

La fuerza innovadora de Amoris laetitia: hacia un nuevo “paradigma eclesial” de matrimonio y familia

The innovative force of Amoris laetitia: towards a new “ecclesial paradigm” of marriage and family

Marciano Vidal, CSsR

Resumen

Se repasan una diversidad de hermenéuticas de la exhortación apostólica Amoris laetitia (2016), destacando su innovación dentro de la continuidad con la reflexión de la Tradición sobre el matrimonio y la familia. Se vislumbra un nuevo paradigma eclesial “antropológico-sacramental” que permite florecer la perspectiva personalista que surgió a partir del Concilio Vaticano II.

Abstract

A diversity of hermeneutics of the apostolic exhortation Amoris laetitia (2016) are reviewed, highlighting its innovation within the continuity with the reflection of Tradition on marriage and the family. A new “anthropological-sacramental” ecclesial paradigm is emerging, which allows the personalist perspective that emerged from the Second Vatican Council to flourish.

Palabras clave:

Amoris laetitia – matrimonio – familia – hermenéutica – paradigma eclesial

Key words

Amoris laetitia – marriage – family – hermeneutic – ecclesial paradigm

La fuerza innovadora de *Amoris laetitia*: hacia un nuevo “paradigma eclesial” de matrimonio y familia

Marciano Vidal, CSSR

Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid
vidal@iscm.edu

La exhortación apostólica post-sinodal *Amoris laetitia* (AL, 2016)¹ del papa Francisco ha de ser interpretada, en primer lugar, desde lo que el mismo *texto* dice. Además, el texto tiene que ser situado en sus propios *contextos* inmediatos, los cuales no son otros que los dos siguientes:

- 1) Los dos Sínodos de obispos: extraordinario (2014) y ordinario (2015). De esas asambleas, con una fuerte intención de poner en práctica el principio eclesiológico de la *sinodalidad*, proviene, en gran medida, la intención y el contenido concreto de la exhortación².

¹ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*” (19.03.2016), en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (fecha de consulta 11.04.2016).

² Según reconoció el cardenal L. BALDISSERI en la presentación oficial de AL (09.04.2016), “la base fundamental de la exhortación está constituida por los documentos conclusivos de las dos Asambleas sinodales sobre la familia: 52 citas de la *Relatio Synodi* de 2014 y 84 de la *Relatio finalis* de 2015, con un total de 136 citas. De ese modo el santo Padre atribuye gran importancia al trabajo colegial y sinodal, acogiéndolo e integrándolo”. Dentro de la riqueza de fuentes del texto (*Padres de la Iglesia*: León Magno, Agustín; *teólogos medievales*, sobre todo Tomás de Aquino; *santos*: Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, Teresa de Lisieux; magisterio pontificio; Vaticano II), el papa Francisco en AL, como en otros textos suyos precedentes, privilegia los documentos de las Conferencias Episcopales (12 citas) sin duda para subrayar el principio eclesiológico de la colegialidad. Como no podía ser de otro modo, AL acude a la Sagrada Escritura como fuente inspirativa (capítulo I) y como lugar de contenidos (capítulo III); ese recurso bíblico no siempre pretende apoyarse en análisis de la exégesis crítica. Cf. N. BRASIL PEREIRA, “A *Amoris Laetitia* e sua fundamentação bíblica” en *Revista Eclesiástica Brasileira* 76 (2016) 732-748.

2) El previo y concomitante magisterio del papa Francisco, quien es el responsable del escrito. En el acerbo de ese magisterio pontificio previo y concomitante hay que resaltar la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG, 2013) que puede ser tenida, al menos por el momento, como el texto programático del actual pontificado. AL ha de ser leída desde los presupuestos teológicos y desde las explicitaciones pastorales de EG.

No es pretensión de la presente reflexión hacer una exposición completa y detallada del significado de AL desde todas esas exigencias hermenéuticas del texto y de sus contextos. Algunos estudios han aparecido ya³. Hay que esperar a que surjan otros más, a fin de tener un cuadro de datos suficientemente complejo en el que apoyar cualquier interpretación concreta. Mi interés, en esta aportación, es señalar la innovación mayor de AL: la insinuación de un nuevo paradigma eclesial de matrimonio y familia.

Antes de iniciar la reflexión, le sugiero al lector tomar conciencia de la diversidad de interpretaciones que han surgido en relación con el texto del papa Francisco. Dentro de ese contexto interpretativo cobra sentido la clave hermenéutica que propongo para leer AL.

1. Clave hermenéutica dentro del conflicto de interpretaciones

1.1. Tipología de interpretaciones

La exhortación apostólica AL del papa Francisco ha originado un *conflicto de interpretaciones* dentro de la Iglesia.

³ Entre los comentarios de orientación preferentemente teológica, se cuenta J. MARTÍNEZ GORDO, *Estuve divorciado y me acogisteis: para comprender Amoris laetitia*, Madrid 2016. Entre los comentarios de orientación preferentemente pastoral, señalamos P. GUERRERO, *Mucho más que dos: acercamiento pastoral a la pareja y la familia*, Santander 2016; J. DE LA TORRE, *La alegría del amor: una invitación a vivirla y trabajarl en grupos y familia*, Madrid 2017.

Un conflicto interpretativo que pone de manifiesto, además de la trascendencia del documento, la *crisis* por la que está pasando, en este momento histórico, el modelo de Iglesia y el consiguiente modelo de actuación pastoral.

He aquí una sucinta tipología de interpretaciones de AL que se han manifestado en el corto período de un año y medio de vida del texto⁴.

1.1.1. Texto herético

Hay quienes consideran AL como un texto *contrario* al sentir auténtico de la Iglesia católica y, consiguientemente, contrario a la Tradición, al menos en algunas de sus afirmaciones u orientaciones. Esa es la postura que han adoptado los lefebvrieranos, conocidos por su rechazo del concilio Vaticano II y por sus posturas teológicas y pastorales ultraconservadoras⁵.

1.1.2. Dudas y acusaciones acerca de la coherencia doctrinal

Sin llegar a ese extremo de los lefebvieranos hay grupos conservadores dentro de la Iglesia (¿muchos? ¿con qué amplitud numérica?) que sostienen parecida interpretación: en su totalidad o, más seguramente, en algunas de sus afirmaciones teóricas y/o en algunas de sus orientaciones pastorales la exhortación apostólica AL se aleja del magisterio de la Iglesia, al menos

⁴ Sobre la recepción de AL, cf. J. F. KEENAN, "Receiving *Amoris laetitia*" en *Theological Studies* 78 (2017) 193-212 (boletín).

⁵ Mons. FELLAY "Sermón en Puy-en-Velay", (10.04.2016): "En su búsqueda de una pastoral de la misericordia, el texto [de AL] está marcado, en ciertos pasajes, por el subjetivismo y el relativismo moral. La regla objetiva es reemplazada, a la manera protestante, por la conciencia personal. Este veneno tiene sus raíces, entre otras cosas, en el personalismo que, en la pastoral familiar, ya no coloca el don de la vida y el bien de la familia en primer plano, sino la realización personal y el desarrollo espiritual de los cónyuges. Respecto a este punto, hay que lamentar una vez más la inversión de los fines del matrimonio esbozada en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, inversión que se encuentra en *Amoris laetitia*. La llamada «ley de gradualidad» echa por tierra la moral católica".

del formulado en textos pontificios de la época de Juan Pablo II: concretamente, en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (FC, 1981) y en la encíclica *Veritatis splendor* (VS, 1993).

En este sentido, ha sido llamativa la postura del filósofo moralista católico Robert Spaemann, quien ha visto en la nota 351 de AL una “ruptura con la tradición magisterial de la Iglesia”⁶.

En similar onda de frecuencia teológica se situaron cuatro cardenales (Raymond L. Burke, antiguo prefecto del Supremo tribunal de la Signatura apostólica; Walter Brandmüller, ex presidente del Pontificio Comité para las Ciencias Históricas; Joachim Meissner, antiguo arzobispo de Colonia, fallecido el 05.07.2017; Carlo Caffara, antiguo arzobispo de Bolonia, también fallecido el 06.09.2017), quienes dirigieron al papa Francisco cinco *Dubia* esperando de él una aclaración; esas “dudas” se referían a aspectos concretos del capítulo VIII de AL⁷.

El entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (G. L. Müller) se apresuró a contestar que la respuesta a esos *Dubia* ya la había dado ese dicasterio romano en la época del cardenal J. Ratzinger. Por lo demás, ante el silencio papal como respuesta, el cardenal C. Caffara en nombre de los cuatro purpurados envió una segunda carta al papa el 25.04.2017 solicitando una audiencia con el Sumo Pontífice, carta que se hizo pública en junio de 2017.

Son de destacar las intervenciones cuando menos “restrictivas” que tuvo el citado Gerhard Ludwig Müller, en su

⁶ R. SPAEMANN, en *Die Tagespost* (18.06.2016) 6.

⁷ Pueden verse en traducción italiana en *Il Regno: documenti* 61 (2016) n. 1247, 686-691.

etapa final como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en varios foros pero, de modo especial, en la famosa “intervención de Oviedo (España)” (04.05.2016)⁸.

Más dura aún ha sido la declaración *Correctio filialis de haeresibus propagatis* (firmada el 16.07.2017 y hecha pública el 11.08.2017) de un grupo de 40 personas (sacerdotes y estudiosos laicos) que, a lo largo de 25 páginas, han acusado al Papa de haber caído en siete herejías en otros tantos pasajes de AL.

A algunas de las interpretaciones anotadas, de carácter crítico y restrictivo, las manifestaciones parecen referirse críticamente a varias “columnas” de Fernando Sebastián aparecidas en la revista *Vida Nueva*⁹. También han de ser tenidas en cuenta otras reflexiones acerca del carácter magisterial del texto pontificio¹⁰.

1.1.3. Un texto “nada nuevo”

En el otro extremo interpretativo, frente a las interpretaciones anotadas, pero con idéntica finalidad hermenéutica de desacreditar el texto de AL se sitúan quienes no ven -o, no quieren ver- en el texto del papa Francisco nada nuevo ni distinto de lo que está dicho y mandado oficialmente (concretamente, y sobre todo, en la exhortación apostólica FC). Obviamente, lo que pretende esa interpretación es “desactivar” la carga innovadora de AL antes de que sea concretada y llevada a la práctica. Por otra parte, los que sostienen esta postura parecen sostener

⁸ Cf. G. O'COLLINS, “The joy of love (*Amoris laetitia*): The Papal exhortation in its context”, en *Theological Studies* 77 (2016) 919, n. 31.

⁹ Cf. F. SEBASTIÁN, “¿Ambigua?”, en *Vida Nueva* 3002 (10-16.09.2016) 33; Id., “Dudas”, en *Vida Nueva* n. 3.014 (3-9/XII/2016) 22; Id., “Demasiadas herejías”, en *Vida Nueva* 3054 (14-20.10.2017) 34.

