

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2013 | XXIX | 2



ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LOPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

Redazione:

Prof. JOSÉ NORIEGA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: +39 06698 95 535 – Fax: +39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. +39 0577/42102 – FAX +39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le payement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 – Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Esteri)	60,00 €
	Un fascicolo	24,00 €	(Esteri)	41,00 €
	Annata arretrata	60,00 €	(Esteri)	90,00 €

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi: Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel.: +39 06698 95 698 – Fax: +39 06698 86 103

E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

© 2014 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.

ISBN 978-88-8272-926-4

SOMMARIO

Articoli	
G. L. MÜLLER, <i>Matrimonio e famiglia. Natura e grazia</i>	193
L. MELINA, <i>Changer, pour aller où? De l'autonomie à une éthique de communion</i>	211
L. SÁNCHEZ NAVARRO, <i>Marriage Revisited: Reading Matt 19:3-9 Contextually</i>	223
C. ÁLVAREZ ALONSO, <i>Matrimonio y Eucaristía, sacramentos nupciales. Notas sobre una analogía sacramental articulada en torno al lenguaje del cuerpo</i>	249
J. LARRÙ, <i>La fidelidad y la verdad del amor</i>	273
I. SERRADA SOTIL, <i>La narratividad en la educación al amor: consideraciones sobre el tiempo del noviazgo</i>	293
S. SALUCCI, <i>Il Sacramento della Nuova Alleanza. Il pensiero maturo di San Tommaso d'Aquino sul Matrimonio</i>	323
Vita dell'Istituto	345
Indice Annata 2013	375

NOMINE

Il 30 aprile 2013

il Santo Padre Papa FRANCESCO ha nominato

Consulatore della Congregazione per la Dottrina della Fede

il prof. JOSÉ GRANADOS

già Vice Preside e docente presso l'Istituto.

ALTRE NOMINE

Il 29 settembre 2012
il Santo Padre BENEDETTO XVI ha nominato

Vescovo di Reggio Emilia-Guastalla (Italia)

il Rev.do Mons. MASSIMO CAMISASCA

Licenziato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia, docente dal 1990 al 1995 e Vice Preside dal 1994 al 1996 presso l'Istituto.

Il 4 dicembre 2012
il Santo Padre BENEDETTO XVI ha nominato

Vescovo Ausiliare dell'Arcidiocesi di La Plata (Argentina)

il Padre ALBERTO GERMÁN BOCHATEY, O.S.A.

che ha conseguito il Master in Bioetica presso l'Istituto.

Il 18 maggio 2013
il Santo Padre Papa FRANCESCO ha nominato

Vescovo di Tortosa (Spagna)

S.E. Mons. ENRIQUE BENAVENT VIDAL

già docente della Sezione spagnola dell'Istituto.

ARTICOLI

Matrimonio e famiglia. Natura e grazia

S. E. MONS. GERHARD L. MÜLLER*

1. L'ONTOLOGIA DEL SIMBOLO

L'idea sacramentale soffre ai nostri giorni di una crisi diffusa. Tale crisi è l'espressione della profonda incapacità dell'uomo moderno di concepire simbolicamente tutta la realtà della vita. Tale crisi è condizionata anche da un'immagine meccanicistica del mondo, che considera la materia unicamente dal punto di vista della quantità e le singole cose dal punto di vista delle loro funzioni. Di conseguenza l'uomo non riesce più a vedere il mondo materiale e le singole cose come mezzi, che lo aiutano a realizzare il suo riferimento all'orizzonte universale dell'essere e al fondamento di tutto l'essere. Se un simbolo materialmente strutturato non può più essere visto come mezzo e forma espressiva di una realtà trascendente, allora i sacramenti diventano impensabili. La teologia dei sacramenti dipende anche da una chiarificazione filosofico/ontologica del simbolo, perché con tale riflessione ontologica si ottiene la fondazione più universale e profonda del simbolo, fondazione su cui tutti gli altri approcci e aspetti del simbolo poi costruiscono.

I simboli non sono un sistema di segnali arbitrariamente costruito e avulso dalla restante realtà. La realtà va piuttosto concepita come simbolica nella sua struttura più universale: l'essere, come attualità universale

* Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il testo corrisponde alla prolusione che ha offerto presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II in occasione del *Dies Accademicus*, 29 ottobre 2013.

del singolo ente, si esprime in questo; l'ente è auto-espressione dell'essere, che non esiste di per sé indipendentemente dall'ente. L'ente, quale auto-espressione dell'essere, rimanda aldilà di sé. L'ente rappresenta il tutto solo nel "frammento", secondo la misura della sua essenza, che limita l'attualità universale dell'essere. Nella sua esistenza, il mondo può perciò essere il simbolo in cui si manifestano "la potenza eterna e la divinità di Dio", il simbolo in cui queste "si rendono visibili all'intelligenza mediante le opere da lui fatte" (*Rm* 1,20; *At* 17,24; *Sap* 13,1-9; *Sir* 17,8ss). Il simbolismo entitativo dell'ente riguarda quindi l'ente "in quanto tale": l'ente è simbolico in quanto si rappresenta ed esprime in determinate qualità, atti – in qualcos'altro, ad esempio lo spirituale nel materiale, l'anima nel corpo, anzi come corpo.

2. IL CORPO UMANO, SIMBOLO ORIGINARIO

L'uomo, come ogni altro ente, è chiamato da Dio all'esistenza, ma ciò non esclude che egli possenga, in virtù della sua natura spirituale, una causalità veramente propria e datagli come sua specifica (*causa formalis*), che lo mette in grado di auto-attuarsi personalmente e quindi di esprimersi nelle condizioni naturali della sua natura spirituale/corporea nella storia, nella società, con dinamismo escatologico. La sua natura spirituale/corporea diventa il fondamento dinamico della sua possibilità di mediare attualmente sé a se stesso nel suo essere presso di sé e nel suo essere personalmente presso altri. Questo evento è l'uomo. Egli non è in primo luogo un puro spirito in se stesso, che poi in un secondo momento media sé a se stesso e si muove verso altri uomini. L'auto-espressione della materia e nella comunicazione interpersonale rappresenta il fattore costitutivo essenziale del suo spirito personale e della sua libertà.

Un altro termine per indicare questa auto-espressione è quello di corpo. Il corpo è il simbolo reale dell'anima. Il corpo non è altro che l'attualità dell'anima stessa nella sua espressione nella materia prima, cioè nella pura possibilità mediante cui essa s'invera e realizza. La corporeità non si frappone perciò fra due anime che vogliono incontrarsi per dividerle, bensì rende possibile, sorregge e condiziona il loro incontro personale.

Neppure il rapporto personale diretto dell'uomo con Dio si verifica al di là delle condizioni concrete dell'esistenza umana, bensì in esse (un rapporto personale diretto con Dio in una sfera puramente spirituale e al di là della natura creata è impossibile all'uomo. Soltanto Dio stesso è in rapporto puro e diretto con Dio). Se il Verbo di Dio diventa uomo, gli uomini possono entrare, mediante l'incontro personale con l'uomo Gesù e mediante la comunicazione con la comunità dei discepoli, in un rapporto personale diretto con Dio, che ha come suo momento inseparabile (fondato sulla teologia della creazione e ratificato dalla teologia dell'incarnazione) questa struttura mediata.

Della definizione dell'uomo fa parte il suo riferimento al tempo e allo spazio. Tale riferimento appartiene in modo specifico alla sua auto-espressione materiale/corporea, appena illustrata. Esso connota più precisamente la sua auto-attuazione simbolica nell'orizzonte della storia e della società. L'uomo può perciò essere raggiunto ed essere determinato da un'azione passata o futura di Dio storicamente e socio-comunitariamente mediata, può partecipare a tale evento, e precisamente mediante simboli corrispondenti. Ciò presuppone nello stesso tempo che tale azione di Dio si verifichi in un mediatore umano, altrimenti questa comunicazione e mediazione universale dell'azione unica e irripetibile non avverrebbe in forma simbolica.

Perciò, l'uomo Gesù Cristo, il mediatore del Regno di Dio, può far partecipare gli uomini mediante simboli alla sua azione salvifica storica: e precisamente mediante la memoria reale di questa azione compiuta nel passato e mediante l'atto simbolico, che rappresenta e anticipa la promessa futura, vale a dire la realizzazione escatologica piena della salvezza operata mediante l'azione storica passata.

3. LA PLURALITÀ DEI SIMBOLI NELLA VITA DELL'UOMO

La propria biografia non rimane mai estranea all'uomo. Essa è l'auto-espressione temporalmente strutturata, mediante cui egli raggiunge la sua attualità personale completa. In tale biografia esistono eventi significativi, che diventano simboli chiave e punti di svolta dell'esistenza umana.

Il concepimento e la nascita sono, al di là della positività dell'evento, anche simboli dell'inizio di uno spirito finito nel mondo e posseggono

perciò una dimensione simbolica naturale, che rimanda al principio assoluto dell'uomo in Dio (cfr. il Battesimo). La crescita dell'uomo è il simbolo naturale della struttura temporale, della storicità e del cammino dell'uomo verso il suo compimento. Per questo motivo la rappresentazione simbolica della crescita e della maturazione può divenire un'espressione simbolica del fatto che il cristiano percorre il cammino della propria vita nella virtù dello Spirito Santo di Dio che lo rafforza (cfr. la Confermazione). L'assunzione di cibo da parte dell'uomo è il simbolo fondamentale del costante sostentamento della sua vita. La necessaria assunzione di cibo per il mantenimento della vita fa degli alimenti il simbolo dell'energia vitale, del rapporto costitutivo dell'uomo con la materia. Perciò ogni pasto contiene già in sé il simbolismo naturale, che indica come ogni uomo riceva in un senso assoluto la propria vita da Dio, autore della vita (cfr. l'Eucaristia).

Il simbolo originario del corpo si dispiega perciò, a motivo della sua costituzione storica e sociale, in determinate concretizzazioni, che possono a loro volta divenire punti nodali simbolici della comunicazione dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo. Solo perché l'attuazione dell'esistenza umana è simbolica, Dio può farne il mezzo di una comunicazione interpersonale. La liturgia cristiana e i sacramenti non sono espressione di un'iniziativa presa dall'uomo per ottenere qualcosa da Dio e riconciliarlo. Il culto cristiano presuppone la riconciliazione degli uomini con Dio effettuata già da Dio stesso (cfr. *2Cor* 5,20) ed è la celebrazione simbolica della comunione con lui concessa nella nuova alleanza. In esso si verifica la partecipazione al dono di sé fatto da Gesù al Padre e alla comunione con lui nello Spirito Santo (cfr. *Gal* 4,4-6; *1Cor* 10,16ss. 11,24ss).

4. IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Dei “sette sacramenti della nuova alleanza” (*DS* 1800; 1891) fa parte anche il matrimonio cristiano. Per “matrimonio cristiano” si intende una comunione di vita tra un uomo battezzato e una donna battezzata, comunione integrale, esclusiva e personale liberamente costituita, che riflette l'alleanza di Cristo con la sua Chiesa e mediante cui il matrimonio diventa un segno efficace della comunicazione della grazia santificante.

La *teologia dogmatica* considera il matrimonio cristiano sotto l'aspetto formale della sacramentalità e delle sue qualità essenziali che ne derivano, quali l'indissolubilità, la monogamia e la fecondità, collegata con la disponibilità a educare i figli e a essere per loro i primi testimoni della fede. La *teologia morale* si occupa del matrimonio anzitutto sotto il punto di vista di un'antropologia della sessualità e della paternità responsabile. La *canonistica* lo prende in considerazione sotto i punti di vista della sua legittima costituzione, degli impedimenti matrimoniali ecc., mentre la teologia pastorale lo studia sotto l'aspetto della sua promozione, affinché riesca bene, e del modo di trattare i divorziati e i divorziati risposati. Ma il matrimonio è anche tema del *diritto civile* e delle *scienze umane e sociali*.

Nella *Bolla di unione degli Armeni* del Concilio di Firenze (1439), il sacramento del matrimonio è descritto, con le categorie della teologia patristica e scolastica dei sacramenti, come “segno dell'unione di Cristo e della Chiesa” secondo *Ef 5,32* (cfr. *DS 1327*). Poiché, a differenza di tutti gli altri sacramenti, la categoria del ministro umano del sacramento non è facilmente applicabile al matrimonio (gli stessi sposi o il sacerdote che assiste?), il Concilio parla semplicemente della causa efficace che produce il segno sacramentale e che consiste nel *sì* (il consenso) che sposo e sposa si scambiano. Il matrimonio racchiude, nella sua intima realtà soprannaturale, tre beni: 1) il bene di accogliere i figli e di educarli a conoscere Dio e al suo culto (*bonum prolis*); 2) il bene della reciproca fedeltà personale, esclusiva e vita natural durante (*bonum fidei*); 3) il bene dell'indissolubilità e dell'indistruttibilità del vincolo matrimoniale, che ha un fondamento permanente nell'unione inseparabile tra Cristo e la Chiesa sacramentalmente rappresentata dal matrimonio (*bonum sacramenti*). Anche se è possibile un'abolizione limitata o illimitata della comunione fisica e di vita (“separazione di mensa e di letto”), “non è lecito però contrarre un altro matrimonio, poiché il vincolo del matrimonio legittimamente contratto è perpetuo” (*DS 1327*). Il vincolo matrimoniale indissolubile durante la vita dei due coniugi corrisponde in qualche modo al carattere (*res et sacramentum*) impresso nel battesimo, nella confermazione e nel sacramento dell'ordine.

La teologia odierna inquadra il matrimonio in un contesto ecclesio-logico. Alla luce di una più ampia antropologia personale e comunicativa, il Concilio Vaticano II lo descrive come uno degli atti sacramentali

essenziali della Chiesa: “I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio..., significano e partecipano il mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr. *Ef* 5,32) e si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale; accettando ed educando la prole essi hanno così, nel loro stato di vita e nella loro funzione, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio (cfr. *1Cor* 7,7). Da questa missione, infatti, procede la famiglia, nella quale nascono i nuovi cittadini della società umana, i quali per la grazia dello Spirito Santo diventano col battesimo figli di Dio e perpetuano attraverso i secoli il suo popolo. In questa che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede e secondare la vocazione propria di ognuno, quella sacra in modo speciale” (*LG* 11).

5. LA TESTIMONIANZA BIBLICA SUL MATRIMONIO

Dobbiamo però ora approfondire da vicino, alla radice, la testimonianza biblica sul matrimonio. Nei racconti *veterotestamentari* della creazione gli Autori si spingono aldilà della prassi matrimoniale concreta del loro tempo e si rifanno alla volontà originaria del creatore e all'ordinamento della creazione non ancora turbato dal peccato: essi mettono fondamentalmente in discussione o relativizzano il rapporto tra l'uomo e la donna concepito in modo patriarcale e secondo il diritto consuetudinario, la poligamia, la possibilità di divorziare in linea di principio, la possibilità di ripudiare il partner, la formulazione di particolari impedimenti matrimoniali.

Il racconto *jahvistico* della creazione mette in risalto il rapporto personale e paritario tra l'uomo e la donna. Solo la donna derivata e tratta da Adamo può essere una compagna a lui rispondente e rappresentare così la sua interlocutrice personale in seno a un reciproco “aiuto” (*Gen* 2,18: questo passo non parla della serva personale, ma del rapporto inter-soggettivo della persona quale principio del suo perfezionamento). L'uomo, che riconosce nella donna la comune natura umana e la parità personale (“carne della mia carne”), abbandona la famiglia di origine e si lega alla sua donna in modo tale da formare con essa “una sola carne”, cioè una comunione di vita, di amore e di corpo (*Gen* 2,24).

