

# Proposiciones sobre la Doctrina del Matrimonio Cristiano.

*Comisión Teológica Internacional.*

Como ayuda y ambientación para el próximo Sínodo Episcopal que tendrá lugar en Roma, presentamos este documento, traducido directamente del francés y publicado en *La Documentation Catholique*, n. 1747, 6 y 20 de agosto de 1978.

A cada una de las cinco series en que se presentan las "proposiciones teológicas" de la CTI se le añade el pequeño *Comentario* del Secretario Ph. Delhaye, que transcribimos en cuerpo tipográfico diverso para mejor distinguirlo. (La Redacción).

## Introducción.

Aunque dispersa en diversos documentos, como *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio y la familia ha sido la causa de una renovación teológica y pastoral en estas materias, en la línea, además, de las investigaciones que habían preparado estos textos.

Por otra parte, la enseñanza conciliar no tardó en ser objeto de las contestaciones del "meta-Concilio" en nombre de la secularización, de una severa crítica de la religión popular juzgada demasiado "sacramentalista", de la oposición a las instituciones en general, así como de la multiplicación de matrimonios de divorciados. Algunas ciencias humanas, "orgullosas de su gloria nueva", han jugado también un papel importante en este campo.

La necesidad de una reflexión, a la vez constructiva y crítica, se impuso a la atención de los miembros de la Comisión Teológica Internacional (CTI).

Desde 1975, con la aprobación de su presidente, S. Em. el Cardenal Seper, decidieron someter a su programa de estudios algunos problemas doctrinales referentes al matrimonio cristiano. Una sub-comisión puso inmediatamente manos a la obra y preparó los trabajos de la sesión de diciembre de 1977. Esta sub-comisión estuvo compuesta por los profesores B. Ahern, C.P., C. Caffarra, Ph. Delhaye (presidente), W. Ernst, E. Hamel, K. Lehmann, J. Mahoney (moredator discussionis), J. Medina-Estévez, O. Semmelroth.

La materia se dividió en cinco grandes temas que fueron preparados por algunos documentos de trabajo: "relaciones" y "documentos". El profesor Ernst se responsabilizó de la primera jornada dedicada al matrimonio como institución.

La sacramentalidad del matrimonio, como su relación con la fe y el bautismo, se estudiaron bajo la dirección del profesor K. Lehmann. Antes de que el P. Hamel orientara los trabajos sobre la indisolubilidad, el profesor Caffarra aportó nuevas pistas sobre el viejo problema "contrato-sacramento" examinándolo en la óptica de la historia de la salvación, en particular en relación con la Creación y la Redención. El status de los divorciados vueltos a casar proviene ante todo de la pastoral, pero incide también sobre el problema de la indisolubilidad y de los poderes de la Iglesia en este campo; fue examinado bajo la dirección de Mons. Medina-Estévez, teniendo presente además un documento del Comité pontificio de la familia.

Al término de cada uno de estos estudios, la sub-comisión formuló en latín cierto número de proposiciones que sometió, evidentemente, a los sufragios de todos los miembros de la CTI. Sin duda, los modos se multiplicaron y se propusieron nuevas redaccio-

nes. La última formulación de estas proposiciones —repartidas en cinco series, para ser fieles a su origen— es lo que ahora publica la CTI. Estas proposiciones han adquirido la mayoría absoluta de votos de los miembros de la CTI. Lo que quiere decir que esta mayoría las aprueba no sólo en su inspiración fundamental, sino también en sus términos y en su forma actual de presentación.

Esperamos publicar próximamente una obra que contenga las relaciones referentes a los temas tratados, así como los comentarios escritos por los mismos que, con la ayuda de todos los miembros de la sub-comisión, redactaron las proposiciones. Aquí, junto con su traducción francesa, proponemos solamente algunas glosas que facilitarán su lectura y estudio. Estas proposiciones han querido ser concisas; ojalá no sea inútil añadir su sentido y dimensión.

Ph. Delhaye,  
Secretario General de la CTI,  
presidente de la sub-comisión para  
los problemas doctrinales del matrimonio cristiano.

## 1. Institución.

1.1. *Visión divina y humana del matrimonio.* La alianza matrimonial se basa sobre las estructuras preexistentes y permanentes que fundan la diferencia entre el hombre y la mujer. Es aceptada por los esposos como institución, aunque, en su forma concreta, sea tributaria de diversos cambios históricos y culturales, así como de particularidades personales. De esta forma, es una institución querida por el mismo Dios creador, con vistas a la mutua ayuda que los esposos quieren asegurarse en el amor y la fidelidad y a la educación que deben dar, en la comunidad familiar, a los hijos nacidos de esta unión.

1.2. *El matrimonio "en Cristo".* Como bien muestra el Nuevo Testamento, Jesús confirmó esta institución que existía "desde el principio" y la curó de sus defectos posteriores (Mc 10, 2-9. 10-12). Le devolvió, así, su dignidad total y sus exigencias iniciales. Jesús santificó este estado de vida (GS 48,2) insertándolo en el misterio de amor que le une como Redentor a su Iglesia. Por este motivo, a la Iglesia misma le fue confiada la orientación pastoral y la organización del matrimonio cristiano (cf. 1Co 7, 10s).

1.3. *Los apóstoles.* Las Cartas del Nuevo Testamento exigen para el matrimonio el respeto de todos (Hbr 13, 4) y, en respuesta a ciertos ataques, lo presentan como una obra buena de Dios creador (ITm 4, 1-5). Resaltan el valor del matrimonio de los fieles cristianos por su inserción en el misterio de la alianza y del amor que unen a Cristo y a la Iglesia (Ef 5, 22-33; cf. GS 48,2). En consecuencia quieren que el matrimonio se haga "en el Señor" (1Co 7, 39) y que la vida de los esposos esté guiada según su dignidad de "creatura nueva" (2Co 5, 17), "en Cristo" (Ef 5, 21-23). Previenen a los fieles contra las costumbres paganas en este campo (1Co 6, 12-20; cf. 6, 9-10). Las Iglesias apostólicas se fundan sobre un "derecho emanado de la fe" y quieren asegurar su permanencia; en este sentido formulan algunas directrices morales (Col 3, 18ss; Tt 2, 3-5; 1Ptr 3, 1-7) y algunas disposiciones jurídicas para hacer vivir el matrimonio "según la fe" en las diversas situaciones y condiciones humanas.

1.4. *Los primeros siglos.* Durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia, los cristianos celebraron su matrimonio "como los demás hombres" (*A Diognetes*, V, 4), bajo la presidencia del padre de familia, por los solos gestos y ritos domésticos, como por ejemplo el de unir las manos de los futuros esposos. Sin embargo, no perdieron de vista "las leyes extraordinarias y en realidad

paradójicas de su república espiritual" (*A. Diognetes*, V, 4). Eliminaron de su liturgia doméstica todo aspecto religioso pagano. Dieron una importancia particular a la procreación y a la educación de los hijos: (*ibid.* V, 6) aceptaron la vigilancia ejercida por los obispos sobre los matrimonios (Ignacio de Antioquía, *Carta a Policarpo* V, 2). Manifestaron hacia su matrimonio una especial sumisión a Dios y una relación con su fe (Clemente de Alejandría, *Stromates* IV, 20). A veces también, con ocasión del matrimonio, se beneficiaron de la celebración del sacrificio eucarístico y de una bendición especial (Tertuliano, *Carta a su mujer*, II, 9).

1.5. *Las tradiciones orientales.* Desde una época antigua, en las Iglesias de Oriente, los pastores tomaron parte activa en la celebración de los matrimonios, en lugar de los padres de familia o al mismo tiempo que ellos. Este cambio no fue una usurpación. Por el contrario, se realizó a petición de las familias y con la aprobación de las autoridades civiles. En razón de esta evolución, las ceremonias primitivamente celebradas en el seno de las familias progresivamente fueron incluidas en los mismos ritos litúrgicos. Así se formó la opinión de que los ministros del rito del "mysterion" matrimonial no eran solamente los creyentes, sino el pastor de la Iglesia también.

1.6. *Las tradiciones occidentales.* En las Iglesias de Occidente, se hizo el encuentro entre la visión cristiana del matrimonio y el derecho romano. De allí nació una cuestión: "¿cuál es el elemento constitutivo del matrimonio del punto de vista jurídico?". Se resolvió en el sentido de que el consentimiento de los esposos fue considerado como el único elemento constitutivo. De ahí que hasta la época del concilio de Trento, los matrimonios clandestinos fueron considerados como válidos. Sin embargo, desde hacía tiempo la Iglesia había deseado se reservara un lugar también a ciertos ritos litúrgicos, a la bendición del sacerdote y a la presencia de éste como testigo de la Iglesia. Por el decreto "Tametsi" la presencia del párroco y de otros testigos llegó a ser la forma canónica ordinaria, necesaria para la validez del matrimonio.

1.7. *Las nuevas Iglesias.* Se pretende que, bajo el control de la autoridad eclesiástica, se instauren nuevas normas litúrgicas y jurídicas del matrimonio cristiano entre los pueblos recientemente evangelizados. Es el mismo deseo del concilio Vaticano II y del nuevo *Ordo* para la celebración del matrimonio. Así se armonizarán la realidad del matrimonio cristiano y los valores auténticos que ocultan las tradiciones de estos pueblos.

Una tal diversidad de normas, debida a la pluralidad de las culturas, es compatible con la unidad esencial. No sobrepasa los límites de un pluralismo legítimo.

El carácter cristiano y eclesial de la unión y de la donación mutua de los esposos puede, en efecto, expresarse de diferentes maneras, bajo la influencia del bautismo que han recibido y por la presencia de testigos entre los cuales el "sacerdote competente" juega un papel eminente.

Diversas adaptaciones canónicas de estos diferentes elementos pueden, tal vez, parecer oportunas hoy día.

1.8. *Adaptaciones canónicas.* La reforma del derecho canónico debe tener en cuenta la visión global del matrimonio, sus dimensiones a la vez personales y sociales. En efecto, la Iglesia debe tomar conciencia de que las disposiciones jurídicas están destinadas a ayudar y a promover condiciones cada vez más cuidadosas de los valores humanos del matrimonio. Sin embargo, no cabe pensar

que estas adaptaciones haya que llevarlas a la totalidad de la realidad del matrimonio.