¹⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, “Magistero da accogliere e attuare” en *L'Osservatore Romano* (24.07.2016) 7 = “Sobre la enseñanza de *Amoris laetitia*: Magisterio a acoger y practicar”, en *Phase* 56 (2016) 53-57.

también que FC es el magisterio definitivo sobre las cuestiones controvertidas y lo afirmado en AL serían consideraciones para la aplicación pastoral, en el momento actual, de la doctrina firme y segura de FC.

Creo que hay que situar en este grupo hermenéutico: a quienes insinúan que AL es un texto “ambiguo”; a quienes son cicateros a la hora de conceder avances en la práctica pastoral relacionada con las situaciones especiales de las personas bautizadas vueltas a casar; a quienes interpretan AL por lo que está dicho antes, en FC, y no al revés: interpretar el magisterio precedente de FC por el magisterio más reciente de AL.

Este conjunto de teólogos y de pastoralistas no es compacto, como una piña; pero sí posee rasgos comunes que los identifican unitariamente: por lo general, han tenido poder en la época de Juan Pablo II; han asumido como iluminación teológica la que ha ido proyectando el *Instituto Juan Pablo sobre matrimonio y familia*; se encuadran en movimientos eclesiales de signo conservador. Creo que pueden ser colocadas en este grupo hermenéutico las manifestaciones (libros, artículos de revista, entrevistas, etc.), que no cito por motivos de espacio, de A. Scola, A. Rodríguez Luño, N. Álvarez de las Asturias, J. M. Granados, S. Kampowski, J. J. Pérez-Soba, J. Prades, etc.¹¹.

1.1.4. Posturas de instancias eclesiásticas oficiales

Hasta el presente (octubre de 2017) no han aparecido intervenciones de conferencias episcopales en cuanto tales acerca de la recepción de AL. Son excepción:

¹¹ Ver, a título de ejemplo y por razón de su incidencia pastoral, la obra colectiva: J. GRANADOS – S. KAMPOWSKI – J. J. PÉREZ-SOBA, *Acompañar, discernir, integrar: vadémecum para una nueva pastoral familiar*, Burgos 2017.

- La *Lettera pastorale* de los obispos de Campania, Italia (08.03.2017)¹².
- La *Lettre pastorale* de los obispos belgas (24.05.2017)¹³.
- La comunicación del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Alemana (23.01.2017)¹⁴.
- La acogida de los obispos suizos (septiembre de 2017) que consideran AL como un “regalo” (*cadeau*).

No han faltado reacciones episcopales a título personal, como las de R. Blázquez¹⁵, de Ll. Martínez Sistach¹⁶, de J.-P. Vesco¹⁷, etc.

Las reacciones recién anotadas son de receptividad positiva. Excepción que confirma la regla es la reacción del entero episcopado polaco que ha expresado reservas a algunos puntos de AL.

Con respecto a la aplicación de la orientación pastoral acerca de la participación sacramental (penitencia, comunión) de las personas divorciadas vueltas a casar, también han aparecido intervenciones episcopales. Casi todas han sido también de receptividad positiva. Por ejemplo:

¹² Cf. *Il Regno: documenti* 62 (2017) n. 1255, 214-217.

¹³ Texto oficial en el sitio de internet de la Conferencia episcopal belga. Un comentario: A. BORRAS, “Una pastoral «inclusiva» según *Amoris laetitia*”, en *Vida Nueva* 3040 (17-23/VI/2017) 38-39.

¹⁴ Texto oficial en el sitio de internet de la Conferencia episcopal alemana.

¹⁵ Cf. R. BLÁZQUEZ, “Sobre la exhortación *Amoris laetitia*”, en *Vida Nueva* 3012 (19-25/XI/2016). Pliego, 23-29.

¹⁶ Cf. LL. MARTÍNEZ SISTACH, *Cómo aplicar “Amoris laetitia”*, Barcelona 2017.

¹⁷ Cf. J.-P. VESCO, “El papa Francisco ha hecho una obra de tradición”, en *Concilium* 367 (2016) 131-135.

- La de los obispos de la Región pastoral de Buenos Aires (Argentina), del 05.09.2016, con ratificación del papa Francisco (“no hay otras interpretaciones”)¹⁸.
- La de los obispos (los dos) de Malta, del 08.01.2017.
- Y, como no podía ser de otro modo, la del cardenal Vicario de la diócesis de Roma (19.09.2016).

Frente a esas posturas receptivas, han llamado la atención algunas declaraciones-disposiciones (*¿extralimitadas?*) de carácter restrictivo, como: la del arzobispo de Filadelfia, USA (julio de 2016)¹⁹; o la del obispo de Alcalá de Henares, España (20.03.2017)²⁰.

1.2. Opción por la clave hermenéutica de la “innovación dentro de la continuidad”

Hay otra clave hermenéutica, en la que me sitúo. Es la de ver el texto de AL como una *innovación* dentro de la evolución homogénea de la *Tradición* eclesial y teológica. AL no es un texto *contrario* a la Tradición; tampoco es un texto *discontinuo* con la dinámica esencial de la Tradición. Pero, por el otro extremo, AL no puede ser considerada como una mera repetición o adaptación de un magisterio clausurado en la exhortación apostólica FC. Hay en AL un magisterio de avance, pero no mediante la ruptura con la Tradición sino en continuidad con ella.

Al adoptar esta clave hermenéutica me uno a las interpretaciones de AL avanzadas por personas que considero

¹⁸ Cf. *Ecclesia 3851* (01.10.2016) 17-18.

¹⁹ Texto, en traducción italiana, en *Il Regno: documenti* 62 (2017) n. 1255, 230-234.

²⁰ Cf. *Boletín Oficial de las Diócesis de la Provincia Eclesiástica de Madrid* 3 (marzo 2017) 271-274. Comentario a la noticia: J. LORENZO, “Cerrojazo a los divorciados vueltos a casar en Alcalá”, en *Vida Nueva* 3030 (1-7.04.2017) 21.

cualificadas. La primera interpretación que señalo es la que hizo el cardenal Ch. Schönborn al presentar oficialmente (09.04.2016) el texto pontificio²¹. A continuación sitúo la interpretación de W. Kasper, para quien, haciendo un juego de palabras alemanas, AL no es una “ruptura” (*Bruch*) pero sí un nuevo “punto de partida” (*Aufbruch*)²². “AL no cambia ni una coma de la enseñanza tradicional de la Iglesia. Y, sin embargo, esta exhortación apostólica cambia todo, porque sitúa la doctrina tradicional en una nueva perspectiva”²³.

Al cardenal Kasper le ha llamado la atención, desde un punto de vista práctico, “la manera realista, abierta y relajada que tiene AL al abordar el tema de la sexualidad y del erotismo, sin intención de indoctrinar ni de moralizar” y, desde el punto de vista teórico, la dependencia de Tomás de Aquino en el desplazamiento de la “moralidad legal” hacia la “moralidad de la virtud”. De la visión prudencial de Tomás de Aquino con respecto a la vida moral depende, según el cardenal alemán, que AL propugne una moral del discernimiento y de la prudencia para orientar las situaciones complejas de la vida matrimonial y familiar, donde “no hay blancos y negros sino diferentes matices y sombras”.

Junto a las dos interpretaciones de los cardenales Ch. Schönborn y W. Kasper pueden ser alineadas otras muchas, de entre las cuales únicamente cito las de dos jesuitas, aparecidas en dos revistas de alta significación: una, en *La Civiltà Cattolica*²⁴;

²¹ El texto oficial italiano se halla en la web del Vaticano www.vatican.va. También puede leerse en: CH. SCHÖNBORN, “Per la recezione dell’*Amoris laetitia*”, en *Il Regno: documenti* 61 (2016) n. 1235, 283-287.

²² W. KASPER, “*Amoris laetitia*: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese”, en *Stimmen der Zeit* 141 (2016) 723-732.

²³ *Ibid.*, 730.

²⁴ Cf. A. SPADARO, “*Amoris laetitia*: struttura e significato dell’Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco”, en *La Civiltà Cattolica* 167 (206) II, 105-128.

y otra, en *Theological Studies*²⁵. Otros análisis sobre AL también pueden ser situados en el mismo sentido²⁶.

Colocado en esa clave hermenéutica de la reforma en la continuidad -que fue la propuesta por el papa Benedicto XVI para interpretar los textos del concilio Vaticano II-, anoto un conjunto de innovaciones en las que se atisba un nuevo paradigma eclesial de matrimonio y de familia.

He de advertir que se trata de innovaciones insinuadas; no se encuentran explícitamente formuladas en cuanto tales y, mucho menos, desarrolladas y concretadas. Esta condición de las innovaciones propuestas en el texto pontificio es lo que ha llevado a algunos intérpretes a hablar de AL como de un texto “de transición” o, al menos, necesitado de “implementación”²⁷. No niego la necesidad de la implementación, pero me resisto a creer que AL sea un texto ambiguo.

No es un texto ambiguo con respecto a las innovaciones referidas a la posibilidad de acceso a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía (comunión) por parte de las

²⁵ Cf. G. O'COLLINS, “The joy of love”, *op. cit.*, en *Theological Studies* 77 (2016) 905-921.

²⁶ Cf. M. GRONCHI, *Amoris laetitia: una lettura dell'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*, Ciudad del Vaticano, 2016; H. KOCH, “*Amoris laetitia*: Eine Erläuterung”, en *Stimmen der Zeit* 141 (2016) 363-373; C. ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza: le coordinate teologiche dell'Amoris laetita*, Bolonia, 2017; VARIOS, “Discerner avec *Amoris laetitia*”, en *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* n. 274 (mars, 2017). Son de interés las reflexiones de veintiséis teólogos ante el texto de la *Relatio synodi* (2014); VARIOS, *La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporaine: vingt-six théologiens répondent*, París 2015.

²⁷ Ver, en este sentido: G. IRRAZÁBAL, “*Amoris laetitia*: ¿un documento de transición?”, en *Moralia* 39 (2017) 29-51. Este teólogo moralista argentino considera AL como un documento de transición, que arrastra una especie de contradicción hermenéutica: sin cambiar la “doctrina”, busca “soluciones pastorales” nuevas o, lo que es lo mismo, mantiene el rigor del principio a la par que sostiene la laxitud en la aplicación. “Sin negar sus grandes méritos, en su tratamiento pastoral de las situaciones irregulares, AL no está a la altura de sus propias premisas. Su tortuosa argumentación da la impresión de un artefacto diseñado para justificar *a posteriori* una decisión tomada de antemano” (*ibid.*, 49).

personas bautizadas divorciadas vueltas a casar²⁸. Tampoco es ambiguo el texto pontificio al hablar de los cambios necesarios en el discernimiento moral de los cristianos²⁹.