Il racconto *sacerdotale* della creazione afferma che la creatura umana, maschio o femmina che sia, è creata a immagine e somiglianza di Dio. Il rapporto intra-creaturale tra l'uomo e la donna nel matrimonio è perciò un segno del rapporto di ogni creatura umana con Dio. All'uomo e alla donna e alla loro comunione personale sono affidati i doni e i compiti della fecondità, della presa di possesso della terra e della responsabilità nei confronti del mondo. Tale loro comunione sta sotto la benedizione e la parola della promessa di Dio (cfr. *Gen* 1,27ss).

Dagli ultimi scritti dell'Antico Testamento risulta che la benedizione di Dio sull'amore personale tra l'uomo e la donna si riflette nella gratitudine dell'uomo verso Dio per il dono del matrimonio e in una vita coniugale che cerca di glorificare Dio (cfr. *Tb* 8,4-9). Nello stato originario il matrimonio non fu fondato come un semplice ordinamento naturale. Come abbiamo già accennato, esso era, quale realtà creaturale, un'allusione simbolica all'origine dell'uomo da Dio e nello stesso tempo un mezzo in cui Dio comunicava la benedizione alla sua creazione. Come comunità umana di vita esso rappresentava simbolicamente la comunione di vita divino-umana, vale a dire l'unità originaria tra natura e grazia, tra creazione e alleanza. Con la perdita della comunione originaria con Dio anche il matrimonio cade sotto la maledizione e il peso della perdita della grazia, come illustrano le "parole di maledizione" pronunciate sull'uomo e sulla donna (cfr. *Gen* 2,25-3,24).

Nel Nuovo Testamento anche il matrimonio è inserito nel processo storico-salvifico della redenzione dell'uomo e del ristabilimento dell'unità originaria tra alleanza e creazione, tra grazia e natura. Nella luce dell'evento di Cristo si delinea di nuovo la destinazione originaria del matrimonio. Esso è intimamente segnato dalla nuova alleanza di Dio con il suo popolo: non a caso già l'alleanza di Dio con Israele era stata simbolicamente rappresentata come amore tra uno sposo e una sposa (cfr. *Mt* 2,14; *Pro* 2,17), e la mancanza di fede e la rottura dell'alleanza da parte del popolo erano state bollate come un adulterio (cfr. *Es* 20,14; *Os* 1,2). La Chiesa ha la sua origine come popolo della nuova alleanza nell'auto-dedizione piena di amore di Cristo in croce; Cristo è il suo sposo. Perciò l'amore tra l'uomo e la donna, attraverso cui il matrimonio esiste, ha la sua origine in questa auto-dedizione di Gesù per la sua Chiesa, la rappresenta ed è riempito intimamente da essa (cfr. *Ef* 5,21.33; *2Cor* 11,2;

Ap 19,7): la Chiesa è la sposa che si prepara alle nozze con l'Agnello, con Cristo autore e mediatore della nuova alleanza. Perciò anche l'Autore della lettera agli Efesini vede infine la comunione di vita tra l'uomo e la donna fondata nella reciproca relazione dell'agape dell'uomo per la donna e dell'obbedienza (da non scambiare per sottomissione) della donna verso l'uomo e può chiamare tale comunione di vita un mistero profondo (*mysterion/sacramentum magnum*), che egli pone in riferimento a Cristo e alla Chiesa (cfr. *Ef* 5,32).

Il Gesù *pre-pasquale* pone il matrimonio nel contesto della sua proclamazione del Regno di Dio. Egli supera così la casuistica matrimoniale e le regolazioni pragmatiche del divorzio rifacendosi all'ordinamento originario della creazione, in cui è manifesta la volontà salvifica di Dio. Tali regolazioni, secondo le quali l'uomo poteva abbandonare e ripudiare la moglie, erano solo concessioni fatte alla "durezza di cuore", che Mosè e i legislatori dell'antica alleanza avevano soltanto tollerato, ma non approvato. Però "al principio della creazione" non era così. L'uomo e la donna diventano definitivamente una cosa sola, non sono più due: "Dunque, ciò che Dio ha unito, l'uomo non lo separi" (*Mt* 10,6-9; cfr. *Mt* 19,1-9).

Gesù non concepisce perciò affatto il matrimonio come un'istituzione neutrale sotto il profilo della salvezza, come un campo secondario di pratica della morale cristiana. Il matrimonio è la forma originaria dell'incontro con Dio e con la sua volontà salvifica, per cui Gesù può fare del matrimonio indissolubile e della comunione personale di vita il segno dell'avvento del Regno di Dio, del Regno di Dio divenuto reale ed efficace. Qui ha la sua base l'etica del matrimonio.

L'uomo che ripudia e abbandona la moglie, o la moglie che ripudia e abbandona il marito, "commettono adulterio" e violano così la "nuova alleanza" (cfr. *Mt* 10,11; *Lc* 16,18; *1Cor* 7,10). Tale intenzione di Gesù non è abolita dalle "clausole" secondarie relative all'"impudicizia" (cfr. *Mt* 5,32; 19,9), secondo le quali in caso di adulterio è possibile la separazione, così come non è vanificata dal "privilegio paolino" di *1Cor* 7,15ss, secondo il quale un coniuge divenuto cristiano può separarsi dal coniuge rimasto pagano, qualora questi non intenda convivere in pace con lui. Fino a che punto un secondo matrimonio del coniuge credente sia possibile è una questione cui Paolo non dà una risposta precisa. Con

le sue sole forze morali e con la sua sola disposizione psicologica personale l'uomo non è in grado di far fronte all'esigenza dell'indissolubilità del matrimonio quale segno della nuova ed eterna alleanza. Solo se egli accoglie la chiamata alla conversione, alla fede e alla sequela di Cristo (cfr. *Mc* 1,15) e "vive in forza dello Spirito" (*Gal* 5,25) riesce a realizzare personalmente l'intima realtà del matrimonio quale segno della comunione e dell'alleanza di Cristo con la Chiesa. La comunione spirituale e corporea tra l'uomo e la donna deve essere santa e servire alla santificazione mediante lo Spirito Santo di Dio (cfr. *1Ts* 4,3-8).

Ma per quanto il matrimonio si collochi anche nel contesto del Regno di Dio, va pure tenuto presente che esso, quale forma umana di vita, appartiene anche al tempo provvisorio di questo mondo e che nella sua forma attuale non esisterà più nel mondo futuro (cfr. *Mc* 12,25). Per questo, dopo la morte del coniuge, il coniuge superstite può risposarsi. La chiamata personale al servizio dell'avvento del Regno di Dio e la richiesta da parte di Gesù (cfr. *1Cor* 7,7) possono far sì che, come nel caso di Gesù, il matrimonio non diventi più la prospettiva della propria vita e che uno segua "la chiamata di Dio" (*1Cor* 7,17; *Lc* 14,20) e, con l'aiuto del dono soprannaturale (carisma) della vita celibe, si dedichi totalmente alla "causa del Signore" (*1Cor* 7,32).

Ogni singolo uomo e ogni cristiano può, secondo Paolo, scegliere la forma naturale e rilevante sotto il profilo salvifico del matrimonio e scegliersi personalmente il partner (cfr. *1Cor* 7,7.28.38.40; *Mt* 19,12). Ma una volta che un uomo e una donna si sono sposati, egli afferma: "Agli sposati ordino non io, ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito, e qualora si separi, rimanga senza sposarsi, o si riconcili con il marito, e che il marito non ripudi la moglie" (*1Cor* 7,10ss). I matrimoni tra i cristiani, tra i santificati in Cristo Gesù (cfr. *1Cor* 1,2), sono conclusi e vissuti "nel Signore" (*1Cor* 7,39; 11,11). Pure lui testimonia così una dimensione teologica soprannaturale del matrimonio cristologicamente fondata. Contro ogni disprezzo da parte di eretici gnostici, che vorrebbero proibire il matrimonio (cfr. *1Tim* 4,3), viene sottolineato che il matrimonio partecipa della bontà di tutto il creato. Un matrimonio vissuto nella reciproca fedeltà corrisponde alla volontà di Dio e "va tenuto in onore" (*Eb* 13,4).

Anche se le cosiddette “tavole domestiche” lasciano trasparire un certo rapporto di subordinazione delle mogli (cfr. *Col* 3,18; *Ef* 5,22-33; *1Pt* 3,1-7), non per questo si può concludere che tali testi abbiano l'intenzione di sanzionare religiosamente determinate condizioni sociali. Essi parlano piuttosto della reciproca sottomissione “nel timore di Cristo” (*Ef* 5,21), che con il suo amore e la sua obbedienza è il modello della comunione di vita di Dio con il suo popolo. Un comportamento disinteressato può guadagnare mariti non credenti alla parola del Vangelo; la “condotta pura e ispirata al senso di Dio” delle loro mogli può indurli, anche senza bisogno di parole, a credere (*1Pt* 3,2; cfr. *1Cor* 7,14).

6. LA TEOLOGIA DELL'ALLEANZA E IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Nella dogmatica più recente una teologia completa del matrimonio attende ancora di essere messa adeguatamente a fuoco. Il Concilio Vaticano II, ricorrendo alla moderna antropologia, ha proposto una concezione più personalistica del matrimonio. Ciò ha portato tra l'altro ad abbandonare la dottrina della “gerarchia dei fini del matrimonio” nella forma in cui essa era precedentemente proposta e a tentare di stabilire un rapporto integrale tra l'amore personale, la disponibilità alla procreazione e la responsabilità nei confronti del figlio. Il Concilio è consapevole delle condizioni fattesi più difficili per una buona riuscita del matrimonio e della vita familiare nella società moderna, caratterizzata dalla dissoluzione dei vincoli, dalla concezione della sessualità come mezzo di piacere al di fuori di una relazione personale duratura ecc. (cfr. *GS* 47). Dato il numero notevolmente aumentato dei divorzi, si è posta anche sempre più impellente la necessità di una pastorale dei divorziati e dei divorziati risposati.

Importante, per una considerazione teologica dogmatica, è il punto di partenza sistematico: il Concilio pone il sacramento del matrimonio nel contesto di una teologia dell'alleanza. Per prima cosa esso conferma la dottrina classica del matrimonio. Il matrimonio concreto nasce da un atto personale e libero, con cui i coniugi si donano e si accettano a vicenda. Essi entrano così nella forma di vita della comunione coniugale, che secondo l'ordinamento divino sussiste come una salda istituzione. Perciò il matrimonio non sottostà più all'arbitrio degli uomini. “Dio stesso è l'autore del matrimonio dotato di molteplici valori e fini” (*GS*

48). Il matrimonio è di estrema importanza per la sopravvivenza dell'umanità, per lo sviluppo personale dei singoli membri della famiglia e per la loro salvezza eterna. Il matrimonio e la famiglia servono a umanizzare l'uomo e tutta la società umana. L'amore coniugale è ordinato alla procreazione e all'educazione dei figli. Il matrimonio è detto nello stesso tempo un'alleanza fra l'uomo e la donna, che comporta una comunione di vita personale e una fedeltà incondizionata.

Vale la pena ascoltare per esteso il paragrafo centrale del n. 48 della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: "Cristo Signore ha effuso l'abbondanza delle sue benedizioni su questo amore dai molteplici aspetti, sgorgato dalla fonte della divina carità e strutturato sul modello della sua unione con la Chiesa. Infatti, come un tempo Dio ha preso l'iniziativa di un'alleanza di amore e fedeltà (cfr. *Os* 2; *Ger* 3,6-13; *Ez* 16 e 23; *Is* 54) con il suo popolo, così ora il Salvatore degli uomini e sposo della Chiesa (cfr. *Mt* 9,15; *Mc* 2,19-20; *Lc* 5,34-35; *Gv* 3,29; *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,27; *Ap* 19,7-8; 21,2 e 9) viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa (cfr. *Ef* 5,25) così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione. L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dall'azione salvifica della Chiesa, perché i coniugi in maniera efficace siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nello svolgimento della sublime missione di padre e madre (cfr. *LG* 40-41; 47). Per questo motivo i coniugi cristiani sono fortificati e quasi consacrati da uno speciale sacramento (cfr. Pio XI, Lettera enciclica *Casti connubii*) per i doveri e la dignità del loro stato. Ed essi, compiendo con la forza di tale sacramento il loro dovere coniugale e familiare, penetrati dello spirito di Cristo, per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità, tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione, e assieme rendono gloria a Dio".

7. CONSIDERAZIONI ANTROPOLOGICHE E TEOLOGICO-SACRAMENTALI

La dottrina sull'indissolubilità del matrimonio incontra spesso incomprendimento in un ambiente secolarizzato. Laddove si sono smarrite le

ragioni fondamentali della fede cristiana, una mera appartenenza convenzionale alla Chiesa non è più in grado di guidare a scelte di vita importanti e di offrire alcun supporto nelle crisi dello stato matrimoniale – come anche, del resto, del sacerdozio e della vita religiosa. Molti si chiedono: come posso io legarmi per tutta la vita a una sola donna/ad un solo uomo? Chi può dirmi come sarà tra dieci, venti, trenta, quaranta anni di matrimonio? È poi effettivamente possibile un legame definitivo con una sola persona? Le molte esperienze di comunione matrimoniale che oggi si spezzano, rafforzano lo scetticismo dei giovani nei confronti delle decisioni definitive della vita.

D'altra parte, l'ideale della fedeltà tra un uomo e una donna, fondato sull'ordine della creazione, non ha perso nulla del suo fascino, come evidenziano recenti inchieste tra i giovani. La maggior parte di loro aspira a una relazione stabile e duratura, in quanto ciò corrisponderebbe anche alla natura spirituale e morale dell'uomo. Inoltre va ricordato il valore antropologico del matrimonio indissolubile: esso sottrae i coniugi dall'arbitrio e dalla tirannia dei sentimenti e degli stati d'animo; li aiuta ad affrontare le difficoltà personali e a superare le esperienze dolorose; protegge soprattutto i figli, che patiscono la maggior sofferenza dalla rottura dei matrimoni.

L'amore è qualcosa di più del sentimento e dell'istinto; nella sua essenza è dedizione. Nell'amore coniugale due persone si dicono l'un l'altro consapevolmente e volontariamente: solo te – e te per sempre. La parola del Signore: «Quello che Dio ha congiunto...» corrisponde alla promessa della coppia: «Io accolgo te come mio sposo... Ti accolgo come mia sposa... Voglio amarti e onorarti finché vivo, fino a quando la morte non ci separi». Il sacerdote benedice il patto che i coniugi hanno stipulato tra loro davanti a Dio. Chiunque avesse dei dubbi sul fatto che il vincolo matrimoniale abbia qualità ontologica, può lasciarsi istruire dalla Parola di Dio: «In principio Dio creò l'uomo e la donna. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola. Sicché non sono più due, ma una sola carne» (*Mt* 19,4-6).