1.9. *Visión personalista de la institución.* “El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social” (GS 25). En cuanto “comunidad íntima de vida y de amor conyugal” (GS 48) el matrimonio constituye un lazo y un medio aptos para favorecer el bien de las personas en la línea de su vocación. Por consiguiente, el matrimonio jamás puede ser considerado como una manera de sacrificar las personas a un bien común extrínseco a ellas. Por otra parte, “el bien común es el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (GS 26).

1.10. *Estructura y no super-estructura.* Aunque sometido al realismo económico en su comienzo y durante toda su duración, el matrimonio no es una superestructura de la propiedad privada de los bienes y de los recursos. Ciertamente las formas concretas de existencia del matrimonio y de la familia pueden depender de las condiciones económicas. Pero la unión definitiva de un hombre y de una mujer en la alianza conyugal corresponde ante todo a la naturaleza humana y a las exigencias inscritas en ella por el Creador. Es la razón profunda por la cual el matrimonio, lejos de obstaculizar, favorece grandemente la madurez personal de los esposos.

### Comentario.

La primera serie de proposiciones no tiene una especial dimensión ni intención polémicas. No podía menos que recoger las objeciones hoy día formuladas contra el matrimonio considerado como una institución. ¿Cuáles son estos reproches? Los más variados. Unos dirán que el hombre y la mujer hacen de su unión lo que les plazca sin ninguna otra estructura preestablecida o también que, desde el momento en que exista el amor, los ritos de entrada en el matrimonio, los modelos de vida son superfluos. Otros afirmarán que el matrimonio supedita el bien de las personas al de una sociedad opresora y extrínseca cuando no lo está simplemente a los imperativos económicos más o menos camuflados. Otros, en fin, reprocharán a la Iglesia el haber usurpado una autoridad sobre el matrimonio que era campo del Estado o de las familias y que, por consiguiente, hay que dejar pasar aquí también la gran corriente de la secularización. ¿Acaso no se oye decir que, según la Carta a Diognetes, “los cristianos se casan como los demás hombres”, o que solamente en el siglo XI la autoridad eclesial se impuso para controlar el matrimonio y sus ritos de celebración?

¿Qué respuestas ofrece la CTI a estas dificultades? No fue fácil condensar en diez proposiciones el instrumento de trabajo de M. Ernst, su “relación”<sup>1</sup>, y los documentos que los completaron<sup>2</sup>. Su sentido completo lo comprenderán solamente los que lean

<sup>1</sup> Hay que distinguir cuidadosamente tres textos debidos al celo y a la ciencia del profesor Ernst. Hubo, al comienzo, en marzo 1977, un largo instrumento de trabajo. Se presentó una traducción francesa en *Esprit et Vie*, 1978, p. 2-10, 17-28, 69-79. Se publicó en separata por *Les Cahiers du livre*, 42, rue de Platanes 37170 Chambray lès Tours, bajo el título original: *Le Mariage comme institution et sa mise en cause actuelle*. Un segundo texto: *Institution et mariage* fue presentado a la CTI a título de “relación” para introducir los debates de diciembre de 1977. Este trabajo, mucho más corto, supone el primero, pero va más lejos en el análisis de las dificultades actuales. En fin, en un tercer escrito, el profesor Ernst ofrece un amplio comentario de las diez proposiciones de la primera serie. Los textos 2 y 3 aparecerán próximamente en el volumen que publicará la CTI bajo el título: *Problemes doctrinaux du mariage chrétien*.

<sup>2</sup> Tres estudios han sido particularmente importantes para esta búsqueda, especialmente en el plano de la historia de las instituciones: A. G. Martimort, *Contribution de l'histoire liturgique a la théologie du mariage* (en *Esprit et Vie*, 1978, p. 129-137); H. Schurmann, *Neu-Testamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe* (en *Studia Moralia*, en octubre 1978); V. Mulago, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien* (aparecerá próximamente en la *Revue de théologie africaine*, de la Facultad de teología de Kinshasa, Zaire).

su comentario y su relación final. Aquí se podrán indicar solamente algunas directrices de pensamiento y de investigación. Se distribuyen fundamentalmente en dos campos esenciales: la persona, la pareja humana ante Dios Creador y Redentor, por una parte y el papel exacto jugado por la Iglesia guardiana y responsable de los aspectos de la fe en este campo, de otra parte.

La reacción de la teología preconiliar consistió en subrayar la necesidad de un contrato jurídico y de referirse a la "natura pura", base de un derecho natural al cual más tarde se añadió el sacramento de la fe como un elemento extrínseco. La opción de la CTI consistió en, sin olvidar nada de lo que había de válido en todo lo anterior, considerar las cuestiones en las perspectivas de la historia de la salvación y de la filosofía personalista.

La antropología, la psicología, la sociología (prop. 1,1; 1,9; 1,10) nos informan sobre el sentido del matrimonio que se funda sobre la diferencia de los sexos (prop. 1,1) que permite una relación interpersonal de un tipo específico, particularmente enriquecedor (prop. 1,10). Para el creyente, sin embargo, el matrimonio toma su sentido ante todo de la acción de Dios Creador y Redentor. No se trata de ignorar la distinción de la naturaleza y de la gracia<sup>3</sup>, pero, en la historia de la salvación, existe una continuidad muy especial entre el matrimonio, querido por el Creador para la "naturaleza creada" y el matrimonio restaurado por el Redentor y su gracia para la "naturaleza rescatada". Por eso Mateo (19,5) como Pablo (Ef 5,31) recordarán la voluntad del Señor Jesús de remitir el matrimonio, por la gracia, al que existió "al principio" (prop. 1,1; 1,2). Yahweh creó el ser humano a su imagen, les hizo macho y hembra para darles el uno a la otra en la alegría de la complementariedad, la victoria sobre el aislamiento, así como para darles también ese poder cuasi divino de transmitir, de dar la vida (prop. 1,1).

Los escritos apostólicos (prop. 1,3) han comprendido bien toda la dimensión del don y del llamamiento que estos implicaban. En el fondo, todo queda dicho cuando Pablo proclama que el matrimonio cristiano se hace "en el Señor" (1Co 7,39) según la lógica de la fe y de la gracia que instaura una nueva creación (2Co 5,17). La intimidad sexual entre los esposos que se han unido "en Cristo" es materialmente la misma que en la fornicación y el adulterio de los paganos (1Co 6,12-20; 6,9-10), pero difiere de ellas en su realidad humana y divina. Esta unión puede insertarse en el amor de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 22-23); esta alianza humana se sitúa en la Alianza entre Dios y su pueblo. En la relación con el cónyuge, éste ya no es objeto sino un sujeto, una persona (prop. 1,9). El sentido del matrimonio no está en avasallar a una de las partes, ni el producto de una sociedad económica (prop. 1,10). "La unión definitiva de un hombre y una mujer" (prop. 1,10) es una respuesta de la gracia de Dios a los llamamientos que el mismo Creador ha puesto en las personas humanas a todos los niveles de su ser para ayudarles a realizarse, a superarse con la fuerza de su gracia (prop. 1,10).

Si de ahí viene la cuestión de directrices morales y canónicas formuladas por la Iglesia, si ésta interviene en la celebración del matrimonio, no es solamente como la consecuencia de una autoridad o por responder a los deseos de las familias y aún del Estado (prop. 1,5), es sobre todo para aplicar y precisar las exigencias de la nueva creación en Cristo y la fe. Aquí también el recurso a la historia<sup>4</sup> o la comparación entre las tradiciones de Occidente, de Oriente, del tercer mundo en lo referente a la celebración del matrimonio y las orientaciones que de ahí se deriban, son plenamente clarificadores. El resultado menos paradójico de esta comparación no ha estado en ver cómo se destacan los elementos esenciales de la entrada de los cristianos en el estado del matrimonio, marcado por su doble pertenencia a Cristo y a la Iglesia (prop. 1,7; cf. 2). De una parte, la donación consciente y voluntaria, el compromiso recíproco de un hombre y de una mujer se hace bajo la influencia de su bautismo (1,7, cf. 2) y es una manifestación de su "sacerdocio real" (LG 34). Por otra parte, este acto en sí tan personal e íntimo tiene necesariamente por testigos a los representantes del Pueblo de

<sup>3</sup> El P. H. de Lubac, que desde hace treinta años ha estudiado especialmente esta cuestión naturaleza-gracia, ha publicado recientemente una síntesis puesta al día: "Petite catéchèse sur la 'nature' et la 'grace'", en *Communio* (Franc.) n. II, 4 de julio 1977, p. 11-23. Muestra especialmente que esta distinción de ninguna forma ha perecido, sino que es esencial al cristianismo (p. 11). Cf. también Ph. Delhaye, "Note sur nature et grace a Vatican II", en *Esprit et Vie*, julio 1978, p. 412-416.

<sup>4</sup> Para ser breves, remitimos a la bibliografía, de la última en fecha, de las enciclopedias teológicas: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, T. II, p. 517s.

Dios, entre los cuales, a títulos diversos según las tradiciones, el pastor posee ciertamente un lugar especial.

Pero esta constatación no era el aspecto primero de esta afirmación. Las investigaciones de la CTI pretendían ante todo salir al encuentro del reproche de usurpación clerical (prop. 1, 5) y ver cómo los pastores han adquirido un puesto cada vez más importante en el acto inicial del matrimonio. No se trataba aquí de hacer un resumen de la historia de la liturgia del matrimonio ni de pretender que ésta, durante los primeros siglos, haya tenido necesariamente un carácter "clerical", ni menos de descubrir un "derecho canónico" primitivo del matrimonio. Pero tampoco se podía olvidar la muy neta convergencia entre, por una parte, el deseo de los pastores de eliminar el carácter pagano de las nupcias familiares, de discernir las consecuencias de la fe en la entrada y la vida en matrimonio, como también, por otra parte, el deseo de las familias de tomar como testigo del cambio de vida a la comunidad, de pedir la bendición del sacerdote, de unir el don humano interpersonal al don de Cristo a su Iglesia en la santa Eucaristía. Que estas intervenciones pastorales se hayan hecho (prop. 1, 5 y 1, 6) y puedan hacerse todavía (prop. 1, 7) dentro de un pluralismo coherente, no tiene nada de extraño. Ello muestra que, *salva sacramenti substantia*, la Iglesia puede hacer la síntesis de la inmutable realidad del matrimonio cristiano con las tradiciones auténticas de las diversas culturas y de los diversos momentos de la historia; se puede esperar de ello adaptaciones entre los pueblos recientemente convertidos (prop. 1, 7). Ello implica, igualmente, diversas reformas canónicas: la CTI se ha expresado sobre las que se preparan (prop. 1, 8) con más resignación que entusiasmo.