Pero, en la presente reflexión, no voy a analizar esos dos grupos de innovaciones: la posibilidad de comunión para personas divorciadas y vueltas a casar; las innovaciones morales que aparecen en la exhortación pontificia. Me referiré al planteamiento general del matrimonio y de la familia. Esta es la innovación de mayor significado y de más largo alcance. Evidentemente, no sostengo que haya en AL un cambio radical en la comprensión cristiana del matrimonio y de la familia. Lo que afirmo es una variación en el *paradigma eclesial*, es decir, en la forma de organizar la comprensión teológica y la práctica eclesial relacionadas con el matrimonio (y con la familia) de los cristianos.

Para que la afirmación sustentada en la presente reflexión adquiera un significado más exacto me permito recordar, en el siguiente apartado, la sucesión de los principales paradigmas que ha tenido lugar a lo largo de la historia teológica y de la historia eclesial. También anotaré, en el otro apartado subsiguiente, la variación teológica realizada en la época del concilio Vaticano

²⁸ En otro lugar he expuesto el punto de vista anotado en el texto: M. VIDAL, “*Amoris laetitia*: un ejemplo de evolución doctrinal dentro de la continuidad”, en *Vida Nueva* n. 2.984 (16-22/IV/2016) 30. Ver una lúcida y completa presentación del tema en: F. J. ELIZARI, “Situación de los divorciados en *Amoris Laetitia*: acceso a los sacramentos”, en *Moralia* 40 (2017) 53-96. También es de destacar, por la significatividad del autor, el breve estudio de F. COCCOPALMERO, *Il capitolo ottavo della esortazione apostolica post sinodale Amoris laetitia*, Ciudad del Vaticano 2017.

²⁹ Remito a tres referencias bibliográficas importantes: C. M. KELLY, “The role of the moral theologian in the Church: a proposal in light of *Amoris laetitia*”, en *Theological Studies* 77 (2016) 922-948; B. VALUET, “*Amoris laetitia*: le chapitre VIII est-il une révolution”, en *Revue Thomiste* 116 (2016) 585-618; S. GOERTZ - C. WITTING (eds.), *Amoris laetitia - Wendepunkt für die Moralttheologie?* Friburgo de Brisgovia 2016, con pronta traducción italiana: S. GOERTZ - C. WITTING (eds.), *Amoris laetitia: un punto de svolta per la teología morale?*, edición italiana a cura di Antonio Autiero, Cinisello Balsamo 2017.

II así como la insatisfacción por la traducción jurídica de esa teología matrimonial renovada.

2. La sucesión de paradigmas en la comprensión teológica y en la práctica pastoral del matrimonio y de la familia

La teología del matrimonio ha tenido su configuración fundamental en dos momentos históricos:

1) En la Edad Media: desde Pedro Lombardo (1100-1160), que sitúa el matrimonio entre las siete realidades del septenario sacramental, hasta Dionisio Cartujano (1402-1471), que proyecta una visión optimista hacia la vida matrimonial, pasando por la reflexión de Tomás de Aquino y de los teólogos franciscanos de primera hora.

2) En el concilio de Trento, donde se reafirmó la condición sacramental del matrimonio entre cristianos y se formuló dogmáticamente, con los debidos matices, su indisolubilidad.

La teología propiamente tal acerca de la familia es reciente: prácticamente, surge con el sínodo de obispos de 1980 y es formulada a partir de la exhortación apostólica *Familiaris consortio*³⁰. Baste recordar que un diccionario de teología de tanta significación histórica como fue el *Dictionnaire de théologie catholique* (de 1899 a 1950) no contenía la entrada *Famille*; para los temas de esta se remitía a la entrada *Mariage*³¹.

Insisto en que cuando aquí hablo de *paradigma eclesial* me refiero a la forma de articular en la *comprensión* (teología) y en la *vida* (pastoral) de la Iglesia esta realidad humana

³⁰ Cf. M. VIDAL, “Teología de la familia”, en *Revista Familia* [Universidad Pontificia de Salamanca] 49 (julio de 2014) 43-51.

³¹ Sobre otras encyclopedias y otros diccionarios: A. MELLONI, “Quando i cattolici dicono «famiglia». Rimbalzi storiche e metamorfosi semantiche nel Novecento”, en *Parolechiave* 39 (1980) 193-212.

(matrimonio, familia) que se pretende comprender y vivir desde la fe cristiana. Así, pues, utilizo la categoría de *paradigma* con el significado que hoy en día se ha hecho corriente en la historia de las ciencias³² y también en la historia de las magnitudes teórico-prácticas, es decir, el modo de *configuración* los elementos teórico-prácticos que integran una realidad sometida al devenir histórico, concretamente la realidad de las normas morales³³.

Me referiré directamente al matrimonio, porque es ahí donde ha sido mejor estudiado. Pero, cuanto diga acerca del matrimonio sugiero que se entienda también en relación con la familia.

Por lo general, la teología sacramental depende, en gran medida, de la evolución en la práctica eclesial de los sacramentos en general y, en concreto, del sacramento respectivo. Este principio se verifica, de modo especial, en dos sacramentos: el de la penitencia y el del matrimonio.

Hay suficientes estudios acerca de la historia del matrimonio tanto en la reflexión teológica como en la vida de la Iglesia³⁴. E. Schillebeeckx escribió una historia del sacramento del

³² Cf. T. S. KUHN, *The structure of scientific evolution*, Chicago 1962. Un diálogo, desde la teoría moral, con el esquema teórico de T. S. Kuhn fue realizado por el teólogo moralista de la Universidad Gregoriana de Roma: K. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, (Friburgo, 1989) 34-52.

³³ Cf. T. S. KOPFSTEINER, *Paradigms and hermeneutic*, Roma 1988; Id., "Historical epistemology and moral progress", en *The Heythrop Journal* 33 (1992) 45-60.

³⁴ Entre otros muchos estudios son de destacar los siguientes: H. JOICE, *Christian marriage: an historical and doctrinal Study*, Londres 1948; J. E. KERNS, *The theology of marriage: the historical development of Christian attitudes towards sex and sanctity in marriage*, Nueva York 1964; J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teología del matrimonio*, Asís 1974; W. MOLINSKI, *Theologie der Ehe in der Geschichte*, Aschaffenburg 1976; J. M. CASTILLO, "La teología del matrimonio, una historia compleja", en *Proyección* 41 (1994) 297-304; J. GAUDEMET, *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993; G. MATHON, *Le mariage des chrétiens. I. Des origines au Concile de Trente*, París 1993; II. *Du Concile de Trente à nos jours*, París 1995; A. ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum von den Anfängen bis heute*, Münster 2015; VARIOS, "La conjugalidad", en *Revue de Droit Canonique* 66 (2016).

matrimonio que es obra de referencia sobre el tema³⁵. A partir de los datos históricos aportados en esos estudios, pueden ser individualizados cuatro grandes paradigmas sucesivos en la historia teológico-pastoral del matrimonio³⁶.

2.1. El paradigma parenético, correspondiente a la época patrística

En sus comienzos, la preocupación de la Iglesia con relación al matrimonio de los bautizados no fue de carácter jurídico o litúrgico-sacramental, sino que tuvo una orientación parenética. Los santos Padres y los escritores eclesiásticos del Cristianismo primitivo (ss. II-VIII) veían en el matrimonio cristiano aquella unión que había sido instituida y santificada por Jesucristo. Una unión que luego era bendecida por la Iglesia, y que de este modo se convertía en un “sacramento”, fuente de santidad y de gracia, símbolo de la relación existente entre Cristo y su Iglesia.

El matrimonio era considerado, propuesto, organizado y vivido como un *ámbito de la vocación cristiana*, ámbito en el que se han de verificar y poner a prueba las actitudes religiosas y morales cristianas. Para la preocupación parenético-pastoral de los santos Padres no interesaba tanto “el matrimonio” cuanto “la vida cristiana” en el matrimonio y en la familia.

Uno de los testigos cualificados de este paradigma es Clemente de Alejandría (150-215), quien expone en sus obras toda una mística familiar y matrimonial a partir de la vocación cristiana³⁷. Este autor cristiano defendió la bondad

³⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca 1970².

³⁶ Ver un desarrollo más pormenorizado del tema en: M. VIDAL, “El matrimonio en la tradición cristiana. Paradigmas teológico-morales”, en Id., *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana: teología, moral y pastoral*, Bilbao 2003, 37-85.

³⁷ Cf. J. P. BROUDEHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, París 1970.

del matrimonio frente a las posturas de los gnósticos. Por otra parte, según él, los fines del matrimonio no se reducían a la procreación; también contaban el mutuo apoyo y la vida de relación entre los casados.

2.2. El paradigma *ontológico-sacramento*, surgido en la Edad Media

Los siglos XI, XII y, sobre todo, XIII constituyen una etapa decisiva en la comprensión teológica del matrimonio³⁸. Por razones más socioculturales que dogmáticas, “la Iglesia adquiere durante el siglo XI una competencia exclusiva sobre el matrimonio”³⁹.

En este período se fragua la idea de la sacramentalidad matrimonial. Esta importante precisión teológica fue el final de un proceso lento, a partir sobre todo de la liturgia matrimonial y de la reflexión teológica sobre los términos *mysterium*, *sacramentum* y *signum*. “Fueron necesarios dos siglos de reflexión y de discusión para elaborar la idea de que una realidad terrestre, el matrimonio, debía ser considerada como un sacramento; y esto, no por causa de las acciones litúrgicas que lo envolvían, sino por su misma naturaleza de matrimonio. Esta evolución duró del siglo XI al siglo XIII”⁴⁰.

También se clarifica la “esencia” del matrimonio, prevaleciendo la perspectiva del consentimiento o contrato (escuela de París) frente a las posturas que daban importancia a la consumación sexual (escuela de Bolonia). Pedro Lombardo

³⁸ Cf. G. LE BRAS, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*: DTC, IX /2 (París, 1926) 2123-2224.

³⁹ PH. DELHAYE, “Fijación dogmática de la teología medieval”, en *Concilium* n. 55 (1970) 243.

⁴⁰ E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*, op. cit., 245 (para el análisis del proceso histórico en la toma de conciencia teológica de la sacramentalidad del matrimonio, ver especialmente las pp. 265-297).

hizo la afirmación básica de que el contrato es la esencia del matrimonio (“*substantia sacramenti*”)⁴¹. Le sigue Alberto Magno al subrayar que “el sacramento (del matrimonio) consiste en el contrato mismo”⁴². Situándose en la misma perspectiva, Tomás de Aquino considera las “palabras del contrato matrimonial” (el consentimiento) como la “forma” del sacramento del matrimonio⁴³. Duns Escoto explica una consecuencia de esta orientación: los cónyuges son los ministros del sacramento⁴⁴.

Es de destacar, como se hace hoy día, la doctrina de Tomás de Aquino sobre el matrimonio⁴⁵. Me refiero, de modo especial, a la consideración de la vida conyugal como *amistad* (“*maxima amicitia*”)⁴⁶ y de la institución matrimonial como *bien civil* (“*officium civilitatis*”)⁴⁷.