Per i cristiani vale il fatto che il matrimonio dei battezzati, incorporati nel Corpo di Cristo, ha un carattere sacramentale e rappresenta, quindi, una realtà soprannaturale. Uno dei più gravi problemi pastorali

consiste nel fatto che molti, oggi, giudicano il matrimonio esclusivamente secondo criteri mondani e pragmatici. Chi pensa secondo lo “spirito del mondo” (1Cor 2,12) *non può comprendere la sacramentalità del matrimonio*. Alla crescente mancanza di comprensione circa la santità del matrimonio, la Chiesa non può rispondere con un adeguamento pragmatico a ciò che appare inevitabile, ma solo con la fiducia nello “Spirito di Dio, perché possiamo conoscere ciò che Dio ci ha donato” (1Cor 2,12). Il matrimonio sacramentale è una testimonianza della potenza della grazia che trasforma l’uomo e prepara tutta la Chiesa per la città santa, la nuova Gerusalemme, la Chiesa stessa, pronta “come una sposa adorna per il suo sposo” (Ap 21,2). Il Vangelo della santità del matrimonio va annunciato con audacia profetica. Un profeta tiepido cerca nell’adeguamento allo spirito dei tempi la sua propria salvezza, ma non la salvezza del mondo in Gesù Cristo. La fedeltà alle promesse del matrimonio è un segno profetico della salvezza che Dio dona al mondo: “chi può capire, capisca” (Mt 19,12). L’amore coniugale viene purificato, rafforzato e accresciuto dalla grazia sacramentale: “Questo amore, ratificato da un impegno mutuo e soprattutto consacrato da un sacramento di Cristo, resta indissolubilmente fedele nella prospera e cattiva sorte, sul piano del corpo e dello spirito; di conseguenza esclude ogni adulterio e ogni divorzio” (GS 49). Gli sposi dunque, partecipando in forza del sacramento del matrimonio all’amore definitivo e irrevocabile di Dio, possono in ragione di ciò essere testimoni dell’amore fedele di Dio, nutrendo costantemente il loro amore attraverso una vita di fede e di carità.

Certo, ci sono situazioni – ogni pastore d’anime lo sa – in cui la convivenza matrimoniale diventa praticamente impossibile a causa di gravi motivi, come ad esempio in caso di violenza fisica o psichica. In queste dolorose situazioni la Chiesa ha sempre permesso che i coniugi si potessero separare e non vivessero più insieme. Va precisato, tuttavia, che il vincolo coniugale di un matrimonio validamente celebrato rimane stabile davanti a Dio e le singole parti non sono libere di contrarre un nuovo matrimonio finché l’altro coniuge è in vita. I pastori e le comunità cristiane si devono perciò adoperare nel promuovere in ogni modo la riconciliazione anche in questi casi oppure, quando ciò non è possibile, nell’aiutare le persone coinvolte ad affrontare nella fede la propria difficile situazione.

8. ANNOTAZIONI TEOLOGICO-MORALI

Sempre più spesso viene suggerito che la decisione di accostarsi o meno alla Comunione eucaristica dovrebbe essere lasciata alla coscienza personale dei divorziati risposati. Quest'argomento, che si basa su un concetto problematico di "coscienza", è già stato respinto nella lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1994. Certo, in ogni celebrazione della Messa i fedeli sono tenuti a verificare nella loro coscienza se è possibile ricevere la Comunione, possibilità cui l'esistenza di un peccato grave non confessato sempre si oppone. Essi hanno pertanto l'obbligo di formare la propria coscienza e di tendere alla verità; a tal fine possono ascoltare nell'obbedienza il magistero della Chiesa, che li aiuta "a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa" (*Veritatis splendor*, 64).

Se i divorziati risposati sono soggettivamente nella convinzione di coscienza che il precedente matrimonio non era valido, ciò deve essere oggettivamente dimostrato dalla competente autorità giudiziaria in materia matrimoniale. Il matrimonio non riguarda solo il rapporto tra due persone e Dio, ma è anche una realtà della Chiesa, un sacramento, sulla cui validità non solamente il singolo per se stesso, ma la Chiesa in cui egli, mediante la fede e il Battesimo è incorporato, è tenuta a decidere. "Se il matrimonio precedente di fedeli divorziati risposati era valido, la loro nuova unione non può essere considerata lecita in alcun caso, per il fatto che la recezione dei Sacramenti non si può basare su ragioni interiori. La coscienza del singolo è vincolata senza eccezioni a questa norma" (Joseph Ratzinger). Anche la dottrina dell'"*epicheia*", secondo la quale una legge vale sì in termini generali, ma non sempre l'azione umana vi può corrispondere totalmente, non può essere applicata in questo caso: l'indissolubilità del matrimonio sacramentale è una norma di diritto divino, che non è dunque nella disponibilità autoritativa della Chiesa. Questa ha, tuttavia, il pieno potere – sulla linea del *privilegio paolino* – di chiarire quali condizioni devono essere soddisfatte prima che un matrimonio possa definirsi indissolubile secondo il senso attribuitogli da Gesù. Su questa base, la Chiesa ha stabilito gli impedimenti al matrimonio che sono motivo di nullità matrimoniale e ha messo a punto una dettagliata procedura processuale.

Un'ulteriore tendenza a favore dell'ammissione dei divorziati risposati ai sacramenti è quella che invoca l'argomento della misericordia. Poiché Gesù stesso ha solidarizzato con i sofferenti donando loro il suo amore misericordioso, la misericordia sarebbe quindi un segno speciale dell'autentica sequela. Questo è vero, ma è un argomento debole in materia teologico/sacramentaria, anche perché tutto l'ordine sacramentale è esattamente opera della misericordia divina e non può essere revocato richiamandosi allo stesso principio che lo sostiene. Attraverso quello che oggettivamente suona come un falso richiamo alla misericordia s'incorre nel rischio della banalizzazione dell'immagine stessa di Dio, secondo la quale Dio non potrebbe far altro che perdonare. Al mistero di Dio appartengono, oltre alla misericordia, anche la santità e la giustizia; se si nascondono questi attributi di Dio e non si prende sul serio la realtà del peccato, non si può nemmeno mediare alle persone la sua misericordia. Gesù ha incontrato la donna adultera con grande compassione, ma le ha anche detto: "Va', e non peccare più" (Gv 8,11). La misericordia di Dio non è una dispensa dai comandamenti di Dio e dalle istruzioni della Chiesa; anzi, essa concede la forza della grazia per la loro piena realizzazione, per il ristabilimento dopo la caduta e per una vita di perfezione a immagine del Padre celeste.

9. FEDE E SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

L'auspicio formulato dall'allora Cardinale Joseph Ratzinger nella sua *Introduzione* al volume pubblicato a cura della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, del 1998 e più di recente riproposto dall'*Osservatore Romano* (cfr. edizione del 30 novembre 2011), di condurre ricerche puntuali sul rapporto fede/matrimonio per la validità dello stesso, sembra ormai non più procrastinabile: «Ulteriori studi approfonditi esige la questione se cristiani non credenti – battezzati, che non hanno mai creduto o non credono più in Dio – veramente possano contrarre un matrimonio sacramentale. In altre parole: si dovrebbe chiarire se veramente ogni matrimonio tra due battezzati è "ipso facto" un matrimonio sacramentale. Di fatto anche il Codice indica che solo il contratto matrimoniale "valido" fra battezzati è allo stesso tempo sacramento (cfr. *CIC*, can. 1055 § 2). All'essenza del sacramento appartiene la fede; resta

da chiarire la questione giuridica circa quale evidenza di “non fede” abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi» (pp. 27-28).

Prendendo a prestito le parole di un noto canonista risalenti a oltre due decenni fa, il problema diventa allora «quello di sapere esprimere il grado di fede necessario perché la sacramentalità possa realizzarsi. La dottrina classica ha assunto una posizione minimalista, richiedendo semplicemente un'intenzione implicita: fare “*quod facit Ecclesia*”. Oggi, in un regime di “cristianità” in cui la fede non può più essere semplicemente presunta come esistente nei singoli fedeli, sembrerebbe necessario richiedere una fede più esplicita, per salvare il matrimonio cristiano dalla secolarizzazione» (E. Corecco, «Il matrimonio nel nuovo CIC: osservazioni critiche», in: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*, a cura di S. Gherro, Padova 1988, pp. 105-130; ora anche in *Ius et Communio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, vol. II, pp. 592-614; cit. p. 604).

SOMMARI

Italiano

La crisi dell'idea di sacramento deriva dall'incapacità dell'uomo moderno di cogliere simbolicamente il reale: poiché l'ente maggiormente simbolico e capace di auto-espressione è l'uomo, segnatamente nella sua dimensione corporea (che è attualità dell'anima) l'uomo Gesù Cristo può far partecipare gli uomini, mediante le azioni simboliche dei sacramenti, non solo alla propria azione salvifica, data storicamente, ma anche alla sua realizzazione escatologica. Tra queste azioni sacramentali, per il suo valore antropologico ha particolare rilievo il matrimonio. Il Vaticano II lo esamina principalmente sotto il profilo ecclesiologico e, alla luce di un rinnovato approccio scritturistico che meglio lo innesta nella teologia dell'Alleanza, ne dà una lettura personalista. Di contro la cultura odierna sovente lo riduce a realtà mondana o a sentimento e ha difficoltà a coglierne il valore soprannaturale. Per questo si fatica ad accoglierne le istanze di fedeltà, fecondità, indissolubilità, nonché a legarlo in modo forte con la vita di fede: essa, che oggi non può essere semplicemente presunta, andrebbe maggiormente verificata per sottrarre il matrimonio alla secolarizzazione.

English

The crisis of the notion of sacrament derives from modern man's incapacity to grasp reality symbolically: because man is the being that is most symbolic and capable of

self-expression, it is signally in his corporeal dimension (which is the actuality of the soul) that the man Jesus Christ is able to allow men to participate, by means of the symbolic actions of the sacraments, not only in his own historic, salvific action, but also in its eschatological realisation. Amongst these sacramental actions, that of matrimony has a particular relevance due to its anthropological value. The Second Vatican Council examines it principally from an ecclesiological perspective and, in the light of a renewed scriptural approach which better inserts it into the theology of the Covenant, renders a more personalistic reading of matrimony. Contrary-wise, today's culture frequently reduces it to either mundane reality or sentiment, having difficulty in grasping its supernatural value. Thus it is not easy to apply the principles of fidelity, fecundity and indissolubility to matrimony, let alone to link it with the life of faith. Seeing as this latter cannot be simply presumed, it must be more thoroughly confirmed in order to remove matrimony from a process of secularisation.

Français

La crise de l'idée de sacrement dérive de l'incapacité de l'homme moderne à aborder le réel symboliquement. En effet l'homme étant l'être symbolique et capable d'auto-expression par excellence, en particulier dans sa dimension corporelle (qui est présente de l'âme), l'homme Jésus-Christ peut l'associer, à travers les actes symboliques des sacrements, non seulement à l'acte salvifique, donné historiquement, mais aussi à sa réalisation eschatologique. Parmi ces actes sacramentels, le mariage a un relief particulier pour sa valeur anthropologique. Le Concile Vatican II l'examine principalement sous l'aspect ecclésiologique et, à la lumière d'une approche scripturaire renouvelée qui l'insère davantage dans la théologie de l'Alliance, il en donne une lecture personaliste. A l'inverse, la culture d'aujourd'hui le réduit souvent à une réalité mondaine ou au sentiment, et distingue difficilement sa valeur surnaturelle. De là, on peine à en accueillir les dimensions de fidélité, de fécondité et d'indissolubilité, ainsi qu'à le lier solidement à la vie de foi : la foi qu'aujourd'hui on ne peut simplement présumer, mais qu'on gagnerait à vérifier afin soustraire le mariage à la sécularisation.

Español

La crisis de la idea de sacramento deriva de la incapacidad del hombre moderno de acoger simbólicamente el real: ya que el ente principalmente simbólico y capaz de auto-expresión es el hombre, signada en su dimensión corpórea (que es actualidad del alma), el hombre Jesús Cristo puede hacer partícipe a los hombres, a través de las acciones simbólicas de los sacramentos, no sólo de su propia acción salvífica, dada históricamente, sino también de su realización escatológica. Entre estas acciones sacramentales, por su

valor antropológico, tiene particular relieve el matrimonio. El Vaticano II examina el matrimonio, principalmente bajo el perfil eclesiológico y, a la luz de un renovado enfoque bíblico que lo sitúa en la teología de la alianza, dándole una lectura personalista. Por el contrario, la cultura actual a menudo lo reduce a una realidad mundana o a un sentimiento y tiene dificultad de reconocer su valor sobrenatural. Por esto es difícil acoger en dicho sacramento del matrimonio algunas de sus características propias como la fidelidad, la fecundidad, la indisolubilidad, y de unirlo de modo profundo con la vida de fe: ella, que hoy no puede ser simplemente supuesta, debería ser mayormente verificada para sustraer el matrimonio a la secularización.

Português

A crise da ideia de sacramento deriva da incapacidade do homem moderno de recolher simbolicamente o real: visto que o ente maiormente simbólico e capaz de auto-expressão é o homem, justamente na sua dimensão corpórea (que é atualidade da alma), o homem Jesus pode conceder aos homens participar, mediante as ações simbólicas dos sacramentos, não somente da própria ação salvífica, dada historicamente, mas também da sua realização escatológica. Entre estas ações sacramentais, pelo seu valor antropológico, há particular relevo o matrimônio. O Vaticano II examina-o principalmente sob o perfil eclesiológico e, à luz de uma renovada abordagem escriturística que o enxerta melhor na teologia da Aliança, confere-lhe uma leitura personalista. Ao contrário, a cultura hodierna frequentemente o reduz a uma realidade mundana ou a um sentimento, e encontra dificuldades em colher o seu valor sobrenatural. Por isso, fadiga-se ao acolher as instâncias de fidelidade, fecundidade, indissolubilidade, assim como no vinculá-lo de modo forte com a vida de fé: essa, que hoje não pode ser simplesmente presumida, deveria ser ainda mais verificada para resgatar o matrimônio da secularização.

Changer, pour aller où? De l'autonomie à une éthique de communion

LIVIO MELINA*

S'il existe une caractéristique typique de l'époque à laquelle nous vivons, c'est, semble-t-il, le *changement continu*. Les valeurs de notre époque, définie, non par hasard, comme une «modernité liquide», sont la rapidité, le flux continu, la précarité. Elle ne peut tolérer ce qui a une apparence de stabilité, de continuité, de fidélité: la famille, la classe sociale, la communauté paroissiale: elle doit les «liquéfier» ou les «liquider». Le modèle des relations est celui des connexions en «réseau», dans lequel on peut entrer et sortir avec autant de facilité. Les connexions sont des relations virtuelles, dans lesquelles il est toujours possible d'appuyer sur la touche «annuler»¹. C'est ainsi que Zygmunt Bauman parle d'"amour liquide", comme d'un fait commercial, d'hypermarché : il devient normal de considérer les rapports de couple comme des rapports commerciaux, avec un partenaire considéré comme un bien, auquel j'ai droit, que je prends ou que je jette quand j'en suis fatigué, parce qu'à l'horizon se profile un «produit» qui promet d'être plus gratifiant pour moi. La modernité liquide est dominée par des envies qui s'opposent aux désirs cultivés, principe de stabilité. Ainsi, le mariage ancien style «*unis jusqu'à*

* Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. Z. BAUMAN, *Amore liquido*, Laterza, Bari 2004, XI-XII (trad. fr.: *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Hachette Pluriel, Paris 2009).

la mort», déjà rendu marginal par la cohabitation temporaire du type «*on voit si ça fonctionne*», est remplacé par un modèle flexible, un mi-temps qui propose de «*rester ensemble tant que ça dure*»².

1. L'AGONIE DE L'ÉROS DANS LA SOCIÉTÉ DU CHANGEMENT MALHEUREUX

Et pourtant, comme nous en avertit le titre d'un essai de la sociologue israélienne Eva Illouz, «l'amour continue à faire souffrir»³: en effet, même ce changement continu, avec la possibilité presque infinie de choisir entre différents partenaires, créée par l'érosion de la morale après 1968 et par l'opportunité de devenir «ami» avec des centaines de personnes de l'autre sexe sur Internet, n'a pas généré de libération, mais plutôt l'angoisse de ne pas avoir accompli le choix parfait, surtout chez les femmes. Le changement dans lequel nous sommes immergés n'est donc pas un changement heureux: il est au contraire la figure de ce *changement malheureux*, dans lequel le désir ne rencontre jamais son objet et finit par s'éteindre.