## 2. Sacramentalidad.

2.1. *Símbolo real y signo sacramental.* Cristo Jesús hizo redescubrir de forma profética la realidad del matrimonio tal cual fue querida por Dios desde el origen del género humano (cf. Gn 1, 27; Mc 10, 6 par. Mt 19, 4; Gn 2, 24; Mc 10, 7-8 par. Mt 19, 5). La restauró por su muerte y su resurrección. Así el matrimonio cristiano se vive "en el Señor" (1Co 7, 39); está determinado por los elementos de la obra salvífica.

Desde el Antiguo Testamento, la unión matrimonial es una figura de la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel (cf. Os 2; Jr 3, 6-13; Ez 16 y 23; Is 54). En el Nuevo Testamento, el matrimonio cristiano reviste una dignidad más alta, porque es la representación del misterio que une a Cristo Jesús y a la Iglesia (cf. Ef 5, 21-33). Esta analogía queda aclarada más profundamente por la interpretación teológica: el amor supremo y el don del Señor hasta su sangre así como la unión fiel e irrevocable de la Iglesia su esposa, son los modelos y ejemplos para el matrimonio cristiano. Esta semejanza es una relación de auténtica participación en la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia. Por su parte, a manera de símbolo real y de signo sacramental y, sobre todo bajo el aspecto de la familia, es llamado con justo título una "Iglesia doméstica" (LG 11).

2.2. *Sacramento en sentido estricto.* De esta forma, el matrimonio cristiano está configurado al misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia. El hecho de que el matrimonio cristiano sea asumido de esta forma en la economía de la salvación justifica ya el nombre de "sacramento" en el sentido más amplio. Pero todavía hay más: una condensación concreta y una actualización real de este sacramento primordial. El matrimonio cristiano es, pues, en sí mismo, verdadera y propiamente, un signo de la salvación que confiere la gracia de Cristo Jesús. Por eso la Iglesia católica le cuenta entre los siete sacramentos (cf. Dz 1327, 1801).

Entre la indisolubilidad del matrimonio y su sacramentalidad, existe una referencia particular, es decir, una relación constitutiva recíproca. La indisolubilidad permite comprender más fácilmente la sacramentalidad del matrimonio

cristiano; a la inversa, desde el punto de vista teológico, la sacramentalidad constituye el fundamento último, aunque no único, de la indisolubilidad del matrimonio.

2.3. *Bautismo, fe actual, intención, matrimonio sacramental.* Como los otros sacramentos, el del matrimonio también comunica la gracia. La fuente última de esta gracia es la influencia de la obra cumplida por Cristo Jesús y no solamente la fe de los sujetos del sacramento. Esto no significa, sin embargo, que en el sacramento del matrimonio, la gracia se ofrezca fuera de la fe o sin ninguna fe. Se desprende, según los principios clásicos, que se presupone la fe a título de "causa dispositiva" del efecto fructuoso del sacramento. Por otra parte, sin embargo, la validez del sacramento no está ligada al hecho de que éste sea fructuoso.

El hecho de "bautizados no creyentes" presenta hoy día un nuevo problema teológico y un serio dilema pastoral, sobre todo si la ausencia, es decir, el rechazo de la fe parecen patentes. La intención requerida —la intención de realizar lo que hacen Cristo y la Iglesia— es la condición mínima necesaria para que haya verdaderamente un acto humano de compromiso al plan de la realidad sacramental. Cierto que no conviene mezclar la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe personal de los contrayentes. Pero tampoco se les puede separar totalmente. En el fondo de las cosas, la intención verdadera nace y se alimenta de una fe viva. Allí donde no se ve ningún rasgo de la fe como tal (en el sentido del término "creencia", disposición para creer), ni algún deseo de la gracia y de la salvación, se pone la cuestión de saber, en el plano de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental, de que acabamos de hablar, está o no presente, y si el matrimonio está o no válidamente contraído. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha indicado, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de la fe personal compromete la validez del sacramento.

Este hecho da lugar a nuevos interrogantes, a los cuales todavía no se han dado respuestas satisfactorias; ello impone responsabilidades pastorales nuevas en la materia del matrimonio cristiano. "Ante todo que los pastores se esfuercen por desarrollar y alimentar la fe de los novios, porque el sacramento del matrimonio supone y reclama la fe" (*Ordo celebrandi matrimonium, Praenotanda*, n. 7).

2.4. *Una articulación dinámica.* En la Iglesia, el bautismo es el fundamento social y el sacramento de la fe en virtud de los cuales los creyentes llegan a ser miembros del Cuerpo de Cristo. Desde este punto de vista, igualmente, la existencia de "bautizados no creyentes" implica problemas de gran importancia. Las necesidades de orden pastoral y práctico no encontrarán solución real en los cambios que eliminen el nudo central de la doctrina en materia de sacramento y en particular la del matrimonio, sino en una renovación radical de la espiritualidad bautismal. Hay que restituir una visión integral que comprenda el bautismo en la unidad esencial y la articulación dinámica de todos sus elementos y dimensiones: la fe, la preparación al sacramento, el rito, la confesión de la fe, la incorporación a Cristo y a la Iglesia, las consecuencias éticas, la participación activa en la vida de la Iglesia. A este precio, solamente, es como el matrimonio entre bautizados aparece como verdadero sacramento "por el hecho mismo", es decir, no en virtud de una especie de "automatismo", sino por su carácter interno.

## Comentario.

El sentido mismo de la institución del matrimonio se funda sobre el carácter sacramental del mismo (segunda serie de proposiciones) e implica una divergencia sobre las competencias y la identidad de las sociedades en causa (tercera serie de proposiciones). Una obra, sin embargo, dirigida a suavizar las diferencias entre el catolicismo y la reforma se ve obligada a reconocer aquí lo que llama "un punto de controversia particular"<sup>5</sup>. En el catolicismo, la institución matrimonial se funda en la inserción sacramental del amor esponsal en el misterio pascual, y de ahí la Iglesia, fiel a su Señor, juega en ello un papel primordial. "La doctrina protestante, al contrario, no lo admite y considera el matrimonio, según una famosa expresión de Lutero, como un 'asunto profano'. La Iglesia no se preocupa de eso más que en relación con el anuncio de la palabra de Dios, pero no se inquieta por ello más, por ejemplo, que de la profesión cristiana"<sup>6</sup>.

Los acercamientos ecuménicos tanto más que la crisis sacramental actual y, por otra parte, el hecho nuevo de los "bautizados no creyentes", han llevado a los miembros de la CTI, esta vez bajo la dirección del profesor K. Lehmann,<sup>7</sup> a repensar un cierto número de problemas. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma: el matrimonio cristiano es un sacramento? ¿Qué parte juega la fe en todo acto sacramental? ¿Qué hay más especialmente a este propósito en el caso del matrimonio, sobre todo para aquellos que piden una ceremonia religiosa sin tener una fe personal?

Hablemos para comenzar del matrimonio como sacramento (prop. 2, 1; 2, 2). Están llenas las bibliotecas sobre el sentido y evolución de la palabra sacramento. Los miembros de la CTI no lo ignoraban. Eran muy conscientes de que en el siglo XII, bajo la influencia del aristotelismo, el término recibió una definición más estricta, centrada sobre las dos ideas de signo y de causalidad eficiente<sup>8</sup>. Desde entonces, el septenario sacramental incluyendo el matrimonio, permite distinguir mejor los signos eficaces del mismo Cristo y de su gracia de una multiplicidad de cosas sagradas y de signos simbólicos que se llamarán desde entonces "sacramentales". Se equivocaría, sin embargo, creyendo que se trata de una novedad, porque el número septenario (incluyendo el matrimonio) se encuentra igualmente en las Iglesias orientales incluso no calcedonienses que escaparon a la "invasión del aristotelismo". Por otra parte, aunque las fórmulas son menos claras antes del siglo XII, la definición, largo tiempo clásica también, de San Isidoro de Sevilla (muerto el 636), acopla la idea de *signum* a la de *virtus* antes que los escolásticos del siglo XII hayan reemplazado a ésta por *causa* para ser fieles a las categorías de Aristóteles<sup>9</sup>. En esta perspectiva de causalidad efi-

<sup>5</sup> J. Feiner et L. Vischer, *Nouveau livre de la foi, la foi commune des chrétiens*, edic. francesa, París 1976, p. 564.

<sup>6</sup> J. Feiner et L. Vischer, *Ibid.*, p. 565. El científico estudio sobre Lutero y el matrimonio, escrito por J. Paquier en el DTC, IX, 1274-1283 no ha perdido nada de su valor.

<sup>7</sup> La "relación" del profesor K. Lehmann tiene por título completo: *La sacramentalité du mariage chrétien - le lien entre le baptême et le mariage*. Una traducción francesa aparecerá en el volumen de que hemos hablado en la nota 1.

<sup>8</sup> Esta utilización de la categoría, muy precisa, de causalidad eficiente aristotélica, se hizo entre 1140 y 1150 (cf. D. Van den Eyende, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*, Roma 1950). Anteriormente se hablaba más bien de *virtus*, sin tener por lo demás un vocabulario preciso. Pierre Lombard (muerto en 1159) ofrece en las *Sentences* (manual que será comentado hasta el siglo XVI); libro 4, dist. 1, 4, 2. esta definición: "*Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi*".

<sup>9</sup> S. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, lib. 6, cap. 19, n. 40-42, PL 82, 225): "*Ob id sacramenta dicuntur, quia tegumento corporalium rerum, virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur... unde et grece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem*".

ciente y... eficaz en sí misma<sup>10</sup> es como el concilio de Trento va a definir la sacramentalidad del matrimonio (sesión 24, canon 1, Dz. 1327, 1801), como lo recuerdan y explican las proposiciones 2, 1; 2, 2.

Puede tomarse también el término sacramento en su origen bíblico y su dimensión patristica de *mysterion* (prop. 2, 1; 2, 2). ¿No es en este sentido como la *Lumen Gentium*, n. 1, presenta la misma Iglesia como "un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"? En esta perspectiva, se insiste menos sobre la causalidad que hace pasar una fuerza de una persona a otra por un rito que sobre la unión de una realidad humana a una realidad divina. ¿Qué es este *mysterion*? Colosenses 1, 26 y otros textos dirán que se trata esencialmente de la encarnación del Hijo primogénito, el mismo Creador, cabeza del cuerpo de la Iglesia, primogénito de entre los muertos que quiere unir a los hombres a su imagen divinizadora (Col 1). Esta obra se realiza en primer lugar por el bautismo que Romanos 6 va a presentar como una asimilación del *mysterion* de Cristo, que murió, fue sepultado y fue resucitado. Lo hizo por nosotros, es decir, para nuestro provecho y en nuestro lugar a la vez. Nuestra fe nos lleva, pues, a repetir este gesto ritual de entrada, de enterramiento así como de salida del agua bautismal. Y como no se trata solamente de un símbolo sino de una comunión, nuestra muerte y nuestra resurrección rituales se traducen por la divinización, por una muerte al pecado y una vida para Dios.