Por otra parte, es en esta etapa medieval cuando el matrimonio se convierte en una realidad “eclesiástica”, tanto desde el punto de vista jurídico como en su celebración litúrgica. Para que se dé la “eclesialización” plena falta la imposición de

⁴¹ PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum Liber* 4, d. 28, c. 2

⁴² ALBERTO MAGNO, *In 4 Sent.*, d. 27, a. 6.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ad 5.

⁴⁴ Cf. DUNS ESCOTO, *Reportata parisiensis*, 4, d. 28, q. unica, n. 24.

⁴⁵ Cf. A. OLIVA, “Essence et finalité du mariage selon Thomas d’Aquin : pour un soin pastoral renouvelé”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98 (2014) 601-668; T. KENNEDY, “Marriage in the theology of St. Thomas Aquinas”, en *Studia Moralia* 53 (2015) 61-82.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I. IV, cc. 123, 124 y 125. Cf. J. T. NOONAN, *Maxima amicitia*, en VARIOS, *L’agire morale. Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d’Aquino nel suo VII Centenario* (17-24.04.1974) (Nápoles, 1977) 344-351.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In 4 sent.*, d. 26, q. 2, a. 2. También utiliza otras expresiones: “*officium communitatis*” (*In 4 sent.*, d. 34, q. 1, a. 1 ad 4); “*officium oeconomicum*” (*In 8 ethic.*, 12); “*institutio in lege civili*” (*In 4 sent.*, d. 26, q. 2, a. 2); “*ordinatum ad bonum politicum*” (*Contra gent.*, IV, 78); “*oeconomica seu civilis*” (*Summa theologiae*, I, q. 92, a. 1 ad 2; cf. III, q. 65, a. 1). Esta variedad de expresiones indica que el tema retorna con frecuencia en la exposición tomasiana.

una “fórmula jurídica” para contraer un matrimonio válido, paso que dará el concilio de Trento.

2.3. El paradigma jurídico-moral, prevalente en el período posttridentino

Con el concilio de Trento se llega al final del proceso de absorción de la realidad humana del matrimonio por la dimensión cristiana⁴⁸. Por otra parte, se impone y prevalece una metodología preferentemente jurídico-canónica, al servicio de la cual se coloca la reflexión teológica. El matrimonio es visto como una “institución de la fe” y, en cuanto tal, sometido a la regulación eclesiástica.

La doctrina tridentina y post-tridentina sobre el matrimonio constituye la consolidación de un proceso de “teologización” y de “eclesialización” de la institución matrimonial. Baste recordar las siguientes afirmaciones:

- El matrimonio es un sacramento en sentido estricto y verdadero, confiriendo la gracia que significa (cf. DH 1801).
- Al matrimonio le corresponde el carácter monogámico (cf. DH 1802).
- Se condena la doctrina reformada según la cual la Iglesia se equivoca cuando enseñó y enseña que el matrimonio legítimo es indisoluble, aún en caso de adulterio (cf. DH 1807). En este caso, como en otros, la Iglesia no admite más que la “separación de cuerpos” (cf. DH 1808).

⁴⁸ Cf. E. FERASIN, *Matrimonio e celibato al concilio di Trento*, Roma 1970; H. JEDIN, “L’indissolubilità del matrimonio secondo il concilio di Trento”, en H. JEDIN - K.L. REINHARDT (eds.), *Il matrimonio: una ricerca storica e teologica*, Brescia, 1981, 7-87; G. ZARRI, “Il matrimonio tridentino”, en Id., *Recinti: donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bolonia 2000, 203-250.

- La Iglesia tiene derecho a establecer impedimentos dirimentes (cf. DH 1803) y declara que todas las causas matrimoniales son de competencia de los tribunales eclesiásticos (cf. DH 1812).
- El estado de virginidad “por el reino de los cielos” es superior al estado matrimonial (cf. DH 1810).

2.4. El paradigma *iusnaturalista*, propio de la teología neo-escolástica (s. XIX en adelante)

La teología del matrimonio ha sido deudora en los últimos siglos de una metafísica abstracta y acultural. La ontología neo-escolástica de la “naturaleza humana” ha dado lugar a una comprensión de las realidades humanas basada en la llamada “ley natural”, un orden abstracto, universal e inmutable. Las síntesis teológico-morales sobre el matrimonio no se han visto libres de las falacias contenidas en esta concepción básica de lo humano desde la perspectiva de la “naturaleza humana” abstracta⁴⁹.

En la teología matrimonial de los últimos siglos ha tenido suma importancia el recurso al concepto de la “naturaleza” del matrimonio. Tanto las enseñanzas del Magisterio eclesiástico como la reflexión de los teólogos han tratado de encontrar la normatividad religioso-moral de los cónyuges en la estructura “natural” del matrimonio⁵⁰.

La definición del matrimonio, la afirmación de que las propiedades de la indisolubilidad y la monogamia pertenecen a la naturaleza del matrimonio (son de derecho natural), la jerarquización de los fines del matrimonio en primarios y secundarios, la insistencia en la dimensión procreativa, la valoración de los métodos de regulación de natalidad: estos y

⁴⁹ Cf. P. ADNÈS, *El matrimonio*, Barcelona 1969.

⁵⁰ Cf. L. M. WEBER, *Matrimonio, sessualità, verginità*, Brescia 1968, 11-66.

otros aspectos de la teología matrimonial de los últimos siglos han sido tratados y solucionados a partir de un concepto de “naturaleza abstracta”, la cual que en sus aspectos concretos es reducida con frecuencia a la base biológica de la condición humana.

Expresiones de este paradigma son las dos encíclicas papales de la época moderna sobre el matrimonio y la familia: la encíclica *Arcanum divinae sapientiae* (1880), de León XIII; y la encíclica *Casti connubii* (1930), de Pío XI. Para algunos intérpretes estas dos encíclicas se inscriben en la lucha prolongada de la Iglesia católica frente a la Modernidad⁵¹. Evidentemente, la exhortación apostólica AL no se situará en esa dinámica antimoderna.

3. Renovación teológica e insatisfacción práctica en la época reciente

3.1. Nuevas orientaciones surgidas en torno al Vaticano II

Los cambios operados en el mundo contemporáneo y los nuevos planteamientos en la teología y en la vida de la Iglesia obligaron a replantear el fundamento epistemológico sobre el que descansaba todo el edificio de la comprensión cristiana del matrimonio. Apareció, así, un nuevo paradigma de teología matrimonial: el matrimonio cristiano comienza a ser visto *desde la perspectiva personalista*⁵².

Este replanteamiento fue iniciado en las décadas de los años 20 y 30 del siglo XX por algunos teólogos de orientación marcadamente personalista. “Con el siglo XX surge un grupo

⁵¹ Cf. R. DE ROUX, “Le Pape François et l’«amour solide» au temps de la «modernité liquide»”, en *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 97 (2017) 55-67, especialmente pp. 55-62.

⁵² Cf. J. A. SELLING, “Magisterial teaching on marriage 1880-1968: historical constancy or radical development?”, en *Studia Moralia* 28 (1990) 439-490.

de destacados teólogos católicos, entre ellos Herbert Doms, Bernhardin Krempel y Dietrich von Hildebrand, que formulan en sus tratados sobre el matrimonio una postura más amplia en que se toman en consideración los valores personalistas de la sexualidad cristiana. Sus textos causaron indudablemente un impacto no sólo en las ideas, sino también en las formulaciones oficiales de la Iglesia acerca de la sexualidad⁵³. Es de destacar la obra de H. Doms “sobre el fin y el significado del matrimonio”⁵⁴.

Esta orientación no tuvo, inicialmente, buena acogida ni por bastantes teólogos católicos⁵⁵ ni por las instancias oficiales de la Iglesia católica. En concreto, recibió una seria advertencia del Santo Oficio a través de un decreto del año 1944 sobre los fines del matrimonio (cf. DH 3838).

A pesar de esas advertencias oficiales, la corriente personalista continuó y creció en estudios y en partidarios dentro del campo de la teología católica. En los años anteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965) aparecieron tratados nuevos sobre el matrimonio con marcada orientación personalista; también surgieron estudios sobre algunos puntos concretos (como, por ejemplo, el problema de la paternidad responsable) que evidenciaban un nuevo espíritu en los planteamientos y en las soluciones.

A este respecto, conviene recordar los nombres de P. Anciaux, B. Häring, J. Reuss y L. Janssens como los grandes inspiradores de esta nueva orientación, de signo personalista, en

⁵³ A. KOSNICK (dir.), *La sexualidad humana: nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Madrid 1978, 69.

⁵⁴ H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935. Ver también: B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Colonia 1941.

⁵⁵ Ver, como ejemplo: J. FORD, “Marriage: its meanings and purposes”, en *Theological Studies* 3 (1942) 333-374.

el campo de la teología matrimonial⁵⁶. También hay que tener en cuenta la notable aportación de los movimientos matrimoniales, sobre todo en el campo de la espiritualidad conyugal⁵⁷. La reflexión teológica y la renovación en la espiritualidad y pastoral matrimoniales hicieron posible la preparación del capítulo de *Gaudium et spes* (GS, 1965) dedicado al tema del matrimonio y de la familia.

En el capítulo I de la segunda parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II dedicado al matrimonio y a la familia (nn. 47-52) se constata la presencia de dos teologías: la “innovadora” que habla del matrimonio en clave de *alianza* y la “conservadora” que vuelve a insistir en el matrimonio como *contrato*. La presencia de esta doble perspectiva puede dar la impresión de encontrarnos ante un texto “contradicitorio”⁵⁸; sin embargo, también puede ser interpretada como el intento válido de hacer progresar la doctrina matrimonial desde las formulaciones precedentes hacia nuevos horizontes. En todo caso, el “trenzado” de las dos teologías da como resultado un

⁵⁶ Ver la exposición de temas y la referencia de teólogos en: J. DAVID, *Nuovi aspetti della dottrina eclesiastica sul matrimonio*, Roma, 1968³.

⁵⁷ Cf. P. LOCHT, “La espiritualidad conyugal entre los años 1930-1960”, en *Concilium* 100 (1974) 401-417.

⁵⁸ J. O'RIORDAN, *Evoluzione, op. cit.*, 55. El carácter de “compromiso” que se advierte en el texto final de *Gaudium et spes* tiene su origen en la génesis redaccional del mismo documento: cf. L. C. BERNAL, “Génesis de la doctrina sobre el amor conyugal de la constitución *Gaudium et spes*: esquemas de Hasselt y de Ariccia”, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 51 (1975) 48-81. Este autor recuerda que, en la última etapa del Concilio (febrero-diciembre de 1965), la llamada “minoría” conciliar presionó para que fuera retirado el esquema XIII (actual GS) por razón de la “no-ortodoxia” en la doctrina sobre el matrimonio y, más concretamente, por el lugar poco destacado otorgado a la procreación (p. 74). De ahí que pueda concluir su estudio con esta afirmación: “por muchos motivos, pues, el texto final de *Gaudium et spes* no podía menos que ser un compromiso, a veces arbitrariamente ensamblado” (p. 74).

cambio en la orientación general de la teología matrimonial; el signo de ese cambio es la opción personalista⁵⁹.