Ainsi, tandis que la sociologie arrive à entrevoir *cette agonie de l'éros*, c'est la philosophie qui en saisit la racine. Intéressant, à ce propos, est le petit essai d'un penseur d'origine coréenne, Byung-Chul Han, professeur en Allemagne, à Berlin⁴. Il voit bien que la crise de l'amour n'est pas produite seulement par l'offre excessive d'autres personnes, mais plutôt et surtout par la *disparition de l'Autre*. La réduction consumériste subie par l'amour dans notre société implique sa domestication. La sexualité est conçue en terme d'optimisation des prestations et de consommation satisfaisante, qui sont propres au sujet narcissiste, incapable de sortir des méandres de sa dépression vers une rencontre réelle de l'autre. C'est ce que le jeune philosophe coréen appelle: l'«enfer de l'Égal», dans lequel aucun changement n'est possible, parce que rien de nouveau ne peut vraiment arriver. D'un amour sans transcendance et sans transgression,

2. *Ibidem*, 51.

3. Cfr. E. ILLOUZ, *Pourquoi l'amour fait mal*, Seuil, Paris 2012.

4. Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des Eros*, Matthes & Seitz, Berlin 2012 (trad. it.: *Eros in agonia*, Nottetempo, Roma 2013).

le modèle est la pornographie, qui efface totalement le caractère d'évènement et de rencontre avec l'autre propre à l'éros. Commentant le best seller d'E.L. James, *Cinquanta sfumature di grigio* (*Cinquante nuances de gris*), et la logique consumériste et contractuelle qu'il représente, Han affirme que les voies de la liberté sexuelle absolue conduisent de plus en plus, aujourd'hui, au gymnase et chez le diététicien; le principe de la prestation culmine dans l'impératif de la santé.

Pourquoi ai-je voulu commencer cette brève intervention par ces observations? Pour deux raisons. La première est que, si le thème de notre réflexion est le *changement*, je suis convaincu que la voie du vrai changement est dans la direction exactement opposée à celle qui, orientée vers le mauvais infini, a conduit à l'agonie actuelle de l'éros: c'est-à-dire dans la direction, aujourd'hui si transgressive, de la fidélité qui conduit à se dépasser dans l'amour. La deuxième raison est que je pense aussi que la question de la *contraception*, qui a été le tournant dans la révolution sexuelle des années soixante du siècle dernier, est centrale, encore aujourd'hui, dans la lutte pour l'authenticité d'un amour qui redevienne rencontre de l'Autre⁵. Notre bataille n'a donc rien de rétrograde, comme s'il s'agissait d'une bataille désormais largement perdue.

2. LA CONVERSION POUR ACCUEILLIR UNE VIE PLUS GRANDE

Il est frappant de voir que l'analyse d'Han conduise au fond à identifier la maladie la plus grave de notre époque par le terme même que le pape François utilise pour dénoncer le risque d'implosion de nombreuses structures ecclésiastiques, l'«*autoréférencialité*»: nous sommes tellement occupés à parler de nous-mêmes que nous avons perdu la capacité d'établir des relations authentiques avec les autres. Han est radical, quand il dénonce l'incapacité de rencontrer l'Autre, de se laisser toucher et interpellé par l'autre. Or justement, le vrai changement naît de là, de la capacité à se laisser toucher par quelque chose ou par quelqu'un que je rencontre, qui arrive dans ma vie et qui m'apporte quelque chose de

5. A ce sujet, sur des positions diamétralement opposées : P. SIMON, *De la vie avant toute chose*, Mazarine, Paris 1979; M. EBERSTADT, *Adam and Eve After the Pill. Paradoxes of the Sexual Revolution*, Ignatius Press, San Francisco, CA, 2012.

nouveau, d'inédit, de surprenant et d'imprévu. Le changement naît de la disponibilité à un événement qui introduit dans la vie la promesse d'une vie plus grande, c'est-à-dire la promesse d'une vie de communion.

Voici dès lors une première donnée à acquérir. Le changement authentique dans la vie n'est pas un projet qui est nôtre, étudié sur le papier, ce n'est pas un effort de notre volonté, qui programme et organise la réalité pour pouvoir arriver avec efficacité aux résultats voulus. Ce schéma, qui relie de manière technique les moyens disponibles aux fins désirées (*Zweckmäßigkeit*, rationalisation), est le modèle d'interprétation adéquat non de l'"agir" humain (*πράξις*), mais plutôt du «faire» (*ποιήσις*), qui vise à produire des objets extérieurs, des changements visibles dans l'état extérieur des choses⁶.

L'agir, qui à travers les choix librement effectués, change non seulement la réalité extérieure, mais aussi et avant tout le sujet même de l'action, a toujours un caractère de réponse: il est la réponse personnelle à une impulsion qui provient de la réalité, surtout de la réalité personnelle de l'Autre, qui par sa présence m'invite à une rencontre, à un chemin commun et peut-être à une communion. Toute action authentique naît d'une passion. Saint Thomas d'Aquin saisissait ici le mystère de l'agir de l'être créé, dans son mélange de grâce et de liberté, mystère qui est «*consensus*»⁷: consentement à un don préalable donné par grâce. Et ainsi l'action humaine trouve son herméneutique la plus claire dans le *fiat* par lequel la Bienheureuse Vierge Marie adhère à l'annonce de l'ange, accueille l'Esprit Saint et devient la mère du Fils de Dieu.

L'action introduit une nouveauté dans la vie dans la mesure où elle est réponse accueillante, qui s'ouvre pour accueillir l'Autre, plus grand que soi, engendrant avec l'Autre une vie nouvelle. Accueillir l'Autre ouvre sur une histoire future, qu'on ne peut déterminer par avance dans un projet, mais qui dans la rencontre s'annonce comme une promesse, à attendre et à faire mûrir. La nature de l'amour s'accorde pleinement à cette structure de l'agir humain, caractérisée par une réponse. Le pape Benoît XVI rappelait dans sa première encyclique: «A l'origine du fait

6. Cfr. R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

7. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 4, ad 1um; I-II, q. 111, a. 2, ad 2um.

d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un évènement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son horizon décisive»⁸.

Tout cela, qui vaut pour tout agir humain, a sa réalisation suprême et paradigmatique justement dans la rencontre d'amour entre l'homme et la femme, et encore plus spécifiquement dans l'acte de don sexuel, dans laquelle les deux deviennent une seule chose, et, dans cette unité de corps et d'âme, s'ouvrent à la possibilité d'engendrer un nouvel être humain. C'est pourquoi le thème de la contraception, qui intervient à l'intérieur de l'acte sexuel en manipulant les significations, n'est pas une petite question d'éthique sexuelle, qu'on pourrait négliger pour éviter de paraître d'inopportuns et fastidieux moralistes. C'est au contraire une question prophétiquement décisive, comme le pressentirent les papes Paul VI et Jean-Paul II, parce qu'elle saisit un facteur crucial de la vérité de l'amour dans notre culture. Nous pourrions exprimer ainsi cette question: peut-on enfermer la sexualité dans le narcissisme de l'autoréférencialité, et donc la privatiser, ou au contraire, la lutte pour l'authenticité de l'humain ne demande-t-elle pas de l'ouvrir à l'expérience de l'accueil de l'Autre, à la générosité de la transmission de la vie de génération en génération? Le grand magistère de Jean-Paul II sur la théologie du corps et celui de Benoît XVI sur la théologie de l'amour nous ont enseigné à voir les thèmes de la sexualité humaine et de l'ouverture à la vie dans un horizon bien plus large que celui d'un légalisme casuistique. Les thèmes de la vocation à l'amour, de la capacité à engendrer, de la transmission de la vie, ne sont pas de petites questions de moralistes rigides: ce sont des questions centrales pour le destin des personnes, pour l'avenir de l'humanité et de l'Eglise. C'est pourquoi l'enseignement d'*Humanae vitae* est prophétique et demande d'urgence un changement, qu'on ne voit pas encore. Le changement est de passer de l'autonomie à l'éthique de la communion, des méandres de l'autoréférencialité à la générosité de l'accueil et d'un don, de l'enfer de l'Egal à l'ouverture à l'Autre.

Nous pourrions dire que la contraception, justement pour son intention de manipuler l'acte sexuel conjugal, dont elle prétend accepter la valeur d'union tout en refusant en même temps celle de procréation,

8. BENOÎT XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 1.

représente de fait le prototype d'un agir dans lequel l'autre n'est pas accueilli dans sa vérité totale, mais est «domestiqué» et réduit à ce qu'on veut qu'il soit: l'égal. La corporéité, dans laquelle se réalise l'acte d'amour sexuel, est le lieu où la rencontre entre les personnes n'arrive vraiment que lorsqu'on s'ouvre à l'accueil de la vérité intégrale de l'autre, qui ne nous appartient jamais entièrement, qui est toujours don et surprise, qui est «autre» justement dans sa qualité de don et dans sa possibilité d'être fécond par le don même de la vie.

3. LES CONDITIONS POUR UN CHANGEMENT

L'initiative d'introduire un changement dans notre existence naît toujours de la rencontre d'une vie plus grande et plus belle, que l'on veut faire sienne. Dans notre cas, elle peut jaillir de l'intuition, suscitée par des témoignages et des expériences, que la sexualité conjugale entre un homme et une femme est bien plus que la recherche d'une satisfaction individuelle, dans une pratique routinière. Elle est l'aventure d'une rencontre, appelée à toujours accueillir davantage l'autre, pour une communion de vie ouverte à une fécondité ultérieure. Mais cette aventure, pour devenir un chemin réel, a aussi besoin de certaines conditions. Je me permets d'en rappeler trois, qui qualifient, sur le plan fondamental, la pratique des méthodes naturelles de régulation de la fertilité dans la vie conjugale.

a) Se reconnaître don pour pouvoir se donner

La première condition est de ne jamais perdre l'étonnement dans la rencontre avec l'autre. Et cela n'est possible que si l'on ne perd pas de vue que l'autre est un don pour moi, que je suis un don pour l'autre, mais aussi que je suis un don pour moi-même. Pour pouvoir se donner vraiment, il faut avant tout reconnaître qu'on est un don. Le don me précède, précède ma liberté, mon initiative. Et lui donne un sens. C'est pourquoi on ne peut accueillir l'autre et se donner à lui que dans l'horizon de l'Autre avec un A majuscule, dans l'horizon du Don originel, qui configure le corps, qui en oriente les dynamiques, qui prépare les rencontres des personnes. C'est à l'intérieur de cette attitude de base que

trouvent leur place et leur justification les recherches pour une connaissance toujours plus juste des rythmes et des conditions de la fertilité féminine, à faire progresser dans la simplicité des indicateurs et dans la précision du diagnostique final.

Il s'agira avant tout d'*accueillir l'Autre en moi*: de reconnaître avec gratitude le don que je suis à moi-même, le don que ma corporéité est pour moi, avec ses dynamismes, ses possibilités, ses rythmes, ses limites. Il s'agira ensuite d'*accueillir aussi l'Autre dans l'autre*, apprenant à écouter comme une parole non fortuite la réalité du corps de l'autre, avec sa physiologie et ses saisons, avec les événements plus ou moins fastidieux qui jalonnent une histoire humaine. Il s'agira donc aussi d'*accueillir l'Autre dans l'histoire commune*, faite de moments de grâce, mais aussi d'imprévus, d'opportunités, de limitations et de restrictions, peut-être aussi d'indispositions et de maladies. C'est seulement si l'on accueille tout dans l'horizon du don originel et du Donateur que l'on peut trouver la lumière et l'énergie suffisantes pour pouvoir faire aussi de soi, de sa propre vie sexuelle, un don généreux, ouvert à la transmission du don reçu.

b) Ecouter et dialoguer

A un second niveau, la possibilité d'un changement réel de la sexualité conjugale exige une capacité profonde d'écoute, de dialogue et de compréhension dans le couple. Une des objections les plus fréquentes à la continence périodique est fondée sur son *caractère exigeant*: pour la pratiquer efficacement, il est nécessaire non seulement d'acquérir une connaissance précise de la corporéité et de ses rythmes de fécondité, mais aussi et surtout une maîtrise des pulsions instinctives et émotives de la sexualité humaine, et un dialogue continu et profond du couple.

Il ne faut pas se cacher ou diminuer le caractère particulièrement exigeant des méthodes naturelles, prouvé par l'expérience de nombreux époux: les pratiquer demande de la patience, il faut de l'ascèse pour surmonter les difficultés. Paul VI l'indiquait bien: «Cette discipline, propre à la pureté des époux, bien loin de nuire à l'amour conjugal, lui confère au contraire une plus haute valeur humaine. Elle exige un effort continu, mais grâce à son influence bénéfique, les époux développent intégralement leur personnalité en s'enrichissant de valeurs spirituelles: elle apporte à la vie de famille des fruits de sérénité et de paix, et facilite la

résolution d'autres problèmes; elle favorise l'attention à l'autre conjoint, aide les époux à bannir l'égoïsme, ennemi du vrai amour, et approfondit leur sens de responsabilité dans l'accomplissement de leurs devoirs»⁹.

Voici comment ce qui se présentait de prime abord comme une objection peut être transformé en un élément d'appréciation positive. La valeur de la régulation naturelle de la fertilité consiste précisément à offrir *seulement* un instrument de connaissance, qui ne remplace pas ce qui est propre à la personne. Ne remplaçant pas, à l'aide d'expédients techniques, l'agir personnel, elle exige la maturation des vertus, promeut la responsabilité et provoque la croissance des personnes dans leur vocation à l'amour. C'est justement par leurs limites, et en pré-supposant et stimulant une maturation personnelle, que les méthodes dites «naturelles» prennent indirectement une valeur morale. Elles ne manipulent pas artificiellement les significations de l'acte conjugal, mais en respectent la valeur personnaliste. En exigeant et en encourageant la formation de dispositions personnelles nécessaires, elles se placent avec humilité au service de l'amour.

c) Se posséder pour se donner

Approfondissons maintenant un troisième niveau, qui par ailleurs a déjà émergé dans la réflexion précédente. Dans une de ses catéchèses sur l'amour humain, Jean-Paul II l'avait affirmé: «la connaissance même des «rythmes de fécondité» ne crée pas encore cette liberté intérieure du don, qui est de nature explicitement spirituelle et dépend de la maturité de l'homme intérieur. Cette liberté suppose une capacité à diriger ses réactions sensuelles et émotives, à rendre possible le don de soi à l'autre «moi» sur la base de la possession mûre de son propre «moi» dans sa subjectivité corporelle et émotive»¹⁰. En d'autres termes, une régulation naturelle de la fertilité peut difficilement se réaliser sans la vertu de la chasteté conjugale¹¹. Comme toute vertu, la chasteté naît aussi de l'amour et est tendue vers l'amour. Elle forme les dispositions intérieures

9. PAUL VI, Enc. *Humanae vitae*, n. 21

10. JEAN-PAUL II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città nuova, Roma 1985, CXXX, 488.

11. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 49.

subjectives de sorte que les pulsions instinctives et émotives ne soient pas des forces de désagrégation, qui soient un obstacle au don des époux, mais plutôt qu'elles s'y intègrent, en référence à la personne de l'autre et à son éminente valeur.

Dans le contexte de la chasteté conjugale, nous pouvons mieux apprécier la valeur de la continence périodique, que la régulation naturelle de la fertilité exige pour pouvoir être pratiquée. Celle-ci, empêchant la satisfaction sexuelle immédiate, peut aider à faire émerger la valeur de l'autre comme personne. La pratique de la continence périodique exige le dialogue, l'écoute et l'attente de l'autre, qui n'est pas toujours et à tout moment disponible à l'étreinte. C'est en cela justement qu'elle favorise une attention nouvelle au caractère personnaliste de l'acte sexuel, en élevant la qualité générale de la relation. Par la pratique de l'abstinence, la chasteté conjugale oriente le regard vers ce qui est essentiel dans le rapport, et, en même temps, élargit l'horizon de l'amour. Elle ne nie pas la valeur de la sexualité génitale, mais la ramène à sa signification de don expressif de l'amour personnel, unique et fécond. Tout en valorisant le caractère précieux de l'acte conjugal, elle ne l'idolâtre pas, ne le considère pas comme le seul geste d'amour interpersonnel: elle invite à découvrir de nouveaux gestes de tendresse et d'attention, où la gratuité de la rencontre personnelle se manifeste de façon nouvelle.