El texto de Efesios 5 remite muy bien el matrimonio cristiano al cuadro del *mysterion pascual*. Es la razón por la cual la muerte y la resurrección de Cristo por los hombres (Rm 4, 25) se presentan aquí en otra categoría bíblica: el del amor sponsalicio del Señor para con su pueblo. Pero se trata igualmente del mismo *mysterion* del amor salvador de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 32). En este *mysterion* pascual, bajo su aspecto sponsalicio, es donde se insiere el amor conyugal de un cristiano y de una cristiana. Esta unión está llena de dones y exigencias morales, ciertamente, pero orientada ante todo a un amor restaurado según el deseo del Dios creador (Ef 5, 31) y elevada por la gracia como lo subraya en términos tan explícitos la *Gaudium et Spes*, 48: "El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se riga y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvadora de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y de la maternidad". *Lumen Gentium*, 1, que habla también de la "participación", identifica de tal forma el *mysterion* del amor de Cristo-Iglesia que retoma la expresión patristica de "Iglesia doméstica" para designar el hogar, como nota la proposición 2, 1.

Si el matrimonio cristiano es un sacramento en el doble sentido de "signo eficaz" de la gracia de Cristo y de inserción específica en el *mysterion* de la salvación, inmediatamente surge el problema de saber cómo un hombre que no tenga la fe cristiana pueda contraer un tal matrimonio. La CTI quiso tratar este problema porque ante todo se impone a la atención de todos como un hecho nuevo<sup>11</sup> (prop. 2, 3), pero también porque permite hacer de puente sobre las relaciones fe-sacramento que el Vaticano II ha examinado en una perspectiva nueva o, más exactamente, renovada.

Se simplifican, pero no se falsifican las cosas, cuando se dice, al leer la Escritura en continuidad con su Tradición: el magisterio de la Iglesia ha mantenido siempre que los signos místicos y sacramentales tienen su eficacia de la acción perpetua de Cristo a través de sus ministros, pero, de otra parte, las gracias ofrecidas hay que recibirlas con fe por los hombres que de ellas se benefician. Esto se requiere como una condición primera para que el sacramento sea eficaz, y evidentemente mucho más para que sea fructuoso. Si la fe del sujeto no puede ser personal, como es el caso en el bautismo de los niños, tiene al menos un sustituto en la fe de la Iglesia, de los padrinos, de los

<sup>10</sup> Esta idea de la *virtus sacramenti* se reencuentra en muchos padres de la Iglesia. S. Cirilo de Jerusalén dirá que mientras el agua limpia el cuerpo, en el bautismo, la fuerza del Espíritu Santo purifica el alma independientemente de la dignidad del ministro (*Catechesis* 3, 4). S. Agustín insistirá sobre el hecho de que el signo sagrado es un medio objetivo de la gracia, independiente de la dignidad del ministro (contra los Donatistas) y a veces de la quietud personal del sujeto (el bautismo de los niños contra los Pelagianos) (*Lettre* 98, 9; *In Joan.* 26, 11; *Enarr. in ps.* 77, 2; *En Ep. Joh.* 6, 10).

<sup>11</sup> Cuando Hugo de San Víctor, por ejemplo, trata la cuestión del "matrimonio de los no-creyentes" (*De Sacramentis*, libro 2, parte 11, capt. 13), no sueña en otros que en los infieles, los judíos o los paganos. Para nosotros, este mismo término de no-creyentes utilizado a propósito del matrimonio evoca mucho más a los bautizados que no tienen la fe o que no la tienen más.

padres antes de ser asumida personalmente por la opción fundamental a la edad del uso de la razón o una ceremonia de profesión de fe, en forma por otra parte muy variada históricamente.

Sería vano negarlo: si esta importancia dispositiva de la fe personal se esfumó algo en la teología católica del siglo XVI y en el concilio de Trento (Sesión VII, cánones 5-7, Dz. 1605-1608) fue por reacción contra las doctrinas de la Reforma. Para éstos no existe acción de Cristo o de la Iglesia en los sacramentos que sea independiente de la fe personal del cristiano. Los gestos sacramentales de la Iglesia serían sólo el alimento o el signo de la fe de los hombres y no la acción de Dios por la Iglesia.

El Vaticano II, por encima de las polémicas e incluso las oposiciones que perduran, quiso más pacíficamente rendir testimonio a la fe tradicional de la Iglesia católica afirmando (*Sacrosanctum Concilium*, 59) que los sacramentos confieren la gracia (fue el homenaje rendido al *ex opere operato*), pero que al mismo tiempo suponen la fe, la alimentan, la fortalecen y la expresan.

Es lo que a su vez ha querido expresar la CTI (prop. 2,3). En el matrimonio cristiano, la gracia se comunica, en último término, en virtud de la obra de Cristo. Pero, de otra parte, la fe del hombre y de la mujer bautizados que quieren desposarse "en el Señor" no es un elemento adventicio; la gracia no se da fuera de la fe y sin ninguna fe (prop. 2,3).

La proposición 2,4 ha querido explicitar también la dinámica del nacimiento y del desarrollo de toda la vida cristiana a partir de la fe. Lo ha hecho en el espíritu de los discursos petrinus y paulinos del *Libro de los Hechos* y según un esquema que, después de haber conocido bien los avatares literarios en los Padres y en los autores medievales, se expresa también en el capítulo 6 de la sesión 6 del concilio de Trento (Dz. 1526) para ilustrar el tema de la fe, raíz de la justificación. El hombre escucha la palabra predicada de Dios y cree en Jesús como en su Redentor. Se prepara a recibir el bautismo, lo cual hace confesando su fe. Así queda incorporado a Cristo, acepta las condiciones éticas de la justificación y adquiere un puesto activo en la Iglesia. Cuando se casa, lo hace evidentemente a la luz de su fe, de su pertenencia a Cristo a quien suplica eleve su amor conyugal a la fuerza y a la incondicionalidad del *agapé* redentor.

Pero, ¿qué pasa cuando este dinamismo se perturba o se rompe? Los candidatos al matrimonio recibieron bien el sacramento del bautismo, sacramento de la fe. Pero esta fe, no la vivieron o la han rechazado. Pareció a la CTI, a continuación de largas discusiones de las cuales aquí se encuentra un resumen, que se ponía una cuestión doble: Una, primera, se sitúa a nivel de los hechos: ¿cuándo y cómo se puede saber si el novio o la novia que piden un matrimonio religioso tienen verdaderamente la fe o la han perdido? Otra segunda cuestión es más doctrinal: ¿puede afirmarse, como hacen ciertos publicistas: "no hay fe, no hay matrimonio" o, al contrario, se puede hacer jugar un cierto "automatismo": "hubo bautismo, luego el solo matrimonio posible es sacramental"?

La primera cuestión se resolvió de diversas maneras, en ciertos ambientes, pero la respuesta que se le dió no siempre estuvo exenta de ese asombroso antisacramentalismo que se ha manifestado en ciertos católicos del meta-Concilio. ¿Es tan fácil de formarse, con toda seguridad, un juicio sobre la existencia o no existencia de la fe de los interlocutores? ¿Quién tiene verdadera jurisdicción para hacerlo? ¿No es más sabio, más cristiano también, pasar por el sesgo de las intenciones y de las motivaciones? Ahora bien, se percibe aquí que la mayor parte de los casos pueden resumirse en dos grandes opciones. Ciertos candidatos al matrimonio cristiano, por paradójico que ello parezca, lo piden solamente por razones mundanas de pompa exterior o de conveniencia familiar. En el fondo de ellos mismos, a pesar del bautismo de la infancia, existe una indiferencia total, incluso una hostilidad contra Cristo y su Iglesia. Este bloqueo de la fe arrastra el de la intención: ciertamente no tienen la intención de entrar en el misterio sacramental, de comprometerse "según el rito de nuestra Madre la santa Iglesia". La honradez no puede inspirar más que un rechazo de la ceremonia que sería a fin de cuentas una comedia, así como el rechazo de una parodia sacramental. La ausencia de intención y de fe haría inválido este matrimonio. Pero, en otros casos, más numerosos de los que un cierto elitismo se lo ha supuesto, los novios son ciertamente educables. Su fe y sus conocimientos religiosos se muestran poco, pero en medio de todo hay en ellos un llamamiento a lo divino, a una dimensión superior del matrimonio. Con la ayuda de los pastores y de los hogares cristianos, esta simple disposición a creer puede ampliarse, fortalecerse y aclararse. ¿Cómo no recurrir a la ocasión de un catecumenado que, aclarando y alimentando la fe, encontrará la dinámica de la intención personal reforzándola?

Así aparece la vía media elegida por la CTI a propósito de la segunda cuestión. Ni el hecho del bautismo de otro tiempo, ni la ausencia de fe resuelven estos casos, en el plano del principio, por una especie de automatismo o, al contrario, por un rechazo

de la realidad sacramental. La clave del problema está en la intención, la intención de hacer lo que hace la Iglesia al celebrar un sacramento que conlleva indisolubilidad, fidelidad, fecundidad. Para que haya posibilidad de un matrimonio sacramental válido, es necesario el bautismo y una fe explícita que, ambos, alimenten la intención de inserir un amor conyugal humano en el amor pascual de Cristo. Al contrario, si el rechazo explícito de la fe, a pesar del bautismo de la infancia, conlleva el rechazo de hacer lo que hace la Iglesia de Dios, no será posible realizar un matrimonio sacramental válido. Estos jóvenes, por consiguiente, ¿deberán ser excluidos de todo matrimonio? Es lo que va a estudiar la tercera serie de proposiciones.

### 3. Creación y Redención.

3.1. *El matrimonio querido por Dios.* Todas las cosas fueron creadas en Cristo, por Cristo y para Cristo. Desde el momento en que fue instituido por Dios Creador, el matrimonio llega a ser una figura del misterio de unión de Cristo Esposo y de la Iglesia Esposa. Se encuentra ordenado de alguna manera a este misterio. Este matrimonio es el que, cuando se celebra entre dos bautizados, está elevado a la dignidad de sacramento propiamente dicho. Entonces tiene por sentido significar y hacer participar del amor esponsalicio de Cristo y de la Iglesia.