La *Gaudium et spes* no habla de la jerarquización de los bienes de la sexualidad en términos de primario y secundario. Recomienda también que se tome como principio integrador para la armonización de ambos fines del matrimonio “la naturaleza de la persona humana y sus actos” (GS 51).

La forma en que el Vaticano II aborda los problemas del matrimonio y de la familia pone de relieve una nueva actitud ante estas realidades. Rechaza la primacía de la procreación sobre los aspectos unitivos de la sexualidad e insiste en su debida armonía e integración (GS 51). Con razón propone la persona humana como centro integrador de todos estos valores y reconoce explícitamente los valores personales (GS 51) e interpersonales que se sitúan en el núcleo mismo de la sexualidad. Llama la atención sobre la calidad humana de las expresiones de la sexualidad y sobre lo mucho que pueden contribuir al desarrollo positivo de la persona (GS 49). Refleja una fina sensibilidad con respecto a las dimensiones sociales y comunitarias de la sexualidad humana y del matrimonio (GS 47, 50). Finalmente, reconoce que el Creador es la fuente y la razón suprema de la sexualidad humana, santificada de modo especial en la unión sacramental que es el matrimonio⁶⁰.

El paradigma teológico-moral surgido de la renovación del Concilio Vaticano II puede ser denominado *personalista*. El amor de conyugalidad se convierte en el supremo indicativo (*don*) y en el supremo imperativo (*tarea*) del matrimonio. De este

⁵⁹ Cf. F. GIL, “El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según *Gaudium et spes*”, en *Anales Valentino* nn. 11-12 (1980) 1-35; A. MIRALLES, “Amor y matrimonio en la *Gaudium et spes*”, en *Lateranum* 48 (1982) 295-354; J.-R. FLECHA, “Aportación del Vaticano II a la teología del matrimonio”, en *Estudios Trinitarios* 29 (1995) 19-43; L. VELA, “La familia según la *Gaudium et spes*”, en *Estudios Eclesiásticos* 70 (1995) 31-53.

⁶⁰ A. KOSNICK (dir.), *La sexualidad humana*, op. cit., 69.

modo se supera el viejo planteamiento de la ética matrimonial a través de las exigencias emanadas de los llamados “fines del matrimonio”.

Esta visión optimista del amor conyugal como eje de la teología matrimonial no tendrá en cuenta residuos espurios de pesimismo ante la sexualidad y evitará ciertas formas de ascetismo y restricción en la intimidad conyugal que serían continuación de tendencias neoplatónicas y maniqueas ante la realidad del amor conyugal. El Concilio Vaticano II ha exaltado en el número 49 de la GS la bondad del amor conyugal que, “por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecidas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal”.

Toda la vida conyugal debe expandirse a través de este núcleo esencial de la *amistad conyugal*. Los valores y actitudes de esta amistad conyugal son los valores y actitudes de la ética matrimonial. El cariño, la fidelidad, el carácter definitivo y totalizante de la entrega son instancias y cualidades dinámicas de la única realidad del amor conyugal. La ética cristiana del matrimonio ha de proponerlas no como imperativos provenientes del matrimonio como simple contrato (derecho del “débito conyugal”, la fidelidad como una obligación proveniente del contrato, la indisolubilidad como una exigencia de los fines del contrato matrimonial), sino como realizaciones dinámicas de la caridad conyugal. Por otra parte, no han de ser propuestos tales valores en un sentido estático, sino dinámico: son metas a las que es necesario tender continuamente.

Con el planteamiento teórico y pastoral de la exigencia primordial del matrimonio a formar una *íntima comunidad de*

vida y amor, la ética cristiana da una respuesta significativa y eficaz al mundo de hoy de que es posible seguir creyendo y aceptando al otro en formas de profunda acogida y donación. De este modo el matrimonio aporta a la humanidad una serie de valores de que está muy necesitada.

Esta nueva orientación del Concilio Vaticano II no fue rechazada ni por la encíclica *Humanae vitae* (1968) ni por la declaración de la Congregación de la Doctrina de la Fe *Persona humana* (1975); indirectamente, las crisis surgidas en torno a estos dos documentos favorecieron la profundización en las nuevas orientaciones teológico-morales sobre el matrimonio.

Directamente, apoyaron y desarrollaron esas nuevas orientaciones: 1) El Sínodo de los Obispos (26.09 – 25.10.1980) dedicado al tema de la familia y la publicación de la Exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II *Familiaris consortio* (22.11.1981)⁶¹. 2) La *Carta a las Familias* de Juan Pablo II (1994). 3) Las múltiples intervenciones de Juan Pablo II en relación con el matrimonio y la familia.

Así, pues, a partir del concilio Vaticano II la visión cristiana del matrimonio y de la familia ha cobrado un matiz claramente personalista al mismo tiempo que ha puesto más de relieve su dimensión comunitaria; una y otra dimensión alcanzan su plenitud en la comprensión religiosa-sacramental⁶².

- El matrimonio es una “íntima comunidad conyugal de vida y amor” establecida “sobre la alianza de los cónyuges”

⁶¹ Cf. DELEGACIÓN DE PASTORAL FAMILIAR (Madrid), *El Sínodo de la familia*, Madrid 1988; A. SCOLA, “*Familiaris consortio e mistero nuziale*”, en *Anthropotes* 17 (2001) 203-206; C. CAFARRA, “*Familiaris consortio: Istituto Giovanni Paolo II e attualizzazione del matrimonio e della famiglia*”, en *Anthropotes* 17 (2001) 207-221.

⁶² Cf. W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1980. Además: S. BOTERO, “Un nuevo paradigma en la teología del matrimonio y de la familia”, en *Burgense* 42 (2001) 421-440.

(GS 48). “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”⁶³.

- Junto a la dimensión de entrega y de realización interpersonal hay que resaltar, en el matrimonio y en la familia, la dimensión comunitaria, que libra al matrimonio y a la familia de toda tentación de quedar reducido al ámbito meramente privado. “El paso más importante para la teología del matrimonio ha consistido en desplazar el acento del matrimonio-contrato al matrimonio-institución”⁶⁴.

- La doble dimensión -personal y comunitaria- del matrimonio y de la familia alcanzan la plenitud religiosa en la afirmación sacramental⁶⁵.

El matrimonio tiene una dimensión histórico-mundana; pero al mismo tiempo comporta para la vivencia y la comprensión de los cristianos una nueva dimensión: la religioso-sacramental. Decir que el matrimonio entre cristianos es sacramento

significa que el orden creacional de la relación varón-mujer, concretado en el matrimonio, no es algo neutral ni meramente mundano, sino que está asumido en el misterio de la alianza de Dios con su pueblo (...). El sacramento no es algo que

⁶³ J. RATZINGER, “Hacia una teología del matrimonio”, en *Selecciones de Teología* 9 (1970) 245.

⁶⁴ D. O'CALLAHAN, “Sobre la sacramentalidad del matrimonio”, en *Concilium* 55 (1970) 262.

⁶⁵ Cf. M. MARTÍNEZ CAVERO, “La sacramentalidad del matrimonio: reflexión teológica actual”, en *Revista Española de Teología* 54 (1994) 291-334; M. GESTEIRA, “Matrimonio y Eucaristía. Dos sacramentos y un único misterio de alianza nupcial”, en *Miscelánea Comillas* 57 (1999) 3-38

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 sacramento⁶⁶.

La Comisión Teológica Internacional publicó, en el año 1977, un estudio sobre la “Doctrina católica sobre el matrimonio”, recogida esta en treinta tesis. Uno de los apartados está dedicado a presentar las perspectivas bíblicas y teológicas sobre la sacramentalidad del matrimonio⁶⁷. Recuerda que desde el Antiguo Testamento la unión matrimonial es una figura de la alianza entre Dios y el Pueblo de Dios (cf. Os 2; Jer 3,6-13; Ez 16 y 23; Is 54) y que en el Nuevo Testamento el matrimonio reviste una dignidad más alta aún, pues es la representación del misterio que une a Cristo con la Iglesia (cf. Ef 5,21-33). De este carácter simbólico se deduce que el matrimonio no sólo es un “sacramento” en el sentido amplio sino también, y sobre todo, un sacramento en sentido estricto: un signo de salvación que confiere la gracia de Jesucristo; por eso la Iglesia Católica lo cuenta entre los siete sacramentos (cf. DH 1327, 1801).

El documento de la CTI enfatiza, de modo especial, la articulación dinámica del matrimonio en el conjunto sacramental de la comunidad cristiana. En la Iglesia, el bautismo es el fundamento de todo el organismo sacramental. De ahí que el matrimonio sea sacramento “entre bautizados”; pero ello no por razón de una especie de “automatismo” sino por la vinculación intrínseca entre el amor de los cónyuges y su condición de bautizados.

⁶⁶ J. RATZINGER, *Hacia una teología*, op. cit., 241.

⁶⁷ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Doctrina católica sobre el matrimonio: treinta tesis* (1977): CTI, documentos, Madrid 1983, 187-189.

3.2. Insatisfacción del paradigma eclesiástico (canónico) de matrimonio en la etapa posterior al Vaticano II

Es opinión generalizada entre los tratadistas del matrimonio que “la característica esencial de la nueva doctrina matrimonial presentada por el Vaticano II reside en la concepción personalista del matrimonio. En pocas palabras, esto significa que los esposos mismos se sitúan en el centro de la realidad conyugal, realidad personal que concierne a toda la vida de los esposos”⁶⁸.

Esta orientación personalista se pone de manifiesto en el relieve que otorga la doctrina conciliar a los siguientes factores:

- 1) la noción de alianza sustituye a la visión contractual del matrimonio;
- 2) el matrimonio es contemplado en cuanto comunidad de toda la vida (*consortium totius vitae*);
- 3) el matrimonio está ordenado al bien de los esposos, así como a la generación y educación de los hijos;
- 4) el consentimiento matrimonial es considerado como “acto de la voluntad por el cual un hombre y una mujer se dan y se reciben mutuamente por una alianza irrevocable para constituir el matrimonio” (c. 1057,2).

Dicho brevemente, según el Vaticano II, el matrimonio es una relación interpersonal; la asociación de los cónyuges y la procreación son dos valores que en él se yuxtaponen, sin que se atribuya predominio alguno ni a uno ni a otro. *Gaudium et Spes* dio a la comunidad conyugal su doble significación de relación interpersonal y de fecundidad, de amor y de procreación. Así desaparecería de la doctrina canónica del matrimonio el famoso dualismo introducido por Agustín⁶⁹.