SOMMARI

Italiano

La pratica della regolazione naturale della fertilità implica certamente un cambiamento molto forte di atteggiamento nei confronti della sessualità, del proprio corpo, ma soprattutto nei confronti dell'altro, ultimamente anche nei confronti di Dio. E' un cambiamento molto più radicale di quanto superficialmente si pensi, al punto che essa appare davvero come una pratica sovversiva. E infatti, in una società, dove il capitalismo ha ridotto la sessualità ad un bene di consumo eliminando l'alterità e costringendo a vivere nella prigione dell'Uguale, essa è profezia di una pratica erotica aperta all'incontro con l'altro e alla forza trascendente e trasfigurante dell'eros.

English

The practice of natural family planning certainly implies a very strong change in attitude with regards to sexuality, to one's own body, but above all with regards to the other, and ultimately with regards to God. It is a much more radical change than one might superficially think, to the point where it even appears as a subversive practice. And indeed, in a society where capitalism has reduced sexuality to a good to be consumed, eliminating 'otherness', forcing sexuality to be lived within the constraints of Equality, natural family planning is a prophecy of an erotic practice which is open to an encounter with the other and to the transcendent and transfiguring power of eros.

Français

La pratique de la régulation naturelle de la fertilité implique certainement un très grand changement d'attitude à l'égard de la sexualité, de son propre corps, mais surtout à l'égard de l'autre, et en dernier lieu de Dieu lui-même. C'est un changement bien plus radical que ce que l'on pense à première vue, au point qu'elle apparaît vraiment comme une pratique subversive. Et en effet, dans une société où le capitalisme a réduit la sexualité à un bien de consommation éliminant l'altérité et contraignant à vivre dans la prison de l'Egal, elle est prophétie d'une pratique érotique ouverte à la rencontre de l'autre et à la force transcendante et transfigurante de l'éros.

Español

La práctica de la regulación natural de la fertilidad implica ciertamente un cambio profundo de actitud respecto a la sexualidad, al propio cuerpo, pero sobre todo respecto al otro, últimamente también respecto a Dios. Es un cambio mucho más radical de lo que superficialmente se piensa, hasta el punto que ella aparece como una práctica subversiva. Y de hecho, en una sociedad donde el capitalismo ha reducido la sexualidad a un bien de consumo eliminando la alteridad y obligando a vivir en la prisión del Igual, ella es profecía de una práctica erótica abierta al encuentro con el otro y a la fuerza transcendente y transfigurante del eros.

Português

A prática da regulação natural da fertilidade implica certamente uma mudança muito forte de atitude com relação à sexualidade, ao próprio corpo, mas sobretudo com relação ao outro, e ultimamente também com relação a Deus. É uma mudança muito mais radical de quanto superficialmente se pensa, até o ponto que essa aparece realmente como uma prática subversiva. De fato, numa sociedade onde o capitalismo reduziu a sexualidade a um bem de consumo

eliminando a alteridade e constringindo a viver na prisão do Igual, ela é profecia de uma prática erótica aberta ao encontro com o outro e à força transcendente e transfigurante do éros.

Marriage Revisited: Reading *Matt 19:3-9* Contextually

LUIS SÁNCHEZ-NAVARRO*

It is not an easy task analyzing a text such as *Matt 19:3-9*, owing not only to the difficulties which are both objective (i.e., with respect to text itself) and subjective (as regards the modern interpreter), but also given that it has been the focus of numerous recent authors. The present paper is the expression of a basic idea. Every literary or historical method, when rightly used, sheds on the NT texts a light we simply cannot fail to notice. Yet the biblical interpretation cannot rest solely on these helpful disciplines. The key to understanding and – consequently – to interpreting a text lies in its *literary context*. In this case, then, the entire Gospel of Matthew becomes the principal hermeneutical sphere for each single part of it. This is what is meant here by a “contextual” reading. In the following pages, I will attempt to show how this approach can be valuable towards understanding the Matthean controversy on marriage. A look at the synoptic parallel in Mark will assist us to set out the matter.

1. REGARDING *MARK 10:2-12*

Mark is the only other gospel in which we find this passage. The substantial conformity of the two accounts does not hide the differences which, in turn, give each one its own characteristic shape; the differences refer to both the narrative itself and to the content.

* Professor of New Testament Studies, San Dámaso University, Madrid.

a) *Narrative difference*: the development of the dialogue exhibits variance. After an initial question on the part of the Pharisees (*Matt* 19:3 || *Mark* 10:2), Jesus responds with another question; however, Jesus' answer in Matthew differs from that found in Mark. According to Matthew, Jesus answers with *Gen* 1:27 and *Gen* 2:24 (*Matt* 19:4f), the quotation being introduced with the formula – frequent in Matthew – “Have you not read...?” (*οὐκ ἀνέγνωτε*)¹. Jesus then brings these biblical texts to their logical conclusion (*Matt* 19:6). Only after this question will the Pharisees object to Moses' command in *Deut* 24:1 (*Matt* 19:7), to which Jesus replies by alluding to their hardness of heart (*Matt* 19:8) and authoritatively interpreting the OT teaching regarding divorce (*Matt* 19:9). The subsequent dialogue with his disciples about this teaching and its expansion to include the “eunuchs” saying (*Matt* 19:10–12) are absent in Mark. In the latter gospel, however, Jesus' initial answer revolves around Moses' command (*Mark* 10:3) and the Pharisees refer straight to *Deut* 24:1 (*Mark* 10:4). It is then that Jesus alludes to their hardness of heart (*Mark* 10:5) and only afterwards does he quote *Gen* 1:27 and *Gen* 2:24 (*Mark* 10:6–8a), texts from which he draws his conclusion just as in Matthew (*Mark* 10:8b–9). Finally, the legal statement about divorce appears, not in dialogue with the Pharisees but instead at home with his disciples (*Mark* 10:10–12). As we can see, the shape of the pericope is rather different in both gospels and it becomes almost impossible to determine which of the two has priority².

b) *Content*: the differences can be inferred from the Matthean features which are absent in Mark³. The initial question in Matthew ends

-
1. Four times in Matthew (12:3, 5; 19:4; 22:31) and once in Mark (12:26), this formula does not appear elsewhere in the Bible. “As a whole, the present question implies that the Pharisees have indeed read the OT passages about to be quoted and therefore have no excuse for asking their malevolent question”: R. H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Eerdmans, Grand Rapids, MI²1994, 378.
 2. For a synoptic study see D. INSTONE-BREWSTER, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2002, 171–175. “It is my personal view that both versions show signs of adaptation, though Matthew's version represents more aspects of the original debate”: 175. See also B. VAWTER, “Divorce and the New Testament”, in *CBQ* 39 (1979) 528–542, here 532.
 3. The most relevant Markan feature is the possibility that the wife may divorce her husband (*Mark* 10:12). This is frequently interpreted as an adaptation to the Roman context: see J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus II*, EKKNT II/2, Benziger-

with an adverbial phrase, “for any cause” (*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, *Matt* 19:3), whereon falls the weight of the entire question and which also circumscribes the debate not to divorce in general, but to the situations in which it can be considered licit; the lawfulness of divorce is presupposed. This phrase probably alludes to the debate between the pharisaic rabbis Shammai and Hillel, witnessed to by the *Mishnah*, to which we will refer later. We perceive then in Matthew a more rabbinic atmosphere, something which is confirmed by another feature: the “exception clause” in 19:9, also lacking in Mark.

In our reading, we will take into particular consideration these Matthean features which help us to situate our passage within its literary context. At the same time, the last mentioned “exception clause” has so conditioned the history of the interpretation of this pericope that it can be worthwhile to briefly study it before we address the passage as a whole.

2. A REAL EXCEPTION CLAUSE?

This heading may seem illogical, for in *Matt* 19:9 we read: “Whoever divorces his wife, except for *porneia* [μη ἐπὶ πορνείᾳ], and marries another, commits adultery”. There is evidently an exception⁴. Yet to what

Neukirchener, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1979, 75; but nowadays it is increasingly assumed that Jewish women could also divorce their husbands: C. A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nelson, Nashville, TN 2001, 85-86; INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 88-90. “Women could divorce their husbands when stipulations of the marriage contract were not met, including obligations of food, clothing and oil, as in *Exod* 21:10-11”: W. LOADER, *Sexuality and the Jesus Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2005, 113-114. See however R. BRODY, “Evidence for Divorce by Jewish Women”, in *JJS* 50 (1999) 230-234.

4. See also *παρεκτός λόγον πορνείας* in *Matt* 5:32. The difference between the two formulae in 5:32 and 19:9 is not significant: INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 156. Another view is that *παρεκτός* would be exceptive while *μη ἐπί* would be exclusionary: A.R. GUENTHER, “The Exception Phrases: Except *porneia*, Including *porneia* or Excluding *porneia*? (*Matthew* 5:32; 19:9)”, in *TynB* 53 (2002) 83-96. This distinction however would have no great bearing on the overall meaning of *Matt* 19:9.

is it an exception? Is it in fact an exception to the prohibition of divorce? The answer depends on the meaning of *porneia*.

There has long been a scholarly debate on this matter. The most frequent answer is that *porneia* refers to adultery⁵. Then, according to Matthew, if the wife commits adultery, her husband may divorce her and a second marriage would not be adulterous. As regards this opinion, we must say firstly that *porneia* can refer to adultery – but the word does not mean it strictly speaking. *Porneia* is a term meaning “prostitution” and, more broadly, “sexual misconduct”⁶; *porneia* in reference to a married person would then become adultery⁷. However adultery in Greek is expressed by *μοιχεία*; Matthew himself uses this term and distinguishes it from *ποικεία*⁸. An example here can be of help: homicide does not mean “killing one’s parent”; but a parricide is surely a homicide, for parricide is a type of homicide. The semantic features of “parricide” are more numerous and consequently its designation field is narrower. Analogously, adultery is a form of sexual misconduct, but with some specific denotations. Every *μοιχός* is a *πόρνος*, but not inversely.

Having established this point, we consider it highly unlikely that in *Matt* 19:9 – as well as in 5:32⁹ – *porneia* would refer to adultery. This is

-
5. See W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew I*, ICC, T&T Clark, Edinburgh 1988, 1. 530-531; U. LUZ, *Matthew 1-7. A Commentary*, T&T Clark, Edinburgh 1990, 305-306; C. L. BLOMBERG, *Matthew*, NAC 22, Broadman Press, Nashville, TN 1992, 292; D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*, WBC 33a, Word Books, Dallas, TX 1993, 124-125; GUNDRY, *Matthew*, 90-91; D. JANZEN, “The Meaning of *Porneia* in *Matthew* 5:32 and 19:9: An Approach from the Study of Ancient Near Eastern Culture”, in *JSNT* 80 (2000) 66-80; LOADER, *Sexuality and the Jesus Tradition*, 114. According to W. CARTER, *Households and Discipleship: A Study of Matthew 19-20*, JSNTSS 103, JSOT Press, Sheffield 1994, remarriage after divorce due to sexual infidelity would not be possible since it would oppose 19:4-6, 8 (p. 68).
 6. *Πόρνη* “prostitute” appears twice in *Matt* 21:31-32.
 7. *Sir* 23:23 and *Hos* 2:4 refer to adultery with this term. It is remarkable however that in both of these texts *porneia* is linked to (and interpreted as) “adultery”. *Sir* 23:23 reads: “ἐν παρνείᾳ ἐμοιχεύθη”; and in *Hos* 2:4 *porneia* stands in synonymic parallelism with *moikheia*.
 8. *Matt* 15:19: “For out of the heart come evil intentions, murders, adulteries [*ποικείαι*], fornications [*πορνείαι*], thefts, false witnesses, slanders”. This is the only instance of *porneia* in Matthew apart from 5:32 and 19:9; and *moikheia* appears only here, but we find several uses of two verbs deriving from this noun: *ποικεύω* (*Matt* 5:27, 28, 32; 19:18) and *μοικάζομαι* (5:32; 19:9).
 9. See on this L. SÁNCHEZ NAVARRO, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario contextual a Mateo 5-7*, EstB 27, Verbo Divino, Estella 2005, 77-78.

based on four grounds – narrative, literary, logical and canonical – which all confirm the philological reason put forth above.

a) From the narrative point of view, the coherence of the pericope itself demands it as well as the preceding and subsequent contexts (cfr. *Matt* 18:22; 19:10). As we will see, man and woman form “one flesh” (19:5-6), and consequently divorce – every divorce – contradicts what God created “from the beginning” (19:8). These statements exclude divorce absolutely. The whole episode loses its strength if we were to understand adultery as an exception¹⁰. The preceding context – the parable of the unmerciful servant (18:23-35) – has illustrated Jesus’ teaching on forgiveness, not seven but seventy-seven times (18:21-22). Shall we affirm nine verses later that Jesus considers adultery as something which cannot, or rather must not, be forgiven?¹¹ We must give a negative answer to this question. The subsequent context confirms our impression. Indeed, the disciples’ reaction manifests that they understand the radicalism of this teaching: “If such is the case of a man with his wife, it is better not to marry” (19:10); their mind was not so far from the Pharisees¹². A scholar such as Donald Hagner, who holds that *porneia* refers to adultery, nonetheless acknowledges: “The addition not only softens the ethics of the kingdom, but it also stands in tension with the absolutism of v 6, weakens the argument of vv 7-8, and makes the disciples’ comment in v 10 and Jesus’ statements in vv 11-12 less appropriate than they would be in the case of an absolute prohibition of divorce”¹³.

b) The literary form of Jesus’ statement in 19:9 is clearly legal: he is pronouncing a normative *halakhah*, a norm his disciples must conform to. A norm must be as exact as possible; otherwise, it would be exposed to incorrect interpretations. So then, if Jesus had wished to refer

10. Were it true that the Matthean community would have accepted *porneia* as a licit ground for divorce, then we should conclude that the first gospel actually invalidated the prohibition of Jesus: Juan Miguel Díaz Rodelas, “El Nuevo Testamento sobre el divorcio”, en J. PASCUAL TORRÓ – J. M. DÍAZ RODELAS (ed.), *Fuente de agua viva. Homenaje al Profesor D. Enrique Farfán Navarro*, Series Valentina LV; Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007, 51-56, here 51-52.

11. See INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 146.

12. This can be seen in other moments of the narrative, especially in *Matt* 16:5-12.

13. D. A. HAGNER, *Matthew 14-28*, WBC 33b, Word Books, Dallas, TX 1995, 549.

to adultery, he should have used *moikheia*, not *porneia* – terms which he clearly differentiates (remember 15:19).

c) The inner logic of the pericope and of the whole gospel of Matthew prevents us from interpreting *porneia* as adultery. If so, it would mean that Jesus is essentially agreeing with the Pharisees who question him: at least in this case, divorce would be licit¹⁴. As a result, there would be no significant difference between Jesus' teaching and that of the Pharisee master Shammai (see later on footnote 21). This is difficult to maintain insofar as it would lead to some curious paradoxes¹⁵; but above all, the "higher righteousness", the heart – so to say – of Jesus' doctrine according to Matthew (cfr. 5:20), would remain in a sad state¹⁶.

d) Finally, if we consider the clause of Matthew as a true exception to the indissolubility of marriage according to the teaching of Christ, then we find in this gospel a doctrine which differs from that of Mark (*Mk* 10:11-12) and Luke (*Lk* 16:18), as well as from that of the apostle Paul (1 *Cor* 7:10-11), none of which considers any exception. This would be problematic from the point of view of the biblical canon.