3.2. *Inseparabilidad de la obra de Cristo.* Cuando se trata de dos bautizados, el matrimonio como institución querida por Dios Creador es inseparable del matrimonio-sacramento. La sacramentalidad del matrimonio de los bautizados no afecta a éste de forma accidental de tal forma que pueda o no estar ligado a ella. Le es inherente a su esencia a tal punto que no pueda separarse de ella.

3.3. *Todo matrimonio de bautizados debe ser sacramental.* La consecuencia de las proposiciones precedentes está en que para los bautizados, no puede existir verdadera y realmente algún estado conyugal diferente del que ha sido querido por Cristo. En este sacramento, la mujer y el hombre cristiano se donan y se aceptan como esposos por un consentimiento personal y libre, se liberan radicalmente de "la dureza del corazón" de que habló Jesús (cf. Mt 19,8). Se les hace posible vivir realmente en una caridad definitiva de la unión esponsalicia de Cristo y de la Iglesia. Desde entonces, la Iglesia no puede en alguna manera reconocer que dos bautizados se encuentran en un estado conyugal conforme a su dignidad y su modo de ser de "nueva creatura en Cristo", si no están unidos por el sacramento del matrimonio.

3.4. *El matrimonio "legítimo" de los no-cristianos.* La fuerza y la grandeza de la gracia de Cristo se extiende a todos los hombres, aún más allá de las fronteras de la Iglesia en razón de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Informan todo amor humano conyugal, confirman la "naturaleza creada" y todo el matrimonio "tal como fue al principio". Los hombres y las mujeres que todavía no han sido tocados por la predicación del Evangelio, se unen por la alianza humana de un matrimonio legítimo. Este va cargado de bienes y de valores auténticos que le aseguran su consistencia. Pero conviene saber que, aún ignorándolo los esposos, estos valores provienen de Dios Creador y se inscriben de una manera incoativa en el amor esponsalicio que une a Cristo y a la Iglesia.

3.5. *La unión de los cristianos inconscientes de las exigencias de su bautismo.* Sería, pues, contradictorio decir que unos cristianos, bautizados en la

Iglesia católica, pueden verdadera y realmente operar una regresión contentándose con un estado conyugal no sacramental. Esto sería pensar que ellos pueden contentarse con la "sombra" cuando Cristo les ofrece la "realidad" de su amor esponsalicio.

No pueden, sin embargo, excluirse casos en los que, entre cristianos, la conciencia esté deformada por la ignorancia o por el error invencible. De ahí llegan a pensar sinceramente que pueden contraer un verdadero matrimonio excluyendo el sacramento.

En esta situación son incapaces de contraer un matrimonio sacramental válido puesto que niegan la fe y no tienen la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Por otra parte, sin embargo, el derecho natural de contraer matrimonio subyace en ellos. Son, pues, capaces de donarse y de aceptarse mutuamente como esposos en razón de su intención de firmar un pacto irrevocable. Este don mutuo e irrevocable crea entre ellos una relación psicológica que su estructura interna diferencia de una relación puramente transitoria.

Esta relación, sin embargo, no puede en alguna forma ser reconocida por la Iglesia como una sociedad conyugal no sacramental, aunque represente la apariencia de un matrimonio. Para la Iglesia, en efecto, entre dos bautizados, no existe matrimonio natural separado del sacramento, sino únicamente un matrimonio natural elevado a la dignidad de sacramento.

3.6. *Los matrimonios progresivos.* Estas consideraciones muestran el error y el peligro de introducir o de tolerar ciertas prácticas que consisten en celebrar sucesivamente, por la misma pareja, varias ceremonias de matrimonio de grados diferentes, aunque en principio conexas entre ellas. Por lo demás, no conviene permitir a un sacerdote o a un diácono asistir, como tales, a un matrimonio no sacramental que puedan celebrar los bautizados, ni tampoco acompañar con sus oraciones esta ceremonia.

3.7. *El matrimonio civil.* En una sociedad pluralista, la autoridad del Estado puede imponer a los novios una formalidad oficial que haga pública ante la sociedad política su condición de esposos. Pueden también dictar leyes que regulen de una manera cierta y correcta los efectos civiles que se desprenden del matrimonio, así como los derechos y deberes familiares. Conviene, sin embargo, instruir de una manera adecuada a los fieles católicos que esta formalidad oficial, que se designa corrientemente matrimonio civil, no constituye para ellos un verdadero matrimonio. No existe excepción a esta regla si no es en el caso en que hubo dispensa de la forma canónica ordinaria o también si, por ausencia prolongada del testigo cualificado de la Iglesia, la ceremonia civil puede servir de forma canónica extraordinaria en la celebración del matrimonio sacramental (cf. canon 1098). Por lo que se refiere a los no-cristianos y frecuentemente también a los no-católicos, esta ceremonia civil puede tener un valor constitutivo sea para el matrimonio legítimo sea para el matrimonio sacramental.

### Comentario.

Para orientarse en la muy densa enseñanza de la tercera serie de proposiciones que se estudió bajo la dirección del profesor Caffarra<sup>12</sup>, hay que partir de dos puntos

<sup>12</sup> La relación completa de M., profesor Caffarra, aparecerá en el volumen de que hemos hablado. Pueden encontrarse amplios extractos de ella en *Esprit et Vie*, 1978, p. 353-364, 369-384.

esenciales de referencia: la especificidad del matrimonio cristiano<sup>13</sup> y la diversidad de las relaciones de los hombres a Cristo Creador y Redentor.

Alguna vez se dijo que esta cuestión debería ser interpretada dentro del cuadro de una teología de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Muchos dudarian de eso hoy día, porque les parecería que el Vaticano II ha ignorado esta distinción<sup>14</sup> o ha absorbido la gracia en la naturaleza<sup>15</sup>. Parece que puede servirse todavía de esta fórmula; no habría más que mostrar más fácilmente el sentido exacto de dos aspectos del matrimonio. Cuando los filósofos griegos (Platón, Aristóteles, los Estoicos) hablan de *physis*, con ello entienden ante todo el cosmos que preexiste a la acción del espíritu (*pneuma*) y que escapa al conocimiento, a la providencia, a la creación de los dioses, del demiurgo, del "primer motor". Esta idea, evidentemente, no ha sido retomada por los Padres o los escolásticos, pero renace con el averroísmo y el derecho natural de Grotius. Este pretende hacer una moral *quasi Deus non daretur* y, si no fue seguido por todos en esta perspectiva, los teóricos de la política como los filósofos de la Aufklärung eliminan al menos a Cristo de sus sistemas para contentarse con hablar de un Ser supremo. Los juristas regalistas del Régimen, como los revolucionarios de 1789, estarán paradójicamente de acuerdo en considerar el matrimonio como una institución puramente profana que depende exclusivamente del Estado. Si los católicos quieren una ceremonia suplementaria, como los protestantes pasan al templo para recibir una bendición, en rigor se les puede permitir, pero el matrimonio ya está realizado. Una alianza más curiosa es la que ciertos teólogos partidarios de la *natura pura* hacen, de hecho, con los regalistas. Declaran, sin duda, que esta "naturaleza pura"<sup>16</sup> no orientada hacia la gracia es una simple hipótesis pero, en este campo como en otros muchos de la moral, olvidan muy rápidamente este carácter hipotético de la naturaleza pura para hacer de ella el fundamento de su enseñanza. De esta forma, el matrimonio cristiano es ante todo un contrato jurídico, una institución civil que ha usurpado la Iglesia. El sacramento es algo extrínseco y, como se ha dicho, es el marco dorado de una pintura que existía fuera de él. Se les podría separar... Como se ve, no se trata de una querrela de competencias, sino del sentido mismo del ser cristiano. El rechazo de esta separación por diversos Papas, y en particular por León XIII (prop. 3, 2), el restaurador del tomismo, es una toma de posición doctrinal; remite a los puntos de vista de los Padres y de los escolásticos.

Para estos, en efecto, no existe ninguna necesidad de la hipótesis de la *natura pura* para afirmar con la Revelación, en especial con San Pablo, la gratuidad de la divinización. La naturaleza y la gracia existen perfectamente como las dos dimensiones del

<sup>13</sup> Cf. CTI, "Seize thèses de christologie sur le sacrement du mariage", en *La Documentation Catholique*, 1978, p. 571-575. Este texto del R. P. Martelet fue aprobado *in forma generica* por la mayoría absoluta de los miembros de CTI.

<sup>14</sup> Cf. Ph. Delhaye, "Note conjointe sur Nature et Grace a Vatican II", en *Esprit et Vie*, julio 1978, p. 412-416.

<sup>15</sup> A propósito del matrimonio, precisamente, quién no ha oído decir estos últimos meses: el matrimonio es una realidad profana, ahora bien, ¿la *Gaudium et Spes*, no ha proclamado la autonomía de las realidades terrenas? Si se tiene la pena de leer este texto completo, se verá que se refiere ante todo a las disciplinas científicas y a las instituciones políticas, excluyendo dos veces explícitamente las "normas de la moral". Ni una sola palabra se dice allí del matrimonio, que, por el contrario, se estudia desde el punto de vista cristiano y personalista indisolublemente unido a los nn. 47-52. ¿Se habría contradicho el Concilio en sólo unas páginas de diferencia?