A partir de la orientación personalista, innovada por el Vaticano II, los elementos que, según la tradición teológico-

⁶⁸ J. BERNHARD, “De la vida a la ley: a propósito del derecho matrimonial y la jurisprudencia”, en *Concilium* 267 (1996) 143; el artículo completo en pp. 139-147.

⁶⁹ *Ibid.*, 144.

canónica, configuran la realidad matrimonial quedan “redimensionados”. El *consentimiento* matrimonial no es considerado como un acto meramente puntual; es, más bien, la expresión del don recíproco de los esposos durante la totalidad de la vida conyugal. La *dimensión religiosa* del matrimonio cristiano cobra una significación más amplia al ser situada a la luz de la alianza; el matrimonio es sacramento porque significa y realiza la unión (relación = alianza) de Cristo con la Iglesia. La *fidelidad* conyugal no brota exclusivamente de un contrato ni se limita a la promesa de no cometer adulterio; por el contrario, se trata de una fidelidad “creativa”, en dinamismo constante y en crecimiento permanente.

Pero, al tiempo que afirmamos la innovación profunda en la comprensión teológica del matrimonio a partir del concilio Vaticano II, con el mismo énfasis es preciso reconocer que la orientación personalista del Vaticano II no ha sido concretada suficientemente por la Iglesia en la normativa, en la jurisprudencia y en la pastoral de la comunidad cristiana. Los “puntos críticos” o candentes en la teoría y en la praxis matrimoniales de hoy están situados, por lo general, en aquellos aspectos en que resulta difícil ver la aceptación de la innovación personalista con todas sus consecuencias. El canonista J. Bernhard señala las siguientes “indecisiones” en la aceptación del personalismo matrimonial (con sus correspondientes “dificultades” en el terreno canónico y pastoral):

- “El hecho de que la jurisprudencia siga fijando la atención, en principio al menos, sobre el acto único del consentimiento inicial plantea problemas en la concepción personalista del matrimonio.
- Igualmente extraño es el hecho de que el Código de 1983 utilice la noción de matrimonio-contrato en los cánones 1055,2 y 1097. En otras partes, así mismo, el nuevo Código

prefiere la teoría contractual del matrimonio con sus nociones jurídicas de validez y de nulidad, de indisolubilidad y de fidelidad. En conjunto, el matrimonio es presentado como un objeto jurídico estático y determinado de antemano; en cuanto a los derechos y deberes conyugales, son separados de la comunidad de vida y de amor, para ser el objeto de una relación jurídica (c. 1095).

- Contrariamente al Vaticano II, que afirma que es la comunidad conyugal lo que se hace indisoluble, el nuevo Código ve en la indisolubilidad una propiedad del contrato.
- Teniendo en cuenta el carácter dinámico y evolutivo de la alianza, de su carácter de proceso que se extiende a la vida conyugal entera, es preciso admitir que el matrimonio puede, no sólo crecer, sino también romperse hasta el punto de que su reanimación en cuanto alianza (no sólo como fachada) se revele moralmente imposible. En cuanto realidad relacional, todo matrimonio es destructible (matrimonio indisoluble no significa matrimonio indestructible). En tanto que la destrucción del matrimonio no sea irreversible, corresponde a los esposos mantener su unión pero si la comunidad de vida ya no existe, ¿sigue siendo indisoluble semejante comunidad?
- ¿Qué queda de la sacramentalidad del matrimonio cuando ya no aparece nada del amor ni de la fidelidad de Cristo a la Iglesia? La teología tradicional responde: a falta de relación interpersonal de los esposos, subsiste siempre el vínculo conyugal jurídico. En realidad, la indisolubilidad no es un vínculo sobreañadido a la comunidad conyugal, sino el vínculo de la comunidad conyugal misma (la indisolubilidad no se podría disociar de la fidelidad de los esposos).
- En la perspectiva de la indisolubilidad jurídica, ontológica (el matrimonio no es sólo la imagen de la alianza Cristo-Iglesia; esta se hace realmente presente en la alianza de los esposos), un nuevo matrimonio civil no se puede considerar,

pues, sino como una relación adultera; el vínculo del primer matrimonio continúa existiendo pese a la ‘muerte’ de la primera comunidad conyugal”⁷⁰.

La caracterización del matrimonio como contrato llega hasta la codificación de 1917, en que se considera la institución conyugal como “contrato matrimonial” (c. 1012,2). Parece que el cambio se da en el Código de Derecho Canónico de 1983, en que el matrimonio pasa a ser comprendido como “alianza matrimonial”. Se trata no solo de un cambio terminológico, sino también -y, sobre todo- de una variación semántica.

Sin embargo, las cosas no son así de claras. La nueva definición de matrimonio, aportada por el canon 1055 del Código vigente, suena así: “La alianza matrimonial (*matrimoniale foedus*) por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida (*totius vitae consortium*), ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole...”.

Los profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca comentan de este modo la definición: “en cuanto a su naturaleza jurídica (del matrimonio), y partiendo del principio establecido en el canon 1057 de que es el consentimiento mutuo de las partes lo que constituye el matrimonio, el texto maneja dos términos para su definición: *foedus matrimoniale* (c. 1055,1) y *contractus* (c.1055,2). En realidad, la cuestión carece de interés, porque -reconociendo que ambas expresiones son inadecuadas para manifestar la realidad jurídica del matrimonio- se trata de un mero cambio terminológico: la propia Comisión codificadora expresamente advirtió que ambas locuciones, *contractus* y *foedus matrimoniale*, “*uno eodemque sensu adhibitae sunt, consulto quidem, ut liquidius pateat foedus matrimoniale de*

⁷⁰ *Ibid.*, 144-145.

quo in ‘Gaudium et spes’ nullo alio modo constitui posse pro baptizatis quam per contractus, etsi sui generis” (*Relatio 1981*, p. 244-245). En definitiva, nos encontramos ante un negocio jurídico de carácter contractual, *sui generis*, de un hombre y una mujer para constituir un consorcio total en sus vidas” (*CIC¹⁹⁸³* 503).

Evidentemente, en la nueva definición del matrimonio aportada por el Código de Derecho Canónico, hay notables “innovaciones”. En primer lugar, frente a la hegemonía de la categoría de “contratado” durante los últimos siglos, se recupera la categoría de *alianza matrimonial*, con toda la evocadora resonancia de esta expresión en la teología y espiritualidad bíblicas.

En segundo lugar, en lugar de hablar de “objeto” del contrato matrimonial y de concretarlo en el *ius ad corpus* (derecho al cuerpo del otro en orden a los actos tendentes a la generación) se coloca como contenido de la alianza matrimonial el *totius vitae consortium*.

En tercer lugar, en la exposición de la finalidad del matrimonio hay un cambio casi radical “en relación con la doctrina mantenida hasta el Concilio Vaticano II” (*CIC¹⁹⁸³* 503). En la codificación precedente (*CIC¹⁹¹⁷* 1013,1) se establecía una clasificación jerarquizada de los “fines” del matrimonio, distinguiendo entre fin primario (procreación) y fines secundarios (bien de las personas), una clasificación reafirmada por el Santo Oficio y por Pío XII ante intentos de “renovación” anteriores al Vaticano II⁷¹. En la nueva definición no se habla de “fines”⁷² ni mucho menos se hace una jerarquización de ellos;

⁷¹ Cf. S. C. S. OFFICII, *Decretum de finibus matrimonii* (01.04.1944), AAS 36 (1944) 103; PÍO XII, *Discorso alle ostetriche* (29 octubre 1951), AAS 43 (1951) 835-854.

⁷² Sin embargo, en *Gaudium et spes*, 51, 1, se mantiene la expresión: “*non posthabitis ceteris matrimonii finibus*”.

se dice que el consorcio de toda la vida está “ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole”.

Pero, a pesar de esas evidentes “innovaciones”, hay canonistas y, sobre todo, teólogos que piensan que la comprensión y la normativa oficiales acerca del matrimonio en la Iglesia católica siguen manteniéndose básicamente en la concepción “contractualista” del código de 1917. Afirma el profesor J. M^a. Díaz Moreno: “Las reformas introducidas en la normativa de 1983 no cambian substancialmente esta situación. Por ello, es perfectamente lógico preguntarse si esta legislación se encuentra en la línea de una renovada teología de lo sacramental”⁷³. Este autor, junto con otros muchos, desearía que se integrara, total y definitivamente, en la normativa canónica matrimonial la orientación de que el matrimonio es, según dijo el Vaticano II, una “íntima comunidad de vida y de amor” (GS 48).

Estos interrogantes sobre la no, al menos suficiente, adecuación entre la normativa jurídica (y pastoral) y la visión teológica del matrimonio entre cristianos son los que están a la base de muchos problemas teológico-pastorales relacionados con el matrimonio, sobre todo en las situaciones “especiales” (las llamadas situaciones “irregulares” en textos previos del magisterio eclesiástico), que actualmente se dan con bastante frecuencia en la realidad pastoral.

Ese “malestar” fue, en gran medida, lo que llevó al papa Francisco a convocar un Sínodo de Obispos, en sus dos posibles fórmulas (extraordinario y ordinario), sobre el matrimonio y la familia. La exhortación papal postsinodal tiene también el mismo objetivo. ¿Se puede decir que este texto del papa

⁷³ J. M^a. DÍAZ MORENO, “Sobre el matrimonio canónico (tres cuestiones abiertas a la reflexión)”, en *Razón y Fe* 222 (1990) 156.

Francisco marca un cambio de paradigma eclesial en relación con el matrimonio y la familia?

4. Atisbando un nuevo paradigma eclesial de matrimonio (y de familia)

Sería pecar de excesiva ingenuidad creer y afirmar que la exhortación apostólica AL formula explícitamente un nuevo paradigma eclesial acerca del matrimonio y de la familia. Si existe esa constancia, es de carácter implícito. Así lo creemos y, por eso, tratamos de atisbar ese nuevo paradigma anotando las innovaciones que lo atestiguan.

4.1. *Amoris laetitia*: “un evento lingüístico”

Fue lo primero que señaló el cardenal Ch. Schörborn al presentar oficialmente la exhortación apostólica post-sinodal AL. En ella se constata un *giro lingüístico*, si se la compara con la mayor parte de los documentos precedentes del magisterio eclesiástico sobre el matrimonio y la familia. “Los documentos de la Iglesia con frecuencia no pertenecen al género literario de los más accesibles. Este escrito del papa Francisco es legible. Quien no se asuste por su largura, encontrará alegría en este texto, por su carácter concreto y por su realismo. El papa Francisco habla de la familia con una claridad que difícilmente se encuentra en los documentos magisteriales de la Iglesia”.