All of these reasons suggest that we should understand *porneia* in a different manner. The interpretation proposed by J. Bonsirven and H. Baltensweiler still remains particularly valid¹⁷. According to it, *porneia* refers to an illicit union as is found in *Lev* 17-18, norms which the Jewish

14. "Si la postura de Jesús hubiera sido que el divorcio es posible cuando se podía demostrar que había habido adulterio, su postura no se distinguiría en absoluto de la escuela más estricta del judaísmo": DÍAZ RODELAS, "El NT sobre el divorcio", 65.

15. "The discipline of Mt's church would supposedly look upon the divorce and remarriage of a husband and wife who had been faithful to each other during their first marriage as adultery. But a husband and wife who had committed adultery during their first marriage could enter new marriages which would not be considered adulterous. This seems to be a strange punishment for fidelity and a strange reward for adultery": J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48*, AnBib 71, PIB, Rome 1976, 147.

16. "If adultery is the issue, Matthew is saying: Divorce is permissible when the union created by marriage is already torn apart by sexual infidelity. In this case, we are again dealing with a concession due to *hardness of heart*": R. B. GARDNER, *Matthew*, BCBC; Herald Press, Scottdale, PN- Waterloo, OH 1991, 290.

17. J. BONSI RVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Société de Saint Jean l'Évangéliste, Paris 1948, 46-59; H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zwingli, Zürich 1967, 88-100. See on this MEIER, *Law and History*, 147-150; "It is surprising to see how many authors seem to be simply ignorant of this theory, which, as can be seen,

tradition considers universal¹⁸; more precisely, it refers to a marriage within a degree of kinship forbidden by *Lev* 18:6-8, in the sense of *Acts* 15:20, 29¹⁹. Such a meaning of the word is firmly attested to in *1 Cor* 5:1²⁰. Thus, the sense of the parenthetical phrases in *Matt* 5:32 and 19:9 need to be understood against their contemporary background – even though they echo the “nakedness of thing” (*’erwat dābār*) of *Deut* 24:1²¹. This now brings us to the interpretation of the text itself.

3. READING THE TEXT

Having established that the “exception clause” contains no real exception to the *halakhah* of Jesus in 19:9, but only a parenthesis which clarifies it without lessening its force, we turn to our pericope. It can be divided into two main sections with an analogous dialogical pattern, its structure being as follows:

1. ***Matt* 19:3-6, “One flesh” and marriage**
 - Pharisees’ question (v. 3)
 - Jesus’ answer (vv. 4-5)
 - teaching on marriage (v. 6)

has not been recently invented. Those who do mention and reject it usually do not give detailed reasons for doing so”: *ibid.* 147 n. 54.

18. On the “Noachide laws” (moral duties which the Bible imposes to all men) see *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, Thomson-Gale, Detroit 2007, 284-287. See also M. BOCKMUEHL, “The Noachide Commandments and New Testament Ethics”, in *RB* 102 (1995) 72-101.
19. F. J. MOLONEY, “Matthew 19:3-12 and Celibacy: a Redactional and Form-Critical Study”, in *‘A Hard Saying’: The Gospel and Culture*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2001, 35-52, here 39.
20. Cfr. H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, PA 1975, 96. See also *Acts* 15:20, 29; 21:25.
21. Mainly the *λόγος πορνείας* of 5:32: A. DÍEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Fe Católica-Ediciones, Madrid 1978, 176; 219-222; 236-237. “Matthew, like Hillel, like Shammai, resorts to the same text of *Deut* 24:1 (*’erwat dābār*) as grounds for divorce; but each of them gives to these words a different sense. Hillel: not only an “indecency” but also an inconvenience, a transgression in anything; Shammai: a thing of “nakedness”, of “indecency”; Matthew: a thing of incestuous marriage” (p. 222).

2. Matt 19:7-9, “Hardness of heart” and divorce

new Pharisees’ question (v. 7)

new Jesus’ answer (v. 8)

teaching on divorce (v. 9)

3.1 “One flesh” and marriage (Matt 19:3-6)

Some members from the most prestigious social and religious groups during Jesus’ time (the Pharisees) approach him in order to test him²². They pose a question to him: “Is it permitted to divorce one’s wife for any cause?” (19:3). As is usual in Matthew’s Gospel, they are moved by their interest in “what is permitted” (ἔξεστί: 12:2, 10; 22:17; cfr. 9:11; 15:2), and not directly by what is good or not. They address their question to Jesus whose teaching authority has already been stressed by the evangelist in contrast with that of the scribes (7:29).

The Pharisees’ question presupposes the lawfulness of divorce and reveals their understanding of marriage: a contract which in given circumstances can be canceled by the husband’s will. The weight of the question falls upon the last element (“for any cause”); these words quite probably reflect the contemporary debate between the Pharisaic rabbis Shammai and Hillel. Shammai’s school interpreted *Deut* 24:1 restrictively, the text being considered by the Jewish tradition as the basis for divorce; Hillel, on the other hand, gave it a loose interpretation²³. Now they want Jesus to offer his own interpretation of *Deut* 24:1, they want to “test him”.

Jesus, though, reacts in such a way as to determine the subsequent development of the dialogue. He quotes two verses from Genesis: 1:27

22. About the cultural connotations of “approach” in Matthew, see J. R. EDWARDS, “The Use of προσέρχασθαι in the Gospel of Matthew”, in *JBL* 106 (1987) 65-74.

23. They differ about the meaning of the phrase *’erwat dābār* (“something indecent”, LXX ἄσχημον πράγμα). “The School of Shammai say: A man may not divorce his wife unless he has found unchastity in her, for it is written, *Because he hath found in her indecency in anything* [*Deut* 24:1]. And the School of Hillel say: [He may divorce her] even if she spoiled a dish for him, for it is written, *Because he hath found in her indecency in anything*. R. Akiba says: Even if he found another fairer than she, for it is written, *And it shall be if she find no favour in his eyes* [*Deut* 24:1]”: *m. Git.* 9:10; H. DANBY, *The Mishnah*, Oxford University Press, Oxford 1933, 321.

and 2:24 (*Matt* 19:4-5); these are the main verses of the two creation accounts contained in this book (*Gen* 1:1-2:4 and *Gen* 2:5-25). With his question, Jesus opens up a new perspective: he connects with the biblical accounts of the creation of man (*Gen* 1-2) and so refers to that original stage of human history in which sin did not yet exist. The first words quoted highlight both the likeness to God and the sexual difference between the first two human beings created: “So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them” (*Gen* 1:27)²⁴. They allow us to understand that God has created man and woman as two different personal beings (male and female) with the same dignity.

This excludes from conjugal union every kind of dominion, which in *Gen* 3:16 is mentioned in relation to sin. By so doing, Jesus rejects the Pharisees’ point of view which implied the wife’s dependence on the husband’s will. Moreover, he calls attention to that “beginning” (cfr. *Gen* 1:1 ἐν ἀρχῇ) in which he lets us discover a revelation about the nature of marital union.

Jesus then includes another biblical quotation: “Therefore a man shall leave his father and his mother and hold fast to his wife, and they shall become one flesh” (*Gen* 2:24, in *Matt* 19:5). These words, wherein culminates the second creation account (*Gen* 2:5-25), express the “con-naturality” of man and woman, prepared for by the whole narrative in *Gen* 1-2. Thus does the concise teaching of *Gen* 1:27, by way of a different literary form, agree with that of *Gen* 2:18-24: both partners have an equal dignity. The causal union – original to Jesus – between 1:27 and 2:24 illuminates both texts²⁵. Their sexual difference (*Gen* 1:27) implies a call to a complete union; the Greek verb κολλάω (“to cling”: *Gen* 2,24) means a total adhesion. What is more, the man-woman union is

24. “Unlike the rabbinic exegesis, but like the Qumran community, Jesus understands *Gen* 1:27 in terms of marriage”: U. LUZ, *Matthew 8-20. A Commentary*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis, MN 2001, 489.

25. “He linked the two texts... by *gezerah shahvah* [*sic*], so that a single conclusion can be drawn from them. The two texts are linked by the phrases ‘male and female’ in 1.27 and ‘the man and his wife’ in 2.25 (immediately after the quoted text)”: D. INSTONE-BREWSTER, “Jesus’ Old Testament Basis for Monogamy”, en S. MOYISE (ed.), *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honor of J.L. North*, JSNTSS 189, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 75-105, here 98.

described in covenantal terms. The Hebrew verbs meaning “to abandon” (*‘āzab*) and “to hold fast” (*dābaq*: *Gen* 2,24) are normally used in a Covenant context, and indicate respectively the breaking off of it (for instance in *Deut* 28:20 and *Hos* 4:10) or fidelity to God (*Deut* 10:20). Therefore, this union necessarily entails unity and monogamy²⁶. From this standpoint divorce represents the breaking off of a covenant and so affects man’s relationship with God, for it breaks with his original plan as declared “from the beginning”. These elements prepare for Jesus’ definitive statement. Let us observe too that the quotation from Genesis 2 reaches its climax with the expression “one flesh”, unique in the Old Testament²⁷. Marriage, which implies the physical union of the couple, brings about their total union that in turn engenders a new “human reality” (one flesh).

Jesus sums up the teaching in Genesis and deduces from it the prohibition of “separating” what “God has joined together” (19:6). These words could seem surprising given that the Genesis account presents man joining to his wife on his own initiative. Yet Jesus reveals something momentous: it is God who joins them²⁸. It is not only the human will which is involved: divine will is acting through it as Jesus emphasizes²⁹. Thus is the Pharisees’ position undermined: the wife’s repudiation can take place only if that union depends on her husband’s will alone³⁰. Once the first element has been affirmed, the second must be accepted since it would be an evident and useless impiety if a man would pretend to dissolve a reality established by God³¹.

26. See *ibid.*, 97-100. Also in Qumran, polygamy was excluded on the basis of *Gen* 1:27 (p. 86).

27. “Being the same flesh” designates a close kinship, in various degrees (cfr. *Gen* 29:14; 37:27); but only in *Gen* 2:24 is it said that two persons may become “one” flesh.

28. “In *Gen* 2.24 the act of joining is not ascribed to anyone, though it might be inferred that the couple join themselves to each other. In *Gen* 1.27 the first male and female are brought together by God. By combining both texts it can be concluded that a couple are joined together by God”: INSTONE-BREWER, “OT Basis for Monogamy”, 99.

29. “This is probably based on the picture presented by Malachi, who pictures God as a witness to the marriage vows (*Mal* 2.14-16)”: *ibid.*, 99.

30. “Thus the Pharisees’ question «for any reason» turns out to be irrelevant. There is no valid reason at all”: GUNDRY, *Matthew*, 379.

31. “Divorce, therefore, is not in accord with God’s design and is to be prohibited since it breaks what is a unique and holy union”: HAGNER, *Matthew 14-28*, 2. 548.

To summarize: *Gen* 2:24, interpreted in the light of *Gen* 1:27, is an essential text. Husband and wife become “one flesh”, a singular reality which as such belongs to God’s plan. Thus the Pharisees’ question receives a definitive answer, albeit unexpected: it is not only illicit to repudiate one’s wife “for any cause”, but even more so *every divorce is illicit*³². Man is not capable of altering God’s will. Rebelling against it implies a lack of religious sensitivity, and, moreover, it is ineffective since nothing can oppose God’s creating word.

3.2 “Hardness of heart” and divorce (*Matt* 19:7-9)

Jesus’ interlocutors pose a new question to him. The Pharisees understand the implications of his words and discover in them a contradiction with respect to a precept of the holy Law. This new question is not centered on casuistry but on divorce itself: “Why then did Moses command one to give a certificate of divorce and to send her away?” (19:7)³³.

They refer to *Deut* 24:1, Moses’ words containing the legal acts which effect divorce: writing a certificate of divorce, handing it to the wife and dismissing her. However, the paragraph continues through to *Deut* 24:4. It is a complex and grammatically dark legal norm: a man who has divorced his wife cannot marry her again if she has married another man (after her second divorce or the death of her second husband)³⁴; divorce is presented as something which depends only upon the man’s

32. “The reply of Jesus comes as a shock”: MOLONEY, “*Matthew* 19:3-12 and Celibacy”, 38.

33. “... Their question in v. 3... relates to the Hillelite Permission of divorce in the case of violation, whilst their question in v. 7... relates to the Mishnaic Obligation of divorce in the case of the specific offence of adultery”: A. WARREN, “Did Moses Permit Divorce? Modal *wēqāṭal* as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4”, *TynB* 49 (1998) 39-56, here 53-54.

34. “In prohibiting remarriage, the law [*Deut* 24:1-4] imposes an estoppel on the husband to prevent him from profiting twice from his wife: first by claiming that she was not fit to be his wife, and subsequently by conceding that she *is*”: R. WESTBROOK, “Biblical Law”, en N.S. HECHT - B.S. JACKSON - S.M. PASSAMANECK ET AL. (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon, Oxford 1996, 1-17, here 14.

will³⁵. Since divorce is not its primary focus, we cannot speak properly of a divorce law: such a law simply does not exist in the Old Testament³⁶. The object of this law is the prohibition of a man's remarriage with his former wife³⁷. Yet in the times of Jesus, *Deut* 24:1 was understood as a legal, independent norm (cfr. *Matt* 5:31). In this way, it sought to justify a common practice³⁸. For this reason, according to the Pharisees, Moses *commanded*, that is pronounced the commandment of giving to the repudiated wife a certificate of divorce which would testify to her legal condition.

In his answer Jesus begins citing Moses, just as his opponents. But unlike the Pharisees, who center on the materiality of the law, Jesus – using his own authority – penetrates the intention of the lawmaker: “Because of your hardness of heart Moses allowed you to divorce your wives, but from the beginning it was not so” (19:8). Thus, since he has explained the cause which originated the norm, he then relativizes it.

The change of verb (“allow” instead of “command”) is meaningful. According to Jesus, the act of giving a certificate of divorce is not Moses' commandment but something he allowed in view of a morally insurmountable obstacle: the Israelites' hardness of heart³⁹. As a consequence, Moses – according to Jesus' interpretation – continued to view divorce as something illicit⁴⁰. Accordingly, in *Matt* 19:8 divorce does not appear

35. “The text makes clear that it is the husband's prerogative to initiate the divorce”: D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, SPag 1, Liturgical Press, Collegeville, MN 1991, 275.

36. R. NEUDECKER, “Das “Ehescheidungsgesetz” von *Dtn* 24,1–4 nach altjüdischer Auslegung. Ein Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen zur Ehescheidung”, in *Bib* 75 (1994) 350–387, here 350.

37. “Divorce is merely presupposed”: LUZ, *Matthew* 8–20, 490.

38. NEUDECKER, “Das “Ehescheidungsgesetz”“, 352–353.

39. “He contrasts the wrong interpretation of Moses as commanding divorce with the correct interpretation of Moses permitting divorce”: GUNDRY, *Matthew*, 380. “The implication is that even in a case of adultery, divorce is not mandatory”: INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 143. “The innocent partner could forgive the unfaithful one and decide not to divorce him or her”: 146.