<sup>16</sup> Esta teoría de la "naturaleza pura" vuelve a decir que Dios hubiera podido crear los hombres inteligentes y libres, sin llamarlos a su amistad, a la adopción filial, a la divinización. Esta hipótesis de trabajo, a los ojos de sus autores, tiene la ventaja de explicar mejor la gratuidad absoluta de la adopción. Dios se hubiera contradicho al no poner su amor al hombre hasta divinizarlo. Más aún, se alimenta la ilusión de que estudiando a este hombre en el estado de naturaleza pura se retoma al hombre estudiado por los filósofos y los juristas que, no dejan ningún lugar al pecado original y a la redención, elementos esenciales de la historia de la salvación. Lo peor es que, después de haber indicado esta naturaleza pura como una hipótesis de trabajo, estos teólogos razonan como si existiera de hecho y como si todos los hombres no estuvieran llamados a la divinización sobrenatural. Para ellos, los paganos, los buenos o los malos salvajes encontrados en las colinas, están en el estado de naturaleza pura y no en el estado de naturaleza pecadora o de naturaleza llamada a la divinización. Hay que admitir también que Dios habría podido no divinizar al hombre y que, sin embargo, lo ha hecho.

ser cristiano. Pero ambas son la obra de Dios creador y redentor, en continuidad la una con la otra. No es cuestión de ignorar la naturaleza —y por consiguiente los aspectos humanos y civiles del matrimonio—, sino de situarla con San Agustín, los Víctor, San Alberto, Santo Tomás, San Buenaventura... y el Vaticano II, en la historia de la salvación. La naturaleza humana está siempre situada en un momento de la historia de la salvación: en la creación del comienzo de las cosas (*natura condita*, prop. 3, 4), en la naturaleza pecadora tachada con la dureza del corazón que explica el divorcio (prop. 3, 3), en la naturaleza rescatada que recibe de la gracia la fuerza para dominar las dificultades de la vida conyugal (prop. 3, 3) y funda el amor conyugal sobre el mismo ágape cristiano. Se comprende, pues, en esta óptica —por necesidad ontológica más que por las leyes— que es imposible para los cristianos conscientes de su compromiso con Cristo retornar a estadios anteriores de la historia de la salvación y firmar un matrimonio que no sea sacramental (prop. 3, 3) o de querer hacer de una unión puramente humana una etapa legítima hacia esa inserción de su amor en el ágape de Cristo.

Pero, ¿qué es de los cristianos a quienes la ignorancia o el error hacen inconscientes de esta exigencia? ¿Cómo juzgar los otros tipos de matrimonios? La CTI se ha visto obligada a expresarse sobre estos sujetos a la vez para utilizar el método de contrastes y hacer ver mejor que no es cuestión de despreciar los valores humanos del matrimonio <sup>17</sup>.

Tomemos, para comenzar, el caso de los cristianos cuya conciencia está deformada por su error invencible o por la ignorancia (prop. 3, 5). Tienen el derecho natural para casarse y son incapaces (prop. 2, 3) de hacerlo a nivel de su bautismo por falta de fe y de intención. La CTI no creyó poder seguir la opinión de ciertos juristas que hablan aquí de otro tipo de matrimonio legítimo. Pero quiso reconocer la realidad y la consistencia de esta unión en el plano psicológico y la distinguió claramente de un simple lazo.

En cuanto al matrimonio de los no bautizados, al que el vocabulario de los canonistas da el nombre de "legítimo", la prop. 3, 4 le reconoce su consistencia, sus valores y bienes. Aún va más allá, en conformidad con la proposición 3, 1, viendo en él una imagen y una orientación hacia el matrimonio en el Señor. Si la CTI hubiera trabajado en la óptica de la *natura pura*, hubiera podido reprocharle una tentativa de recuperación. Pero aquí se trata de una secuencia lógica de la dialéctica que va de la obra creadora a la obra redentora. Cristo Salvador no diviniza solamente el matrimonio humano, sino que por encima del reino del pecado restaura la dignidad del matrimonio que con el Padre y el Espíritu ha querido como uno de los elementos de su obra creadora.

Faltaba hablar del "matrimonio civil". No cabía olvidar que fue y es todavía a veces una máquina de guerra. Pero, en una sociedad secularizada y pluralista, resulta a veces difícil, cuando se trata de todos los ciudadanos, asociar los efectos civiles del matrimonio al solo sacramento. De todas formas, la CTI no tiene ninguna opinión para expresarse sobre los concordatos o las revisiones de concordatos. En su proposición 3, 7, ha querido solamente reconocer que el Estado tiene perfecto derecho para regular el reconocimiento civil de los matrimonios exigiendo ciertas formalidades que le son propias.

Evidentemente, existe el peligro de ver a ciertos cristianos pensar que esta ceremonia civil reemplaza a la celebración sacramental. La experiencia de los países donde subsiste más o menos el Concordato Napoleón-Caprara muestra que, de parte de los fieles se ha podido paliar este peligro. Hoy día paradójicamente, sin embargo, el peligro vendría más bien de ciertos clérigos que ceden a la moda del antisacramentalismo. Fuera de los casos extraordinarios que enumera la proposición 3, 7, ¿cómo podría desearse que el sacramento del matrimonio sea celebrado bajo la tutela de un magistrado de un Estado laico, si no ateo?

<sup>17</sup> La CTI agradece vivamente a Mons. Denis, decano honorario de la Facultad de derecho canónico de París, la ayuda que ha prestado a este sujeto. Mons. Denis ha expuesto también sus opiniones en *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges Mons. H. Wagnon*, Faculté internationale de droit canonique, Louvain-la-Neuve, 1976, p. 479-496.

<sup>18</sup> Sociológicamente, el matrimonio religioso católico conserva un tal prestigio que se nota incluso entre los paganos (los japoneses no bautizados) ensayarlo algo después de su viaje de bodas al extranjero. Cf. Mons. M. Coppenrath, arzobispo de Papeete, "L'Eglise, témoin du mariage de non-chrétiens" en *L'Année canonique*, t. XXII, 1978, en homenaje a su Exc. Mons. Ch. Lefebvre, París 1978, p. 25-32.

#### 4. Indisolubilidad.

4.1. *El principio.* La tradición de la Iglesia primitiva, fundada en la enseñanza de Cristo y de los Apóstoles, afirma la indisolubilidad del matrimonio, aún en caso de adulterio. Este principio se impone a pesar de ciertos textos de difícil interpretación y de algunos ejemplos de indulgencia frente a personas que se encontraban en situaciones muy difíciles. Por otra parte no es nada fácil evaluar exactamente la extensión y la frecuencia de estos hechos.

4.2. *La doctrina de la Iglesia.* El Concilio de Trento declaró que la Iglesia no se engaña cuando enseñó y enseña, según la doctrina evangélica y apostólica, que el lazo del matrimonio no puede romperse por el adulterio (Dz. 1807). El Concilio, sin embargo, sólo anatematizó a los que niegan la autoridad de la Iglesia en esta cuestión. Las razones de esta reserva son ciertas dudas que se han manifestado en la historia (las opiniones del Ambrosiater, de Catarino y de Cayetano) y, por otra parte, las perspectivas que se acercan al ecumenismo. No se puede afirmar, sin embargo, que el Concilio haya tenido la intención de definir solemnemente la indisolubilidad del matrimonio como una verdad de fe. Pero habrá que tener en cuenta las palabras pronunciadas por Pío XI en la *Casti Connubii*, al referirse a este canon: "Si la Iglesia no se ha engañado cuando dió y da esta enseñanza, es por consiguiente cierto absolutamente que el matrimonio no puede ser disuelto, ni siquiera por motivo de adulterio. Es mucho más evidente que las otras causas de divorcio, mucho más débiles de lo que cabe suponer, tienen todavía menos valor y no deben tomarse en consideración" (cf. Dz. n. 1807).

4.3. *Indisolubilidad intrínseca.* La indisolubilidad intrínseca del matrimonio puede considerarse bajo diferentes aspectos y asentarse en diversos fundamentos.

Puede plantarse el problema desde el ángulo de los esposos. Se dirá entonces: la unión íntima del matrimonio, don recíproco de dos personas, el mismo amor conyugal, el bien de los hijos exigen la indisolubilidad de estas personas. Deriva de ahí, para los esposos, la obligación moral de proteger su alianza conyugal, conservarla y hacerla progresar.

Hay que poner el matrimonio también en la perspectiva de Dios. El acto humano por el cual los esposos se donan y se aceptan mutuamente, crea un lazo que está fundado sobre la voluntad de Dios. Este lazo está inscrito en el mismo acto creador y escapa a la voluntad de los hombres. No depende del poder de los esposos y, en cuanto tal, es intrínsecamente indisoluble.

Desde las perspectivas cristológicas la indisolubilidad del matrimonio cristiano tiene un fundamento todavía más profundo. Está en que el matrimonio cristiano es imagen, sacramento y testimonio de la unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia. Es lo que se ha llamado "el bien del sacramento". En este sentido, la indisolubilidad resulta un acontecimiento de gracia.

Las perspectivas sociales fundan igualmente la indisolubilidad: viene exigida por la institución misma. La decisión personal de los cónyuges es asumida, protegida y fortalecida por la sociedad, sobre todo por la comunidad eclesial. En ella está el bien de los hijos y el bien común. Allí está la dimensión jurídico-eclesial del matrimonio.

Estos diversos aspectos están ligados íntimamente entre sí. La fidelidad a que están obligados los esposos debe ser protegida por la misma sociedad, muy

en especial por la sociedad que es la Iglesia. Viene exigida por Dios creador así como por Cristo que la hace posible con la fuerza de su gracia.

4.4. *La indisolubilidad extrínseca y el poder de la Iglesia sobre los matrimonios.* Paralelamente a su praxis, la Iglesia ha elaborado una doctrina concierne a su propio poder en el campo de los matrimonios. Necesitó a la vez de la amplitud y de los límites. La Iglesia no se atribuye ningún poder para disolver un matrimonio sacramental concluido y consumado (*ratum et consummatum*). Por motivos muy graves, por el bien de la fe y la salvación de las almas, otros matrimonios pueden ser disueltos por la autoridad eclesiástica competente o, según otra interpretación, pueden ser declarados disueltos por sí mismos.

Esta enseñanza es sólo un caso particular de la teoría existente sobre la manera como evoluciona la doctrina cristiana en la Iglesia. Hoy día está aceptada casi generalmente por los teólogos católicos.

No se excluye, sin embargo, que la Iglesia pueda precisar mejor las nociones de sacramentalidad y de consumación. En este caso, ella explicaría todavía mejor su sentido. De esta forma, el conjunto de la doctrina concierne a la indisolubilidad del matrimonio podría ser propuesta en una síntesis más profunda y más precisa.

### Comentario.

La indisolubilidad del matrimonio cristiano está ligada especialmente con su sacramentalidad (prop. 2,2). Se hace posible por la inserción del amor humano en el ágape Cristo-Iglesia (prop. 3,1; 3,2; 3,3, etc.) por encima de toda "dureza del corazón". Es hora de estudiarla en sí misma y ver los problemas que plantea hoy día.

Cuando se analiza de cerca la cuarta serie de proposiciones que se preparó bajo la dirección del P. E. Hamel<sup>19</sup>, se nota que se trata de la doctrina tradicional de la Iglesia, recientemente reafirmada por el Vaticano II. Sin embargo, entre la *Gaudium et Spes* de 1965 y estas proposiciones de 1977, está toda la diferencia que separa lo que en otra época se llamaba "la posesión pacífica"<sup>20</sup> de una doctrina, de una toma de conciencia de las dificultades a las que hay que responder.