Agrando el significado de lo lingüístico hasta alcanzar toda la comprensión del *nivel expresivo-semántico*. En esa dimensión expresiva-semántica de AL he podido hacer las siguientes constataciones:

- La expresión lingüística de AL es un hablar *llano* (no rebuscado), *directo* (no mediante circunloquios), *normal* o el utilizado por la gente (no sofisticado o críptico, propio de

iniciados). En este nivel expresivo primero, de carácter lingüístico (alcanzando también, lo semántico), ha sido subrayado el uso de expresiones normales en el área de la sexualidad y del afecto. Como dice W. Kasper, “AL se caracteriza por un tono nuevo, fresco, verdaderamente liberador, que difícilmente se encuentra en otros documentos del magisterio eclesiástico”⁷⁴.

- La aproximación a la realidad y su consiguiente descripción no es preventivamente *negativa* y consiguientemente *condenatoria*. En términos generales, la descripción eclesiástica de la realidad conyugal y familiar ha sido preferentemente negativa y condenatoria. AL, sin desconocer el lado oscuro de la realidad y sin dejar de anotarlo y hasta de denunciarlo, proyecta un tono empático con lo que existe, viendo (y, señalando) antes lo bueno que lo malo.

- Además de la orientación positiva hay otra característica, en este nivel de aproximación a la realidad, que determina el giro lingüístico-semántico de AL. Es la consideración *inclusiva* de la realidad.

AL sabe cuál es el ideal del matrimonio y de la familia; lo sabe y lo expresa. Pero, siguiendo la norma evangélica de “no apagar la mecha que aún humea”, al ver y al considerar las situaciones que no alcanzan el ideal, no las *rechaza* (y “apaga” lo poco que hay de fuego en ellas), sino que *resalta y asume* lo que hay de bueno en esas realidades. Es decir, las *incluye* en el dinamismo hacia la consecución del ideal: viendo su limitación pero sin condenarlas, les da una configuración axiológica positiva (las “*incluye*” en la bondad ideal) al considerarlas en su dinamismo hacia la realización perfecta.

⁷⁴ W. KASPER, “*Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch?*”, *op. cit.*, 724.

Formulación áurea de este proceder es la que se ofrece en el n. 292, donde desde la definición ideal de matrimonio se “asume” y se “incluye” lo positivo que tienen las situaciones que no alcanzan el ideal (el subrayado es mío):

El matrimonio cristiano, reflejo de la unión de Cristo y de su Iglesia, se realiza plenamente en la unión entre un varón y una mujer, que se donan recíprocamente en un amor exclusivo y en libre fidelidad, se pertenecen hasta la muerte y se abren a la comunicación de la vida, consagrados por el sacramento que les confiere la gracia para constituirse en iglesia doméstica y en fermento de vida nueva para la sociedad. Otras formas de unión contradicen radicalmente ese ideal, pero *algunas lo realizan al menos de modo parcial y análogo*. Los Padres sinodales expresaron que la Iglesia no deja de valorar los elementos constructivos en aquellas situaciones que todavía no corresponden o ya no corresponden a su enseñanza sobre el matrimonio (*Relatio Synodi* 2014, 41. 43; *Relación final* 2015, 70).

Integrando las perspectivas de este apartado, se puede afirmar que el *decir* del papa Francisco en AL (y en otros documentos) tiene una gran novedad. Ha habido quienes han comparado esta innovación con la variación lingüística que acaeció en el hablar y en el escribir en Italia en el paso del s. XIII al s. XIV: hay en el papa Francisco como hubo en esa época italiana un *dolce stil novo*⁷⁵.

4.2. Superación del planteamiento “iusnaturalista”

No he visto el empleo del paradigma iusnaturalista en la consideración que hace AL acerca del matrimonio y de la familia. He señalado que tal consideración se hizo patente en las encíclicas *Arcanum divinae sapientiae* (1880) y *Casti connubii*

⁷⁵ Cf. M. GRONCHI - E. REPOLE, *Il “dolce stil novo” di papa Francesco*, Padua 2015.

(1930), las cuales se basan en unas razones y ofrecen unas soluciones que resultan cuanto menos “anacrónicas” desde el punto de vista de la razón (y de la fe)⁷⁶.

El texto pontificio alude una sola vez a la ley natural (cf. AL 305), dentro de una cita tomada de la Comisión Teológica Internacional (*A la búsqueda de una ética universal*, n. 59) del año 2009, para referirse a ella “no como un conjunto pre establecido de reglas que se impondrían *a priori* al sujeto moral” sino como “una fuente de inspiración objetiva para un camino, eminentemente personal, de toma de decisión”⁷⁷.

En lugar de la apelación a una ley natural, de carácter abstracto e inmutable, AL acude a los saberes sobre el matrimonio y la familia. Sabemos que son muchos esos saberes: van desde la antropología cultural hasta la reflexión filosófica, pasando por la psicología, la sociología, el derecho, la religión. El discurso de AL se mueve dentro de ese conjunto de saberes. Privilegia la perspectiva antropológica: la referencia a la *persona* y a la *dimensión social* de la condición humana.

La exhortación apostólica AL proyecta una visión antropológica del matrimonio y de la familia donde los condicionamientos sociales se hacen decisivamente operantes. En concreto, el texto pontificio es particularmente sensible a:

- Los condicionamientos culturales; de ahí la consideración tanto de la situación cultural actual de la familia como de las formas de familia pertenecientes a culturas minoritarias.

⁷⁶ Cf. P. HÜNERMANN, “Una discussione lunga 100 anni”, en *Il Regno: attualità* 60 (2015) n. 1215, 553-560.

⁷⁷ R. DE ROUX, *Le Pape François, op. cit.*, 66.

- Los condicionamientos económicos; de ahí la mirada compasiva hacia las familias empobrecidas y en marginación social.

Esta peculiar mirada se advierte, de modo especial, en el capítulo II que es de carácter descriptivo. Pero, también tiene significación en otros momentos -tanto descriptivos como valorativos- del texto.

Al abandonar el paradigma iunaturalista para la comprensión del matrimonio y de la familia, AL también se distancia de una interpretación de la doctrina cristiana matrimonial y familiar en clave antimoderna, tal como se dio en las encíclicas *Arcanum divinae sapientiae* (1880) y *Casti connubii* (1930) (y en documentos magisteriales posteriores, por ejemplo: *Humanae vitae* [1968]). Sin embargo, esta afirmación no ha de llevarnos a dejar de reconocer en la exhortación apostólica del papa Francisco la defensa de valores que parecen ser contrarios a la modernidad tardía.

Con la reafirmación de la doctrina tradicional de la Iglesia en materia de moral sexual y matrimonial, se puede pensar que hay una continuidad del viejo enfrentamiento entre la Iglesia y la modernidad. Pero el tono ha cambiado. A pesar de una crítica firme a nuestra modernidad y a su ‘cultura individualista exacerbada, cultura de la posesión y del disfrute’ (AL, 33), el papa Bergoglio reconoce los progresos de nuestra época por lo que refiere ‘al reparto equitativo de cargas, de responsabilidades y de tareas’ (n. 32), y aprecia el progreso en materia de emancipación de la mujer, deplorando al mismo tiempo ‘formas de feminismo que no pueden ser tenidas como adecuadas’ (n. 54). Por lo demás, no se trata de condenar sinapelación a un “mundo decadente” sino de proponer determinados valores e ideales sobre el amor y el

matrimonio, sin pretender imponerlos a los no católicos a base de leyes sociales con el fin de “restaurar todo en Cristo”⁷⁸.

4.3. Aceptación y consolidación de orientaciones ya propuestas (y justificadas) en la teología (progresista) precedente

La exhortación apostólica AL se mueve en un ambiente teológico renovado a partir de los planteamientos progresistas surgidos en torno al concilio Vaticano II (*antes, en, y después* de este acontecimiento eclesial). Por tratarse de aspectos suficientemente asumidos en la reflexión teológica y en la práctica pastoral, me limito a señalarlos sin ofrecer largos comentarios, ni justificativos ni explicativos.

- El énfasis en el valor de la persona y en la realidad de la pareja es una tonalidad constante de AL. El *personalismo* y el *nosotros conyugal (la pareja)* constituyen el punto de partida teórico y el objetivo de llegada a conseguir, presentes a lo largo y ancho del texto. No se trata de un personalismo ni de un nosotros conyugal *cerrados* sobre la persona o sobre la pareja aislada. Es, por el contrario, un personalismo y una conyugalidad en comunicación con todo el conjunto de la sociedad.

Así, pues, la exhortación AL realiza dos aspiraciones nacidas al soaire de las corrientes personalistas del s. XX y formuladas por la teología del matrimonio y de la familia en el contexto de la renovación del concilio Vaticano II⁷⁹. El paso

⁷⁸ *Ibid.*, 64.

⁷⁹ Sobre la orientación personalista, cf. J. M^a. LAHIDALGA, “El giro antropológico aplicado al Matrimonio: primacía de la pareja”, en *Lumen* 48 (1999) 477-506. Sobre la orientación del “nosotros conyugal”: J. S. BOTERO, Hacia una conciencia del “nosotros conyugal”: intuiciones recientes y sugerencias para el futuro, en *Moralia* 14 (1992) 177-194; Id., “Conciencia de pareja, hacia una recuperación de un proyecto inicial”, en *Studia Moralía* 37 (1999) 95-125; A. SARMIENTO, “El «nosotros» del matrimonio: una lectura personalista del matrimonio como «comunidad de vida y amor», en *Scripta Theologica* 31 (1999) 71-102.

de una visión contractual del matrimonio a una comprensión en clave de realidad interpersonal fue una de las adquisiciones de la teología matrimonial en la segunda mitad del s. XX. Esa orientación queda consolidada en AL.

- *El amor como centro.* La constitución pastoral *Gaudium et spes* del Vaticano II definió el matrimonio como una “íntima comunidad de vida y amor”, una “alianza entre los cónyuges” (n. 48). Según hemos anotado más arriba, esta ha sido una de las claves de la renovación de la teología y de la pastoral en relación con el matrimonio. Pues bien, el texto de AL se sitúa explícitamente en esa orientación, y hasta podríamos decir que le da una profundidad y una amplitud mayores. No en vano en el título latino de la exhortación el amor aparece como el contenido (*amoris*) de la alegría (*laetitia*) y explícitamente se afirma que el tema del texto es “*sobre el amor en la familia*”.