40. “Jesus interprets (...) implying that Moses allowed divorce as a concession, necessitated because of your «hardness of heart»... In law, however, concession is always subordinate to the primary law, which is thereby not denied but upheld”: H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, MN 1995, 256.

as a legitimate option which can be regulated, but rather as something negative which has been assumed in order to avoid a greater evil: that the woman remain legally unprotected after being repudiated, or even that she be reduced to slavery or sold⁴¹. By acting in this manner, Jesus recalls a tradition marginally present in the Hebrew Bible, according to which the commandments Moses gave after the rebellion of the chosen people (cfr. *Deut* 9) are due to their hardness of heart⁴². In *Matt* 19:8, Jesus then appears as a prophet who, from within Israel, declares that a given norm has been superseded (cfr. *Isa* 56:4-5 against *Deut* 23:2); “The indirect description of divorce in *Deut* 24:1 was only a temporary concession”⁴³. The approach of Jesus implies a change of perspective and, moreover, is exegetically correct: he does not oppose the law in *Deut* 24:1-4 (as the Pharisees have insinuated) but shows its true face⁴⁴.

In Jesus’ own words, this “hardness of heart” – at the very beginning of the sentence – is particularly stressed. Hardness of heart (*σκληροκαρδία*) is not merely “stubbornness”⁴⁵. It appears in biblical tradition as a *breaking of the Covenant* or as its *dishonest performance*; in the Septuagint, *sklērokardia* (*Deut* 10:16 and *Jer* 4:4) translates – and interprets – “uncircumcision of heart” (MT *’orlat lēbāb*)⁴⁶. *Deut* 24:1-4 presupposes an attitude that can be described as a hardness of heart: not only on account of the inequality between man and woman, but also because woman appears as an object

41. On this see *Deut* 21:10-14.

42. Cfr. K. BERGER, “Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in *Mc* 10,5”, in *ZNW* 61 (1970) 1-47, here 45. See especially *Ez* 20,25-26: “And for this reason I gave them laws that were not good and judgments by which they could never live; and I polluted them with their own offerings, making them sacrifice every first-born son in order to fill them with revulsion, so that they would know that I am YHWH”.

43. HARRINGTON, *Matthew*, 275.

44. “Both the Mishnaic Obligation to divorce an adulteress and the Hillelite Permission to divorce ‘for any cause’ are simply due to bad grammar, and are excluded by the wording of *Deuteronomy* 24:1. Jesus’ ‘new’ contribution goes beyond all this, as he argues that the order of creation made no provision for divorce even in these circumstances”: Warren, “Did Moses Permit Divorce?” 54.

45. As it has been interpreted: “The stubbornness is that of the unfaithful partner who refused to repent”: INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 146.

46. In Stephen’s speech (*Acts* 7:51) we read, “You stiff-necked people, uncircumcised in heart and ears!” (*σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν*).

which is successively rejected⁴⁷. In Matthew, the hardness of heart appears only in this passage; thus divorce is presented as a special manifestation of that type of spirit opposed to the Covenant⁴⁸. Let us note that Jesus speaks of “*your* hardness of heart”. He refers to the whole people of Israel, diachronically considered as a collective subject⁴⁹; but it implies a reproach to his interlocutors as well, who in this way are associated with the most humiliating moments of Israel’s history.

The creation accounts offer an entirely different vision: woman has an equal dignity with man (*Gen* 1:27). By referring to the “beginning” (*ἀρχή*), Jesus means that not only is he not breaking the Torah as his opponents suggested, but rather that his attitude is moved by a radical fidelity to holy Scripture. Thus do we understand that the hardness of heart manifested in divorce represents an opposition to the order established by God, a denial of the truth about human marriage as revealed in *Gen* 1–2 – and not yet obscured by sin⁵⁰.

Once again Jesus places the matter in its right perspective. The law according to which Moses implicitly “legitimated” divorce does not belong to God’s original plan: it is due instead to human rebelliousness towards that plan⁵¹. Divorce was licit neither in the Old Covenant (*Gen* 2:24; see also *Mal* 2:14–16⁵²) nor is it in the New (*Matt* 5:31–32). The

47. “Deuteronomy narrates with painful repetition the way of the woman who moves from husband to husband as a warning to prohibit *remarriage* to her first husband”: BETZ, *Sermon*, 249.

48. In the NT, *sklērokardia* appears three times: in *Matt* 19:8, *Mark* 10:5, and in the Markan “canonical appendix” (*Mark* 16,14), where the risen Jesus reproaches his disciples “for their incredulity and hardness of heart”.

49. BERGER, “Hartherzigkeit und Gottes Gesetz”: 1. Cfr. *Matt* 22:31 (“... have you not read what was said *to you* by God...?”); see also 23:32, 35.

50. “The implication is that the new era of the present kingdom of God involves a return to the idealism of the pre-fall Genesis narrative. The call of the kingdom is a call to the ethics of the perfect will of God (cfr. the Sermon on the Mount), one that makes no provision for, or concession to, the weakness of the flesh”: HAGNER, *Matthew 14-28*, 549.

51. “He... restructured the argument so that the positive argument about God’s will for men and women from the creation comes first and the concession made by Moses comes second”: HARRINGTON, *Matthew*, 275.

52. *Mal* 2:16 “For I hate divorce, says YHWH, God of Israel, and people concealing their cruelty under a cloak, says YHWH Sabaoth”. Cfr. C. GRANADOS, “Monogamia y monoteísmo. Claves para una lectura de *Ml* 2,10-16”, in *EstBib* 68 (2010) 9-29.

prohibition of divorce appears thus as a requirement of the kingdom of God⁵³.

The union of man and woman gives birth, as we have seen, to a new reality (“one flesh”) which belongs to God’s creating work. Jesus, based on this teaching, now pronounces a final *halakhah* which excludes the lawfulness of divorce: “Whoever divorces his wife and marries another.... commits adultery” (19:9)⁵⁴. Adultery implies the existence of a valid conjugal bond such that the certificate of divorce has no effect: it does not destroy the “one flesh” born in marriage. Man cannot separate what God has joined together, for marital union is humanly indissoluble⁵⁵. Thus the episode comes to its end: the Pharisees’ two questions have been answered – according to Scripture⁵⁶.

3.3 *Concluding remarks*

In the Teaching on the Mount, Jesus said: “Think not that I have come to abolish the Law and the Prophets; I have come not to abolish, but to fulfill” (*Matt* 5:17). The dialogue with the Pharisees in *Matt* 19:3-9 is a vivid illustration of this key principle. It is wrong to interpret *Deut* 24:1 as a “legalization” of divorce; divorce is not allowed by the Scripture of Israel. Jesus, who takes for granted the prohibition of adultery contained in the Decalogue (*Ex* 20:14; cfr. *Matt* 5:27-28), declares that divorce followed

53. Díaz Rodelas, “El NT sobre el divorcio”, 59-62.

54. By doing so he forbids also polygamy. “He was saying not only that polygamy was immoral but that it was illegal. He gave scriptural proofs that polygamy was against God’s will. This meant that the man’s second marriage was invalid”: INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 151. With respect to the parenthetical clause “except for *porneia*”, see the initial analysis above.

55. “For Matthew and his church marriage is part of the created order and reflects «Adam’s» primal existence (*Gen* 1:27), and as such it may not be annulled. It remains indissoluble, even when the husband must send his wife away because of unchastity”: LUZ, *Matthew 8-20*, 494. Paradoxically, Luz sustains that this teaching is no longer valid for today (494-6).

56. “The closing comment... [19:9] will no longer be read as Jesus’ ‘new’ contribution..., but as the natural extension of his reading of Deuteronomy 24. What *is* new... is Jesus’ location of the Deuteronomic Law within the creational paradigm of marriage as a divine and therefore binding institution”: WARREN, “Did Moses Permit Divorce?” 56.

by a new union constitutes adultery⁵⁷. According to the Old Testament, adultery hurts not only the partner's right but also the covenant with God, in whose presence marriage has taken place⁵⁸. Whoever divorces and marries again then enters into an unfavorable situation with respect to God.

4. THE TEXT IN ITS CONTEXT

As we stated from the outset, the interpretation of this pericope must look beyond the pericope itself in order to grasp its full sense. The gospel context thus offers us valuable data which can deepen our comprehension. Here we shall focus on two groups of texts which stand in closer relationship to *Matt* 19:3-9. The first group shares a common literary form (polemic dialogue with the Pharisees), while in the second the central subject is marriage. As we will see, both groups of texts shed an important light on the present controversy.

4.1 *Controversies with the Pharisees in Matthew's Gospel*

The controversial relationship between Jesus and the Pharisees (and with Jewish leaders in general) plays an important role in the narrative⁵⁹. Jesus meets the Pharisees for the first time in 9:10-13⁶⁰.

57. "The sayings do not accept the validity of divorce, which entailed setting the partner free to remarry. Only by redefining divorce in such a way that does not correspond to the practice of the day, could one speak of an objection only against remarriage not divorce. For divorce entailed the granting of the certificate which freed a person to remarry": LOADER, *Sexuality and the Jesus Tradition*, 112.

58. Cfr. *Prov* 2:16-17 "[Wisdom] will save you from the loose woman, from the adulteress with her smooth words, who forsakes the partner of her youth and *forgets her sacred covenant*"; *Mal* 2:13-14: "And this you do as well: You cover the Lord's altar with tears, with weeping and groaning because he no longer regards the offering or accepts it with favor at your hand. You ask, «Why does he not?» Because the Lord was a witness between you and the wife of your youth, to whom you have been faithless, though she is your companion and *the wife of your covenant*".

59. See J. D. KINGSBURY, "The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: a Literary-Critical Study", en: G.N. STANTON (ed.), *The Interpretation of Matthew*, T&T Clark, Edinburgh²1995, 179-197.

60. In chapter 3, they met John the Baptist who addressed them with the same phrase ("Brood of vipers", 3:7) that Jesus himself will use in 12:34 and 23:33 – also in

Observing that he and his disciples sit at the table with tax collectors and sinners, they question the disciples on this matter. Jesus answers: “It is not the healthy who need the doctor, but the sick” (9:12), adding “Go and learn the meaning of the words: «I desire mercy, not sacrifice»; since I came to call not the upright, but sinners” (9:13). In his answer Jesus quotes *Hos* 6:6. With this prophetic message, he invites them to recognize how by his actions he is manifesting God’s mercy and that they too should adopt a similar conduct.

In their second encounter (the controversy on the Sabbath which develops as a twofold episode: 12:1-8, 9-14), Jesus again takes up Hosea’s statement but with a different tone. Previously, Jesus (hopefully?) had said, “Go and learn” (9:13). Now he says, “If you had understood the meaning of the words: «I desire mercy, not sacrifice» ...!” (12:7), as he assumes their unavoidable stubbornness. Nevertheless, the literal repetition of *Hos* 6:6 by Jesus – an exclusive Matthean feature – in the first two encounters with the Pharisees offers us an important hint toward interpreting Jesus’ relationship with them⁶¹; they are presented as the “unmerciful” *par excellence*⁶². This prophetic text means: God asks for the covenant to be kept with faithfulness and to be manifested in mercy toward one’s neighbor. Both ideas are expressed by the Hebrew *hēsed* / Greek *ἔλεος* (“mercy”), what YHWH asks for in *Hos* 6:6⁶³. Love is the core of the law; this is what God desires from his people⁶⁴. The significant role played by this quotation in the Matthean narrative is confirmed by the hard words whereby Jesus brings his controversy with the Pharisees to an end (23:13-36); in 23:23, he accuses them of neglecting

dialogue with them. Jesus does not meet them directly until 9:10-13; still, they have been present in his teaching as we can infer from 5:20.

61. *Hos* 6:6 is never again quoted in the New Testament. Through this OT reference, Matthew expresses the key point of the higher righteousness the Kingdom of Heaven requires (cf. 5:20): D. HILL, “On the Use and Meaning of Hosea 6,6 in Matthew’s Gospel”, in *NTS* 24 (1977) 107-119. Cfr. M.H. EDIN, “Learning What Righteousness Means: Hosea 6:6 and the Ethic of Mercy in Matthew’s Gospel”, in *Word & World* 18 (1998) 405-410.
62. In fact, in 12:14 they decide to put Jesus to death.
63. In *Hos* 2:21 *hēsed* / *eleos* refers to the nuptial love.
64. “What Yahweh delights in, *i.e.* that which will gain his favor, is love... This love is not love for God as distinguished from love for one’s fellow-men, but both”: W. R. HARPER, *Amos and Hosea*, ICC, T&T Clark, Edinburgh 1979, 286.

mercy, thus alluding to both *Hos* 6:6 and *Mic* 6:8. Jesus' relationship with the Pharisees in the Gospel of Matthew must be understood in the light of these prophetic words.

At the end of chapter 12 – marked by the controversy with the Pharisees who affirm that Jesus acts in the power of Beelzebul – some scribes and Pharisees say to him, “Master, we want to see a sign from you” (12:38). Before refusing their request, Jesus addresses them as an “evil and unfaithful generation” (12:39); this is another prophetic denunciation, rather close to *Hos* 6:6, since this “generation” is the one which has broken the Covenant⁶⁵. In *Matt* 16:4 Jesus will use the same phrase, now addressed to the Pharisees and Sadducees who ask him to show them a sign from heaven⁶⁶.

At the beginning of chapter 15, Pharisees and scribes coming from Jerusalem ask Jesus about his disciples' nonobservance of ritual washing. He answers by reproaching them for their lack of filial piety (15:3-6) and quotes *Is* 29:13, “This people honors me only with lip-service, while their hearts are far from me. Their reverence of me is worthless; the teachings they teach are nothing but human commandments” (*Matt* 15:8-9). This text is surprisingly close to *Hos* 6:6; the worship by a heart which is far from YHWH is worthless. The unmerciful behavior denounced by Jesus renders vain the fulfillment of those ritual precepts which moreover are mere human traditions.

In the preceding narrative, then, the evangelist has provided the criteria for interpreting the dialogue in 19:3-9. *Hēsed* (*Hos* 6:6) is a love with a high degree of loyalty, a covenantal love: the very opposite of hardness of heart. Divorce then becomes an allowance given by Moses under such circumstances; the *sklērokardia*, whose prophetic background we have already shown, echoes once again the lack of mercy for which Jesus reproaches the Pharisees from the beginning. Divorce is presented

65. The phrase *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς* has its biblical background also in the book of Hosea: “And the Lord said to me, Go yet, and love a woman that loves evil things, an adulteress [*γυναῖκα ἀγαπῶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλίην*], even as the Lord loves the children of Israel...” (*Hos* 3:1 LXX).

66. *Matt* 19:3 is closely related to 16:1, since in both verses we find the verbs “to approach” and “to tempt” with the Pharisees (and Sadducees in 16:1) as subject and Jesus as object. The only other time when these verbs are used together in this Gospel is in *Matt* 4:3, where the devil puts Jesus to the test.

as a renunciation of mercy, a failure in faithfulness, a breaking of the covenant with YHWH: the opposite of God's plan and of human good.

The subsequent narrative, in which the polemic with the Pharisees and Jewish leaders increasingly grows, confirms this view. In Jerusalem the chief priests and scribes, scandalized at the words of the children who acclaim Jesus, will hear from his lips a reproach similar to that found in 12:3, 5 and 19:4, now quoting *Ps* 8:3: "Have you never read: «Out of the mouths of infants and nursing babies you have prepared praise for yourself?»" (*Matt* 21:16). They do not belong to the "infants" to whom the Father reveals the mysteries of the Kingdom (cfr. 11:25; 13:11). In chapter 22 the Pharisees approach Jesus once again, asking him about paying taxes to Caesar. He addresses them directly, "Why are you putting me to the test, hypocrites?" (22:18). When another Pharisee asks him about the greatest commandment, Jesus answers by giving not one commandment but two. Thus does he underline the importance of loving one's neighbor: otherwise, love of God is not true (22:34-40). In every encounter with them Jesus seems to be aware of what they are thinking. For this reason, he always answers them in a way that he would otherwise not do to a well-intentioned interlocutor. In his last dialogue with the Pharisees, Jesus himself interrogates them regarding the Messiah as son of David (22:41-46). Unable to answer the question he poses to them, they in turn reveal their inability to understand Jesus. Chapter 23, entirely devoted to scribes and Pharisees, will bring Jesus' difficult relationship with them to its highest point and thus anticipate the tragic end to Jesus' life – one in which scribes and Pharisees will take an active part (cfr. 26:57; 27:62-66). In his first discourse, Jesus had warned his disciples about the "justice" of scribes and Pharisees which they had to surpass (5:20). Chapter 23, in which they are presented as teachers who must not be imitated (23:3), precisely illustrates that demand. They are the unmerciful *par excellence* (cfr. 23:23). The dialogue regarding divorce, then, is coherently integrated into this broader narrative frame⁶⁷; the hardness of heart is the specific form assumed within the context of marriage by the lack of mercy.