El texto de 1965 ni siquiera hace alusión a "l'affaire Zoghby"<sup>21</sup> que ponía en cuestión el sentido de las afirmaciones del Concilio de Trento en nombre de las dudas de los primeros siglos de la Iglesia y de las de ciertos teólogos. Desde entonces han aparecido cantidad de estudios, libros y artículos. Unos creían aportar datos apabullantes en favor de la disolución de ciertos lazos matrimoniales. Otros no aceptaban la menor duda, excepto en uno o dos casos. La CTI no podía resolver estas cuestiones históricas; ha tenido la sabiduría de reconocer su dificultad. Tal vez ha expresado mejor que el Vaticano II las perplejidades de los Padres del Concilio de Trento. Pero, si no es posible hablar de un dogma de la fe, en sentido estricto, no hay problema para no ver

<sup>19</sup> El R. P. Hamel publicará próximamente un comentario completo y matizado así como su "relación" en el volumen anunciado.

<sup>20</sup> Hago alusión a un procedimiento utilizado por muchos manuales de otra época, sin poder tratar, sin embargo, de legitimarlo. Si se hacía la historia de una doctrina y se caía en un período vacío, se decía: esta doctrina era de tal forma conocida y aceptada que ya no se hablaba de ella. De este argumento, por el silencio, retengo solamente este hecho: en caso de polémica y oposiciones, se multiplican los argumentos en medida más grande que en las épocas en que la cosa parece marchar por sí misma y estar admitida por todos.

<sup>21</sup> Puede verse el sabio y sereno estudio del R. P. Wenger en *Vatican II, chronique de la quatrième session*, cap. VI, p. 200-246. El vicario patriarcal melkita para Egipto y el Sudán preconizaba la extensión de la práctica de la "economía" de las Iglesias orientales no unidas a Roma. El cónyuge abandonado puede contraer un segundo matrimonio, no sacramental, pero reconocido por la autoridad de la Iglesia.

aquí una "doctrina católica" con toda la fuerza que reivindica esta nota teológica<sup>22</sup>. Se fundará para ello tanto en la enseñanza de Pío XI como en el inciso tridentino que remite a la "fidelidad a la doctrina evangélica y apostólica" (prop. 4, 2).

El movimiento de ideas postconciliares ha impulsado también a la CTI a utilizar la distinción entre una indisolubilidad extrínseca y una indisolubilidad intrínseca, que no se menciona en el Vaticano II. La primera se realiza cuando la autoridad interviene para anular un matrimonio o para constatar en nombre de su poder que esta unión era nula (prop. 4, 4).

En el fenómeno general de "la evolución de las doctrinas (prop. 4, 4), la Iglesia se ha reconocido y reivindicado ciertos poderes en este sentido sobre los matrimonios no sacramentales de los paganos (prop. 4, 4), en la línea de lo que se llama "el privilegio paulino" y el "privilegio de la fe"<sup>23</sup>. Pero la Iglesia no se reconoce ningún poder sobre los matrimonios concluidos y consumados. Debe evitarse el falso escándalo de una contradicción si se mira que de un lado se trata de una alianza humana y, de otro, de una unión, fundada en Cristo. No quiere decir esto, evidentemente, que no puedan darse ciertos pasos hacia adelante (prop. 4, 4 *in fine*), por ejemplo, a propósito de la idea de consumación cuando se trata de matrimonios sacramentales. Los mejores conocimientos sobre la formación del lazo conyugal hacen temer que la teoría de los canonistas medievales sobre la consumación del matrimonio por un solo coito, tomado en su materialismo, hacen temer sea un poco restringida. Pero tampoco se ha puesto en su punto otra teoría y es lo que a veces se adelanta sobre una consumación del matrimonio equiparada a una larga maduración psicológica; esto evoca el peligro del matrimonio a ensayo.

La indisolubilidad intrínseca del matrimonio no se sitúa ya a nivel de una autoridad que actúa desde el exterior, sino a nivel de las mismas realidades. Constata que el lazo formado en Cristo entre un hombre y una mujer que se han dado y aceptado mutuamente es por sí mismo indestructible y escapa a toda autoridad. *Quod Deus coniunxit, homo non separet!* Hay que leer y releer esta proposición 4, 3 subrayando la insistencia puesta en los argumentos que concluyen con fuerza y convicción en la indisolubilidad del matrimonio cristiano. Estamos lejos de la serenidad de 1965, cuando se tomaba la tesis como evidente; ahora se palpa la conciencia ansiosa por defender la doctrina de la Iglesia contra las críticas que vienen de una y otra parte. Y, sin embargo, esta indisolubilidad es la conclusión de las exigencias de la unión conyugal, de la voluntad de Dios creador, del amor redentor, así como de las consideraciones provenientes del bienestar de la sociedad y de los hijos.

Antes que resumir estos textos claros y fuertes, ensayemos más bien, como conclusión de este párrafo y a ejemplo del final de esta proposición 4, 4, de coordinar todos estos argumentos en una dialéctica dinámica. El deseo de perennidad y de fidelidad conyugal reside ante todo en la voluntad, la afectividad, el deseo mismo de dos personas

<sup>22</sup> Se emplea indiferentemente la expresión *veritates catholicae* y *doctrinae catholicae* como nota J. Beumer en el artículo "Katholische Wahrheiten" del *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, col. 88. La exégesis de este término técnico puede encontrarse en el DTC (XIV vol. 2, col. 26-81) artículo "Vérité" de A. Michel. Las observaciones de L. Ott son especialmente precisas. En la traducción francesa de su *Précis de théologie dogmatique*, 3ª ed., Mulhouse, 1955, p. 21, se lee:

"En conformidad con el objetivo del magisterio eclesiástico, que consiste en conservar intacta y en proclamar infaliblemente la verdad revelada (Dz. 1800), el objeto primero y principal (*objectum primum*) de la proclamación doctrinal de la Iglesia, son las verdades y los hechos inmediatamente revelados. Pero la infalibilidad doctrinal de la Iglesia se extiende también a todas las verdades y a todos los hechos que derivan de la doctrina revelada o son su condición previa (*objectum secundarium*). Estas verdades y estos hechos, no revelados directa ni formalmente, están en relación tan estrecha con la verdad revelada que su contestación pone en peligro la verdad revelada. Se designan, cuando el magisterio eclesiástico ha dado sobre ellas una decisión definitiva, con el nombre de verdades católicas (*veritates catholicae*) o de doctrinas eclesiásticas (*doctrinae ecclesiasticae*) para distinguirlas de las verdades divinas o de las doctrinas divinas de la revelación (*veritates vel doctrinae divinae*). Hay que aceptarlas con un asentimiento de fe que se apoya sobre la autoridad del magisterio provisto de la infalibilidad doctrinal (*fides ecclesiastica*). (Les *vérités catholiques*, & 6).

<sup>23</sup> Su Exc. Mons. Ch. Lefebvre, decano de la Rota, quiso ayudar a la CTI en el estudio de esta cuestión y redactó a este propósito un "documento" muy apreciable que será publicado muy pronto en una revista canónica. Desde aquí le presentamos nuestra respetuosa gratitud.

que se donan totalmente, es decir, en todo aquello que son y serán. Cada uno de los cónyuges sabe bien que puede contar con el otro para lo mejor y para lo peor, fundamenta su vida y su actividad en esta perspectiva, al punto de sentirse como mutilado si el otro llega a faltarle. Desgraciadamente, este bello ideal está amenazado, como tantos otros valores humanos, por la debilidad, la rutina, el egoísmo, la agresividad. El sujeto-otro está amenazado con no ser más que un objeto, un medio de placer egoísta, cuando no es un sufrimiento doloroso. Por eso, incluso antes de la crisis, la gracia de Cristo trata de curar el amor esponsalicio de sus defectos, de transformar el deseo en don, de elevar el *eros* al nivel del *ágape* que, en lugar de buscar primariamente su propio bien, sueña más bien en el del otro<sup>24</sup>. El amor pasa del registro del deseo al del don. Cristo ofrece a sus fieles sus gracias a través de un sacramento permanente, que consiste en una comunión ontológica así como psicológica y moral con su propio *mysterion* de amor. Si los esposos sufren en y por su fidelidad, deben pensar que Cristo les precedió en el camino. Si les exige mucho, El ha dado mucho más. El precepto de la indisolubilidad jamás podría tener un sentido —el sentido que la naturaleza pecadora del Antiguo Testamento no pudo percibir *propter duritiam cordis*— si Cristo no le hubiera añadido su gracia y su luz. Aquí también podríamos repetir a Juan 1,17: “La ley fue dada por Moisés; la fidelidad y el amor se realizaron por Cristo”. O Efesios 4,32: “Sed buenos los unos para con los otros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo”. Tal vez no estaban tan equivocados los escolásticos que veían el nervio de la fidelidad y de la indisolubilidad del matrimonio en el precepto del perdón unido al ejemplo de perdón universal por y en Cristo.

## 5. Divorciados vueltos a casar.

5.1. *Radicalismo evangélico*. Fiel al radicalismo del Evangelio, la Iglesia no puede ofrecer a sus fieles otro lenguaje que el del apóstol Pablo: “En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor, que la mujer no se separe del marido —pero en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido— y que el marido no despidiera a su mujer” (1Co 7,10-11). De ahí se sigue que las uniones nuevas, después de un divorcio obtenido por una ley civil, no son regulares ni legítimas.

5.2. *Testimonio profético*. Este rigor no proviene de una ley puramente disciplinar o de un cierto legalismo. Se funda sobre la determinación del Señor sobre este sujeto (Mc 10, 6s). Así entendida, esta regla severa es un testimonio profético rendido a la fidelidad definitiva del amor que une a Cristo y a la Iglesia. Muestra igualmente que el amor de los esposos está asumido en la misma caridad de Cristo (Ef 5, 23-32).

5.3. *La “no-sacramentalización”*. La incompatibilidad del estado de los “divorciados vueltos a casar” con el precepto y el misterio del amor pascual del Señor implica para éstos la imposibilidad de recibir, en la Santa Eucaristía, el signo de la unidad con Cristo. El acceso a la comunión eucarística tiene que pasar por la penitencia que implica “el rechazo del pecado cometido y el buen propósito de no pecar más en el futuro” (C. de Trento, Dz. 1976).

