ante los dioses, ante el eterno. Descubrir esta doble implicación de lo personal frente a la profanación y a la individualización del hombre, ha de ser una de las tareas capitales de la discusión de la teología con nuestra generación.

**Tesis cuarta:** *A la luz de las estructuras descubiertas hasta aquí, hay que repensar la doctrina de los fines, de los bienes y de las propiedades del matrimonio, en la que ha cristalizado la moral matrimonial cristiana en la Iglesia latina.*



*Amor y prole*

Es claro que la generación de la prole y su respectivo modelo de la "conformidad con la naturaleza" ya no pueden proporcionarnos una norma moral. Tampoco es suficiente la idea de la relación amorosa y la mutua complementación. Pues esta mutua donación en el amor sólo puede comprenderse a partir de la relación Cristo-Iglesia. Por consiguiente, debe incluir la disposición a mantener en fidelidad el sí de la alianza, a pesar de todo. De esta manera es claro que este sí mutuo debe contener también la entrega común de ambos cónyuges juntos al todo que está fuera de ellos. El *éros*, en forma de entrega fecunda, abre constantemente la humanidad a su futuro, a la generación venidera. Y por consiguiente, supone la disposición a hacerse pasado y dejar sitio al que viene. Donde los cónyuges sólo quisieran mirarse a sí mismos, se daría una señal de que intentan eternizar su presente como si su tiempo fuera el último. Ya que al querer evitar el misterio de muerte, en realidad entregan el futuro a la muerte.

En el AT el matrimonio es el lugar de la promesa y del futuro. En el NT la promesa ya es presente y el futuro es Cristo. Por eso el matrimonio ya no es un precepto e incluso cede ante la nueva forma de vida de la virginidad, que es expresión del *éschaton* que ha irrumpido ya. Sin embargo, el hombre sigue abocado al futuro y no tiene derecho a cerrar él mismo los tiempos.

Esto no nos da ya normas unívocas, como las que podían provenir de la fisiología. Las responsabilidades que decíamos, pueden llevar a una limitación de la prole, incluso de manera que lo contrario sea inmoral. Esto sólo quiere decir que en el futuro, para encontrar lo justo, será necesaria una gran sensibilidad moral, y que sin embargo nunca se dará la seguridad de la justicia; y ésta será la verdadera justicia, el saberse abocado al perdón.

*La cuestión de la unidad e indisolubilidad*

Es claro que si se entiende bien el *sacramentum* del matrimonio cristiano, se siguen necesariamente su unidad e indisolubilidad: como realización -en la fidelidad del hombre- de la fidelidad de Dios a la alianza, el matrimonio cristiano expresa el carácter definitivo e irrevocable del sí divino en la definitividad e irrevocabilidad del sí humano. Sólo esto es adecuado a la fe y, por tanto, realización de un verdadero *éthos* cristiano. Uno de los elementos fundamentales que contiene la fe es la posibilidad de tomar irrevocablemente decisiones, que la misma fe muestra.

Por supuesto, hay que recordar al mismo tiempo que por puro derecho natural no se puede deducir la unidad e indisolubilidad del matrimonio. También conviene recordar que la apelación de Jesús a lo primigenio frente a lo antiguo, trasciende la ley y no es ley. El intento de asir jurídicamente esa llamada suprallegal y suprajurídica lleva a incluir de nuevo en el derecho la "dureza de corazón" del hombre y a proceder conforme a ella. Es el peligro de hacer de las palabras de Jesús una nueva posición casuística. Ciertamente que las palabras de Jesús sobre el divorcio son el criterio incondicional de todo matrimonio cristiano, pero no son ley en el sentido estricto de la palabra. Así se entiende el que la Iglesia oriental desde muy pronto concediera la posibilidad de divorcio para el cónyuge inocente en caso de adulterio. Posibilidades semejantes fueron también mucho tiempo reconocidas por la Iglesia latina. Esto

responde al hecho de que también en el NT el hombre necesita de condescendencia con respecto a su dureza de corazón, de que el hombre sólo es justo en cuanto pecador justificado y de que el sermón del monte representa una norma válida desde la fe, pero no la concreta forma jurídica de convivencia.

Esto no quiere decir que la Iglesia latina deba seguir los pasos de las Iglesias ortodoxas de oriente y admitir la posibilidad canónica del divorcio, basándose en la cláusula de Mateo. Tiene un sentido profundo el mantener la indisolubilidad como derecho de la fe. Pero entonces la pastoral debe dejarse guiar más por el límite de toda justicia y por la realidad del perdón; no debe descalificar al hombre que ha pecado en este campo de una manera que resulta unilateral con respecto a otras formas de pecado. Debe cobrar una conciencia más clara del carácter peculiar que tiene lo jurídico dentro de la fe y la justificación en la fe, y debe encontrar nuevos caminos para mantener abierta la comunidad de fe también a quien no pudo sostener en toda su exigencia el signo de la alianza.

*Nota final: matrimonio y virginidad*

La elevación que hace Cristo del matrimonio al reinterpretarlo teológicamente, y la relativización a que lo somete al presentar el nuevo valor de la virginidad como forma de existencia cristiana -elevación y relativización inauditas para el AT- responden perfectamente a la estructura interna del mensaje de Jesús y no son algo casual o condicionado por la época.

La comprensión que Cristo tiene de sí mismo exige que viva célibe en el mundo: los hijos en el AT son la bendición, porque significan la vida, el fruto y el camino hacia la promesa. Pero Cristo es ya Él mismo la promesa, la vida y el futuro. Él es el punto final porque es la apertura a aquella vida que está más allá de la biología y de la muerte. Por eso, Él mismo define la existencia escatológica como una existencia virginal. Ahora tiene la virginidad un sentido (que antes de Cristo no tenía) : la realización directa de la fe en la vida eterna ya presente.

Es a partir de aquí que la Iglesia ha considerado la virginidad como la existencia propiamente cristológica, es decir, escatológica. El más -el *beatius*- que Trento y toda la tradición atribuyen a la virginidad frente al matrimonio, quiere decir cabalmente esto: que ella expresa más directa y radicalmente que el matrimonio lo específico de la fase de salvación que ha irrumpido con Cristo.

A partir de aquí hay que entender la antigua identificación de virginidad y martirio. En ambos se hace entrega de la existencia terrena, la *sárx*, como prenda de la fe. Por lo tanto, la virginidad cristiana no se basa en un desprecio del matrimonio; como el martirio no se basa en un desprecio de la vida.

No hace falta decir expresamente que también la virginidad sólo puede vivirse desde la fe en el perdón, desde la conciencia del *simul iustus et peccator*. Ni ella ni el matrimonio proporcionan al hombre una justicia propia. Ambos le obligan, cada uno a su manera, a confiar enteramente en la justicia de Aquel que por nosotros se hizo pecado y por quien nosotros llegamos a ser justicia ante Dios para la vida eterna.

---

**Notas:**

<sup>1</sup> El artículo reproduce una conferencia pronunciada el 27 de marzo de 1968 y publicada en un libro junto con otras ponencias de Greeven, Schnackenburg y Wendland. Conserva, pues, el carácter que tenía: servir de base para una discusión. Por eso no ha sido reelaborado a propósito de los problemas planteados por la encíclica *Humanae Vitae*; reelaboración que habría obligado a cambiar ese carácter por completo. El hecho es que las cuestiones abordadas entonces siguen hoy abiertas y justifican la publicación de aquella conferencia (N. del E.).

**Tradujo y condensó: RAFAEL FUENTE**