Pero donde se pone más de manifiesto la centralidad del amor en la comprensión que sobre el matrimonio y la familia proyecta la exhortación es en el capítulo IV, el conjunto más original del texto pontificio que estamos comentando. Este se apoya en una selecta bibliografía en que “son” todos lo que están (Tomás de Aquino, A. Sertillanges, G. Marcel, J. Pieper, E. Fromm) aunque no “están” todos los que son (podrían “estar”, entre otros ausentes, J. Ortega y Gasset, J. Marías). En el hermoso desarrollo del capítulo IV,

el amor deja de ser un ideal genérico para adquirir una fisonomía clara y reconocible, que conserva su fuerza de atracción sin excluir por ello la presencia inevitable de límites e imperfecciones. La primera sección de este capítulo es una interesante *lectio* del texto de 1 Cor 13, que enumera las actitudes o virtudes a través de las cuales se concreta en la vida cotidiana el amor verdadero (AL 90-119). A continuación, este concepto del amor declinado en sus rasgos esenciales,

ilumina las características específicas del amor conyugal. Primero se señala el arraigo del amor en el *humus* de la vida afectiva, a la cual ordena, y de la cual a su vez recibe su energía y vitalidad (AL 143-149). En segundo lugar, el texto introduce con naturalidad la dimensión erótica del amor entre los esposos, la función fundamental del gozo sexual en la vida matrimonial, una gran deuda de la enseñanza de la Iglesia, que aun luego del Concilio lucha por superar los resabios rigoristas del pasado (AL, 150-152). De este modo, a lo largo de todo este capítulo IV, AL exhibe con toda naturalidad uno de los rasgos propios de una moral centrada en la felicidad y la comunión: su carácter de ética de la virtud, que incorpora realmente el conjunto de la vida afectiva en la realización del bien⁸⁰.

- La normalización lingüística, semántica y valorativa de la *sexualidad* en el conjunto del matrimonio y de la familia es otro de los aspectos asumidos y profundizados por AL. Acabamos de recordar que la integración de la sexualidad en la comprensión del matrimonio ha sufrido dificultades a lo largo de la historia del cristianismo⁸¹. Frente a ello, es un dato positivo que el texto del papa Francisco haya sabido incorporar esta dimensión en la vida amorosa del matrimonio. Para verificarlo y para valorarlo, remitimos a un estudio específico sobre el tema⁸². Pero no sin dejar de subrayar algunos aspectos concretos que, a mi ver, descuellan en el texto pontificio:

⁸⁰ G. IRRAZÁBAL, *Amoris laetitia*, op. cit., 38-39.

⁸¹ Cf. S. H. PFÜRTNER, *Kirche und Sexualität*, Hamburgo 1972; J. M. POHIER, "Les chrétiens devant les problèmes posés par la sexualité... aux chrétiens", en *Le Supplément* 111 (1974) 480-511; F. SILVESTRINI, *La Chiesa e il sesso*, Milán 1976; D. LISS, "Der Christ und die Sexualität", en *Diakonia* 12 (1981) 345-350; F. J. ELIZARI, *Reconciliación del cristiano con la sexualidad*, Madrid 1982; U. RAMKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburgo 1989.

⁸² Cf. J. MOYA, "La ética de la sexualidad positiva en *Amoris laetitia*", en *Moralia* 39 (2016) 339-362.

1) El tratamiento de la sexualidad aparece en el capítulo IV, lo cual indica que la sexualidad cobra sentido *en el amor* y que el amor se convierte en realidad *a través de la sexualidad*.

2) El papa Francisco, apoyándose en la declaración *Gravissimum educationis* (n. 1) del concilio Vaticano II, da un “Sí a la educación sexual” (AL 280-286), tema que aparece en el valioso y novedoso capítulo dedicado a la educación dentro de la familia⁸³.

3) La valoración positiva de la condición sexuada del amor es taxativa en las palabras del papa: “Dios mismo creó la sexualidad, que es un regalo maravilloso para sus criaturas” (AL 150). “De ninguna manera podemos entender la dimensión erótica del amor como un mal permitido o como un peso a tolerar por el bien de la familia, sino como don de Dios que embellece el encuentro de los esposos” (AL 152). Para el conocedor de la historia de la moral matrimonial eclesiástica, estas afirmaciones expresan una postura radicalmente contraria a la sostenida durante mucho tiempo por la moral católica. En apreciación de W. Kasper, “se puede afirmar, *cum grano salis*, que AL toma distancias frente a una visión agustiniana, prevalentemente negativa, de la sexualidad y se acerca a la visión tomista, afirmativa hacia todo lo creado”⁸⁴.

4) Es de destacar la abundancia de matices o de formas con que es presentado el amor sexuado en el matrimonio y en la familia. Ese amor madura y se expresa en un largo recorrido mediante “las diversas expresiones del amor, el cuidado mutuo,

⁸³ Sobre el tema de la educación en AL (capítulo VII, con insistencia en la “formación ética”: nn. 263-267), ver una excelente exposición en C. BARBA, “Claves educativas en *Amoris laetitia*”, en *Moralia* 40 (2017) 97-134. Además: D. FARES, “Educare i figli secondo *Amoris laetitia*: la pedagogia di Papa Francesco”, en *La Civiltà Cattolica* 167 (2016) II, 356-368.

⁸⁴ W. KASPER, “*Amoris laetitia*: Bruch oder Aufbruch?”, *op. cit.*, 725.

la ternura respetuosa, la comunicación rica de sentido. Porque todo eso prepara para un don de sí íntegro y generoso que se expresará, luego de un compromiso público, en la entrega de los cuerpos. La unión sexual en el matrimonio aparecerá así como signo de un compromiso totalizante, enriquecido por todo el camino previo” (AL 284).

4.4. Limitación de la “hegemonía canónica”

Al poner el énfasis en el matrimonio en cuanto alianza de amor, AL toma distancias frente a la consideración preferentemente jurídica del matrimonio. Desde el s. XI la visión eclesiástica del matrimonio fue inclinándose hacia la concepción jurídica, tributaria del derecho romano. El matrimonio fue definido, en primer término, como un contrato por el que los contrayentes intercambian derechos y obligaciones, principalmente sobre sus respectivos cuerpos.

En la Edad Media el derecho matrimonial en los países de Europa fue absorbido por el derecho de la Iglesia. Esa teoría y esa praxis fueron reafirmadas por el concilio de Trento. Sin embargo, los Estados modernos secularizados fueron tomando conciencia de que la regulación jurídica del matrimonio y de la familia les correspondía a ellos. Muy a su pesar, a la Iglesia no le ha quedado más remedio que contar con los hechos consumados.

Pero, como resultado de esa larga trayectoria jurídica acerca del matrimonio, a la Iglesia le ha quedado una querencia jurídica sobre esta realidad. Ahora aplica esa competencia jurídica al matrimonio de los católicos. En los textos oficiales de la Iglesia católica es llamativa la inflación jurídica con respecto al matrimonio.

En AL no se contiene ni una valoración histórica ni una afirmación presente ni una prospectiva de futuro en relación con

la dimensión jurídica del matrimonio entre católicos. Pero, su punto de partida para hablar del matrimonio ya no es el derecho canónico; más aún, el silencio a este respecto es clamoroso. ¿Hay aquí una indicación de cambio de paradigma?

Desde hace años, me vengo uniendo al parecer de bastantes teólogos que desearían la desaparición de la hegemonía canónica en la consideración eclesial y en la práctica eclesiástica con relación al matrimonio entre cristianos. Sin pedir la total desaparición de la normativa canónica en este terreno, sí me parece deseable su disminución⁸⁵.

En todo caso, AL se ha colocado fuera de la en otro tiempo avasalladora hegemonía del derecho canónico matrimonial. Su horizonte es, por una parte, la realidad antropológica del matrimonio y de la familia, en sus condicionamientos actuales; y, por otra, la mística cristiana que brota del Evangelio y que se traduce en comprensión, en ayuda y en acrecentamiento del ideal del amor.

4.5. “Propuesta” de valores frente a la “imposición” de leyes

En correspondencia con el abandono de la hegemonía canónica sobre la realidad del matrimonio entre cristianos, se halla el distanciamiento del deseo de *imponer* orientaciones normativas sobre el matrimonio en general, de cristianos y de no cristianos. Esta opción de AL es una consecuencia de haber tomado en serio la autonomía de las realidades humanas (cf. GS 36) así como de darse cuenta de la época secularizada en que vivimos.

⁸⁵ Ver unas referencias generales a este respecto, en V. ALBANESI, “Chiesa domestica: valorizzare il dato sacramentale rispetto a quello giuridico”, en *Il Regno: attualità* 60 (2015) n. 1192, 148-151.

El papa Francisco comienza por hacer una autocrítica del magisterio pontificio, cosa poco frecuente hasta el momento presente. Reconoce que “a veces nuestro modo de presentar las convicciones cristianas, y la forma de tratar a las personas han ayudado a provocar lo que hoy lamentamos, por lo cual nos corresponde una saludable reacción de autocrítica” (AL 36).

Desde esa actitud de autocrítica se imponen dos orientaciones generales:

- Por una parte, no dejar de proponer los valores que dan sentido a la realidad humana del matrimonio y de la familia: “Los cristianos no podemos renunciar a proponer el matrimonio con el fin de no contradecir la sensibilidad actual, para estar a la moda, o por sentimientos de inferioridad frente al descalabro moral y humano. Estaríamos privando al mundo de los valores que podemos y debemos aportar” (AL 35).

- Por otra, no pretender imponer, desde nuestras convicciones, normas para toda la sociedad: “Tampoco sirve pretender imponer normas por la fuerza de la autoridad” (AL 35).

El Evangelio no es para ser *impuesto* sino *propuesto*. “Nos cabe un esfuerzo más responsable y generoso, que consiste en presentar las razones y las motivaciones para optar por el matrimonio y la familia, de manera que las personas estén mejor dispuestas a responder a la gracia que Dios les ofrece” (AL 35).

La revalorización de la mística sacramental y la opción por la propuesta evangélica en lugar de imposición socio-jurídica frente a la precedente hegemonía de la normatividad jurídica, tanto canónica como civil, es el dato más decisivo para poder hablar de un cambio de paradigma eclesial en la realidad del matrimonio y de la familia. De esa variación fundamental

provienen las restantes innovaciones que son patentes en la exhortación apostólica AL: menos rigidez doctrinal y más apelación a la “situación concreta y a las posibilidades efectivas de las familias reales” (AL 36); menos defensa de las normas objetivas y más implementación del discernimiento personal (AL 296-300, 303) y del valor de la conciencia (AL 37); menos tendencia a la condena y a la exclusión y más ejercicio de la misericordia (AL 308) y de la inclusión (AL c. VIII).

Es difícil proponer un nombre para este nuevo paradigma de matrimonio y familia insinuado en la exhortación apostólica postsinodal AL. Si hubiera que hacerlo, nos inclinaríamos por este: paradigma *antropológico-sacramento* (en alusión a la estructura de los saberes en que se apoya) o paradigma del *amor comprometido en un mundo secular* (en alusión al contenido y a la finalidad).

Al inicio de la presente reflexión señalé dos innovaciones concretas que se derivan del cambio de paradigma eclesial insinuado en AL: los cambios de perspectiva en el discurso teológico-moral y la posibilidad de acceso a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía (comunión) de las personas bautizadas divorciadas vueltas a casar. Pero no hay espacio para su tratamiento en esta oportunidad; quedan como tarea pendiente para otra navegación.