Todos los cristianos deben recordar las palabras del apóstol: “Quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual, y coma así el pan y beba de la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo” (1Co 11, 27-29).

5.4. *Pastoral de los divorciados vueltos a casar*. Esta situación ilegítima impide vivir en plena comunión con la Iglesia. Y, sin embargo, los cristianos que así se encuentran no están excluidos de la acción de la gracia del Señor, del lazo con la Iglesia. No hay que privarles de la solicitud de los pastores (alo-

<sup>24</sup> La caridad divina “no busca su propio interés” (1Co 13,5). Se pensará también del otro.

cución pontificia de Pablo VI, 4 de noviembre de 1977, *Documentation Catholique*, 1012). Numerosos deberes que dimanan del bautismo cristiano todavía se imponen a ellos. Tienen que velar por la educación religiosa de sus hijos. La oración cristiana, tanto pública como privada, la penitencia, ciertas actividades apostólicas son siempre para ellos caminos de vida cristiana. No pueden ser despreciados, sino ayudados como todos los cristianos que, con la ayuda de la gracia de Cristo, se esfuerzan por liberarse del pecado.

5.5. *Combatir las causas de los divorcios.* Existe una necesidad cada vez más grande de llevar una acción pastoral que se esfuerce por evitar la multiplicación de los divorcios y las nuevas uniones civiles de los divorciados. Hay que inculcar particularmente a los futuros esposos una conciencia viva de todas sus responsabilidades de cónyuges y de padres. Es necesario presentar de una manera siempre más eficaz el sentido auténtico del matrimonio sacramental como una alianza realizada "en el Señor" (1Co 7,39). Así, los cristianos estarán mejor preparados para conformarse al mandamiento del Señor y a dar testimonio de la unión de Cristo y de la Iglesia. Esto se hará, por lo demás, para el mayor bien de los esposos, el de los hijos y también el de la misma sociedad.

### Comentario.

Tratar de la indisolubilidad del matrimonio cristiano, es evocar necesariamente el problema, urgente y angustioso, de los católicos divorciados y vueltos a casar. Por una parte, hay que hacer una investigación bajo la doble tutela de la doctrina y de la pastoral, que jamás habrá que separar<sup>25</sup>. Pero, también hay que examinar la incidencia que tienen sobre la fe de la Iglesia y su fidelidad al Señor Jesús las praxis que ponen en peligro el impacto de su enseñanza y de su voluntad de liberar a los hombres del pecado. No es posible dar al precepto y a las exigencias del Señor una satisfacción de principio, diciendo: "El matrimonio cristiano sacramental concluido y consumado no puede ser disuelto", para inmediatamente avalar como normal y legítimo un segundo matrimonio. Aceptar la sacramentalización eucarística de los divorciados vueltos a casar, es abandonar la norma apostólica de no comer el cuerpo ni beber la sangre del Señor sin haberse alejado de la situación de pecado objetivo, sin tener la voluntad —humana, y por consiguiente débil, pero auténtica— de no permanecer en él. Dicho esto, como se ha visto en el texto, la CTI no ha tenido pena alguna en abandonar una pastoral rigorista que, aún sin que llegara hasta la excomunión formal como se hacía todavía recientemente en algunos países, dejaba en el ostracismo y abandonaba a sí mismos a los católicos divorciados y vueltos a casar... como ovejas sin pastor. Mientras duraba la preparación de estos trabajos, apreció mucho un trabajo del Comité pontificio de la familia: *problèmes pastoraux relatifs aux catholiques divorcés et civilement remariés*<sup>26</sup>. Fue escrito por S. Exc. Mons. Gagnon, presidente de este Comité, con la ayuda del P. Diarmuid Martin. Entre la redacción de este documento y el momento de la sesión de la CTI, el Santo Padre había tomado parte también para una pastoral de acogida y de caridad, como lo refiere el final de este artículo.

Dentro del espíritu de lo que acabamos de decir, se comprenderá más fácilmente el sentido de las proposiciones de la quinta serie, y en primer lugar las que se refieren al matrimonio civil de los divorciados con la imposibilidad de darles la comunión eucarística. Los miembros de la CTI no ignoraban las discusiones de los exégetas —sobre todo las más recientes— en relación al *nisi fornicationis causa* de Mateo 19.9. Por eso tomaron el fundamento bíblico (prop. 5,2) Marcos 10,6-2, más claro, y que justifica las últimas palabras de la proposición 5,1. También sabían que los especialistas de la moral bíblica han planteado el problema de saber si la prohibición del divorcio por el Señor es una ley, una norma o solamente un ideal y un llamamiento. Por eso han referido a San Pablo (1Co 7,10-11) que, en nombre de su autoridad y de su carisma apostólicos, certifica que se trata de un precepto (*paragello*). A nivel inferior, pero de una manera ineludible, el teólogo se encuentra aquí como el apóstol Pablo, el testigo que no puede escapar del radicalismo de Jesús (prop. 5,1). El Señor ha lanzado un veredicto (prop. 5,2) y nosotros estamos muy lejos de un cierto legalismo o de una

<sup>25</sup> Es precisamente la enseñanza de la nota 1 de la *Gaudium et Spes*.

<sup>26</sup> Ha sido publicado en *Esprit et Vie*, 20 de abril de 1978, p. 241-245.

voluntad opresora, represiva. Se trata de un signo profético de la amplitud y de la exigencia total del *ágape* de Cristo.

Este rigor de la experiencia del *Agape* ha impulsado a Cristo a donar su vida. En la Santa Eucaristía revivimos este misterio. Los que no siguen a Cristo hasta el final, ¿cómo podrían tomar parte de la comida sacrificial de la Cena renovada por el Señor en esta definición escolástica del amor: "delectari bono alterius", gozar con el bien y en la ofrenda de Aquel a quien se unen los fieles por la mediación del sacerdote actuante *in persona Christi*? Una ruptura en el amor esponsalicio asumido por el *ágape* no puede más que conducir a una ruptura con el sacramento del *ágape*. Es por otra parte lo que recuerda San Pablo (prop. 5,3), para todos los pecadores ciertamente, pero sin excluir a los divorciados vueltos a casar, tan numerosos en la sociedad grecolatina de su tiempo. ¿Acaso no prescribe a todos los cristianos, como lo hará toda la Iglesia, conducirse, en el plano sexual, de una manera totalmente distinta de la de los paganos (prop. 1,3)?

Pero, tal vez se presente alguna objeción. San Pablo, podrían decir algunos, recomienda a los fieles juzgar su conciencia para saber si son o no indignos de comer el cuerpo del Señor. Habla de conciencia, no de la Iglesia. Pero esto sería olvidar que, para San Pablo, si la conciencia dicta un juicio, ésta debe regularse por el juicio del mismo Señor. La conciencia sólo es guía válida cuando es un eco de la voz de Dios. El Apóstol de los Gentiles lo afirma a menudo; baste citar aquí otro pasaje de esta misma carta (1Co 4,4); "Ciertamente mi conciencia nada me reprocha; más no por eso quedo justificado; mi juez es el Señor".

Podría surgir otra dificultad. ¿Por qué, se dirá, excluir de la comunión eucarística a los que pecan gravemente en materia de sexualidad y no a los que cometen grandes faltas en materia de justicia? Ciertamente que la conciencia colectiva cristiana es cada vez más sensible a las faltas contra la justicia, la solidaridad, la caridad. En ello se da un auténtico progreso. Pero, ¿hay razón para arrojar todo al viento, a título de tabúes superados, todas las exigencias morales cristianas en materia de vida familiar y sexual? El alcance del argumento se orienta hacia una severidad más grande para con los pecadores públicos en materia de justicia, no hacia el laxismo en materia sexual. Cabe notar, sin embargo, dos hechos. No es tan fácil establecer la bien fundada acusación de injusticia; fácilmente se arriesga, en este caso, a ceder en el propio interés. Por otra parte, la situación de los divorciados vueltos a casar tiene algo de trágico en cuanto que ha creado una situación estable de la que no puede escaparse fácilmente. Basada en actos jurídicos, resulta verificable y pública.

Por eso, aunque nos encontramos ante una imposibilidad objetiva de sacramentalización eucarística, debemos crear una pastoral realista. El desprecio, los bufidos, las afrentas no son ni evangélicas ni eficaces. Aquí hay lugar para una pastoral nueva, según las directrices de Pablo VI en su discurso del 6 de noviembre de 1977 (prop. 5,4)<sup>27</sup>. Por otra parte, ¿no será este el caso para otros muchos sectores? En un clima de cristiandad se puede tratar a la gran mayoría de fieles como si su vida moral no descendiera por debajo del minimum de adhesión a Cristo requerido para la vida eucarística; en caso de necesidad, el sacramento de la penitencia pone las cosas en su lugar. Pero, en un mundo secularizado mana por todas partes una visión del hombre y del cosmos donde Dios ya no tiene lugar, no se puede ser discípulo de Cristo sin saberlo ni quererlo. No es cuestión de ceder a las tentaciones de elitismo. Por lo demás, ¿existe una "élite", en el sentido humano de la palabra, cuando todo valor cristiano es gracia? Pero hay que resignarse sabiendo que entre los que creen en Cristo no todos rinden de la misma forma ante la gracia, como nos enseña la parábola del sembrador. Esto exige indulgencia para con los débiles, pero igualmente vigilancia y ayuda para que sus actos cristianos maduren más y sean más conscientes (prop. 2,3; y 2,4). En este sentido la proposición 5,5 preconiza una acción preventiva. Si hay tantos divorcios, ¿no es porque los matrimonios han sido precipitados? Algunos hasta pueden ser nulos por defecto de compromiso y de madurez. Pero, en otros muchos casos, los jóvenes se han lanzado libremente y, por consiguiente, válidamente en una aventura que acabó mal. Ahí existe, pues, una forma nueva de apostolado familiar: los éxitos ya obtenidos permiten esperar que no se trata de piadosos deseos.

Ya es hora de terminar estos comentarios, tan largos y... tan cortos. La publicación del volumen anunciado permitirá sin duda una reflexión más profunda. Desde ahora los miembros de la CTI confían en que se leerá con tan buena voluntad, desecho de métodos teológicos y apego a Cristo, como ellos quisieron mostrar al preparar estas proposiciones.

<sup>27</sup> Se encuentran directrices concretas en la alocución papal y en el artículo de Mons. Gagnon. Experiencias de otro tipo provocaron una puntualización de Mons. Le Bourgeois que algunos parecen ignorar. (DC n. 1723, 3 de julio de 1977, p. 645-647).