67. See further L. SÁNCHEZ NAVARRO, "Mt 19,3-9: una nueva perspectiva", in *EstBíb* 58 (2000) 211-238, esp. 234-238.

4.2 *Texts on marriage in Matthew's Gospel*

When the dialogue concerning divorce takes place, marriage has already been relevant in the first gospel⁶⁸. Let us consider briefly the three main moments; afterwards, we will draw a few conclusions.

1. *Matt 1:19*: “Her husband Joseph, being a righteous man and unwilling to expose her publicly, planned to release her in secret”. Joseph and Mary are not yet married but rather betrothed (1:18). Nevertheless, the verb used, ἀπολύω “to release”, is the same as we find in 19:3-9, and in fact Joseph is said to be Mary’s husband (ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, 1:19; cfr. 1:16)⁶⁹; so we assume here that it means “to divorce”⁷⁰. Still, we are not told about the reason moving Joseph to such an action⁷¹. Be that as

68. “The recent Herodias affair (14:3-12), along with Jesus’ own teaching in 5:31-32, may also have influenced the Pharisees’ question”: BLOMBERG, *Matthew*, 289.

69. In the NT, the phrase ὁ ἀνὴρ αὐτῆς is found only in *Matt 1:19*; *Mark 10:12*; *Acts 5:10*; and *1 Cor 7:39*; in the last three texts ἀνὴρ refers clearly to the husband. In *Rev 21:2* the partner of the ἀνὴρ is the νύμφη “the bride”; as such, it is closer to *Matt 1:19* – although Mary is never said to be Joseph’s bride but rather wife (γυνή, *Matt 1:20*, 24). The betrothal (μνηστεύω: *Matt 1:18*; *Luke 1:27*; 2:5) is then closer to a complete marriage than to a preceding stage. According to Deuteronomy, a woman betrothed to a man has a firm engagement with him, such that a man should not fight in war until he has taken her as a wife (*Deut 20:7*); the betrothed woman is supposed to be a virgin (*Deut 22:23*), but she is said to already be the wife of his betrothed man (ἡ γυνὴ τοῦ πλησίον, *Deut 22:24*).

70. The betrothed had to give his wife the bill of divorce: *m. Git. 6:2*. A different opinion holds I. DE LA POTTERIE, *Mary in the Mystery of the Covenant*, Alba House, New York 1992, 42 : “As for us, we are of the opinion that, technically speaking, the word «*apoliud*» cannot mean «to divorce». At least, it does not mean this in our passage, since divorce is a public act, in front of witnesses, while here the verb is accompanied by the adverb «secretly». But there is an instance of “private divorce”. In Wadi Murabba’at has been found a private bill of divorce: without resorting to a court, the husband writes the bill before three witnesses and without indicating the causes; see S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. IV: Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, BAC 509, Madrid 1990, 4. 164 and n. 94.

71. A first explanation is that Joseph would dismiss her because he would suspect adultery or a violation (which could take place without guilt for the betrothed woman: *Dt 22:25-27*); see R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, ABRL, Chapman, London 1993, 125-8. It was supported by many Church Fathers (Justin, John Chrysostom, Ambrose, Augustine): DAVIES – ALLISON, *Matthew I*, 203. Some authors (since Jerome and, recently, Lagrange and others) think Joseph would be convinced of Mary’s innocence, although he would find no explanation. The interpretation of Joseph’s “reverential fear” has also been held by several scholars (among them Léon-Dufour and Laurentin); see especially DE LA POTTERIE, *Mary*, 50-55.

it may, whatever the motive is we can infer two conclusions from the Matthean account of this perplexing situation⁷². Firstly, Joseph acts as a Jew who decides to divorce his wife when he believes there are really serious grounds for doing so – and this when marriage has not yet been completely formalized. Secondly, Joseph is a righteous man (*δίκαιος*, 1:19) and does not want to expose Mary publicly. This is why he decides to leave her “in secret”, so that other people would not take notice (1:19)⁷³. He is acting here as a pious and merciful Jew. Only a genuinely important reason could suggest the idea of divorce to him – and this in such a way that his wife cannot suffer public shame⁷⁴. He is radically different from the Pharisees who approach Jesus in chapter 19. His righteousness foreshadows that righteousness Jesus will demand of his disciples – a higher righteousness than that of scribes and Pharisees (5:20) which brings OT justice to its fulfillment (cfr. 5:17). Joseph himself will make this fulfillment possible⁷⁵.

2. *Matt* 5:31-32: “It was also said: Whoever divorces his wife, let him give her a certificate of divorce. But I say to you that every one who divorces his wife, except in the case of *porneia*, makes her an adulteress; and whoever marries a divorced [woman] commits adultery”. In the third antithesis of the Teaching on the Mount, Jesus, speaking about adultery, introduces the allusion to *Deut* 24:1 (v. 31) and affirms that divorce followed by a new marriage is also adultery, for both the divorced wife (cfr. v. 32a) and the man who marries her (v. 32b). In this manner, Jesus declares the truth concerning marriage and implicitly deprives the “certificate of divorce” mentioned in Deuteronomy of its authority⁷⁶.

72. “I think that the passage is, in the intention of Matthew, deeply dramatic”: MUÑOZ IGLESIAS, *Evangelios de la Infancia IV*, 4. 174.

73. The same adverb “in secret” (*λάθρῳ*) is found in *Matt* 2:7 and *Acts* 16:37. On the contrary, in *John* 8:3 the scribes and Pharisees bring an adulteress before Jesus and all the people, thus giving the highest publicity to her sin.

74. “His *righteousness* is typically Jewish-Matthean: it is a fidelity to the law, a humble and active piety which reaches its climax in a concrete gesture of mercy”: P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, CNT 1, Delachaux & Niestlé, ²1970 Neuchâtel) 20.

75. Three of the four fulfillment quotations in *Mt* 1–2 refer to actions carried out by Joseph in obedience to God: 1:22–23; 2:15, 23. In the Gospel of Matthew, God's saving plan is carried out thanks to the fidelity to His word shown by the righteous Joseph.

76. Cfr. SÁNCHEZ NAVARRO, *La Enseñanza de la Montaña*, 75–79.

But these words, although united to the preceding verses by a common theme (adultery, see 5:27, 28, 32), remain isolated from the whole sermon in which nothing else is said about marriage. The reader knows that this teaching belongs to Jesus' "higher righteousness" (cfr. 5:20), yet there are some elements which can disconcert him: Is this valid in all cases? If so, how does Jesus interpret *Deut* 24:1? And above all, in which part of the Torah does Jesus find support for his prohibition? It is probable that this instruction, which Matthew inserts into Jesus' first discourse, lies historically at the origin of the question the Pharisees ask him on his way to Jerusalem. It is surely in the memory of the gospel reader⁷⁷.

3. *Matt* 14:3-4: "For Herod, having arrested John, had bound him and put him in prison on account of Herodias, his brother Philip's wife; because John had been telling him, «You are not permitted to have her»". John's reproach of Herod has brought him prison and will bring him death⁷⁸. John is accusing Herod of incest according to the Leviticus code: "You shall not uncover the nakedness (*'erwāh*) of your brother's wife; it is your brother's nakedness" (*Lev* 18:16)⁷⁹. In this way Matthew, without mentioning it, introduces the matter of illicit union, that is of *porneia*. Furthermore, John's words involve the illegitimacy of divorce inasmuch as they presuppose (just like the prescriptions in *Lev* 18) the fact that the partners form one flesh: only in this way can "the nakedness of your brother's wife" be put on a level with "your brother's nakedness". John, like Jesus himself will do in 19:9, ignores divorce as a valid act nullifying marriage, and so condemns the wedding of a man with his sister-in-law during his brother's life. This attitude will lead him to a tragic end; the precursor, whom the Gospel of Matthew presents in deep likeness with Jesus, dies

77. In Matthew it is frequent that a teaching appears, with slight variations, in two different and distant moments. Cfr. 5:29-30 and 18:8-9; 5:33-37 and 23:16-22; 10:17-18 and 24:9-10; 17:19-20 and 21:20-22.

78. About the biblical and extra-biblical data, see Loader, *Sexuality and the Jesus Tradition*, 108-11.

79. It is perhaps not by chance that the Pharisees ask Jesus about divorce in the Perea (19:1). This region "beyond the Jordan" (that is what Gk. "Perea" means) is ruled – like Galilee – by Herod Antipas, tetrarch of both territories from 4 BC to 39 AD; see on this Gundry, *Matthew*, 377. Thus the geographical context itself favors the subject of marriage and divorce.

for having witnessed before Herod to the biblical truth on marriage⁸⁰. This precedent gives the question in 19:3 a greater denseness and helps the reader to understand *porneia* in 19:9 as “illicit union”.

Regarding Matt 1:19: In chapter 19, we encounter the same subject matter of divorce. Yet here the righteousness – different from that of the Pharisees – which moved Joseph to repudiate his wife in secret, thus presenting him as a merciful man, appears fulfilled: Jesus’ higher righteousness is now being lived out. *In connection with 5:31-32, Matt 19:3-9* deepens and broadens the teaching. He deepens it by revealing the scriptural foundations of his doctrine, based on the creation accounts (*Gen* 1-2): in “the beginning” he manifests the truth about the indissolubility and the covenantal nature of human marriage – a truth that is witnessed to in other OT passages. At the same time, Jesus also broadens his former teaching in that, although in chapter 19 the Pharisees present the question as a return to *Deut* 24, he has already answered in chapter 5 the questions the deuteronomic text could give rise to⁸¹. He then goes further and focuses on a case which *Deut* 24 did not set out explicitly: the situation of the man who has repudiated his wife – exactly the perspective from which the Pharisees are asking him. Jesus declares: if the man marries again, he commits adultery. Thus does Jesus succinctly complete his teaching: in the case of a divorce, a new marriage is equivalent to adultery; whether for the repudiated woman (5:32a), for her second husband (5:32b) or for the first one (19:9)⁸². *In reference to Matt 14:3-4*, the

80. About the parallelism John-Jesus in Matthew see especially *Matt* 17:12: “But I tell you that Elijah has already come, and they did not recognize him, but they did to him whatever they pleased. So also the Son of Man is about to suffer at their hands”. “The center of Jesus’ instruction is in 12b: The Son of Man Jesus must also go the same way of suffering than John the Baptist went”: Luz, *Matthew 8-20*, 400. Cfr. also W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew II* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1991) 2. 475-6.

81. *Matt* 5:32a (“Whoever divorces his wife”) corresponds to *Deut* 24:1.3 (“and sends her out of his house”); and *Matt* 5:32b (“whoever marries a divorced [woman]”) reflects *Deut* 24:2.4 (v. 2: “and goes off to become another man’s wife”; v. 4: “her first husband... may not take her back as his wife”).

82. We must note, however, Jesus’ special gentleness towards women, almost always the victim of this situation. In *Matt* 5:32a, Jesus does not say “[the woman] commits adultery”, but rather “[the man] lets her commit adultery”; that is, he puts her in such a situation that he practically forces her to marry again. In *Matt* 5:32b and 19:9

dialogue in chapter 19 solemnly and explicitly proclaims the doctrine on marriage and divorce which brought about the death of John the Baptist. It indicates the practical behavior to be followed in the case of *porneia*: that which John demanded of Herod; that is, to renounce a woman who in fact is not his wife since she was still married to his brother. The discouraged reaction of the disciples in 19:10 ultimately shows the radicalism of Jesus' teaching.

5. CONCLUSION: MARRIAGE IN MATTHEW'S GOSPEL

This contextual reading of *Matt* 19:3-9 has not changed its meaning as it emerged from an exegetical analysis – the first part of our study. The dialogue on marriage retains its great richness and originality which lie above all in Jesus' interpretation of the OT creation accounts, an interpretation which inspires his own teaching on marriage and divorce. The God of the covenant has created marriage as an indissoluble, covenantal reality. Now we can see the extent to which it is interwoven into its literary context: the controversies with the proverbially unmerciful Pharisees deepen the covenantal context of a “hardness of heart” while the other passages on marriage greatly aid our ability to grasp the meaning of this text. The reading of Matthew's Gospel as a coherent whole thus illuminates the pericope, helping us to both reject insufficient explanations as well as understand its implications for Christian life.

SOMMARI

Italiano

Il dialogo di Gesù sul matrimonio in *Mt* 19,3-9 è pienamente inserito nel Vangelo di Matteo. La questione del matrimonio è all'attenzione del lettore in 1,19, 5,31-32 e 14,3-4. La sua forma controversa è simile agli episodi in

respectively, Jesus accuses of adultery both the man who marries the divorced woman and the man who, having repudiated her, marries another woman. Only in *Mark* 10:12 does Jesus directly accuse the woman of adultery – but it is supposed that she has been the one who induced divorce.

cui Gesù intrattiene un dialogo con i capi ebrei. Questi fatti ci permettono di situare la pericope nel suo contesto più ampio: la dottrina sul matrimonio può essere spiegata come un completamento dell'insegnamento su questo tema precedentemente affrontato da Matteo ed ha un impatto particolare se visto in riferimento ai testi profetici (in particolare Os 6,6) che determinano la controversia di Gesù con i capi ebrei.

English

Jesus' dialogue about marriage (Matt 19:3-9) is completely integrated in Matthew's gospel. The matrimonial question directs the reader's attention to 1:19, 5:31-32 and 14:3-4. Its controversial form is similar to the episodes in which Jesus maintains dialogues with Jewish leaders. These facts permit us to place the pericope within its widest context: the doctrine on marriage can be explained as a complement to the teaching on this subject previously addressed by Matthew, and it has a special impact when seen in reference to the prophetic texts (particularly Hos 6:6) that determine Jesus' controversy with the Jewish chiefs.

Français

Le discours de Jésus sur le mariage en Mt 19, 3-9 est parfaitement intégré dans l'Évangile de Matthieu. La question du mariage est proposée à l'attention du lecteur en 1,19, 5,31-32 et 14,3-4. Sa forme de controverse, est similaire aux épisodes dans lesquels Jésus entretient un dialogue avec les chefs des Hébreux. Ces faits nous permettent de situer la péricope dans son contexte plus large : la doctrine sur le mariage peut être expliquée comme un complément apporté à l'enseignement sur le thème précédemment affronté par Matthieu et a un impact particulier s'il est lu en référence aux textes prophétiques (en particulier Os 6, 6) qui déterminent la controverse de Jésus avec les chefs des Hébreux.

Español

El diálogo de Jesús sobre el matrimonio en Mt 19,3-9 está plenamente insertado en el Evangelio de Mateo. La cuestión del matrimonio está a la atención del lector en 1,19, 5,31-32 y 14,3-4. Su forma controvertida es similar a los episodios donde Jesús sostiene un diálogo con los maestros hebreos. Estos hechos nos permiten situar la perícopa en un contexto más amplio: la doctrina sobre el matrimonio puede ser explicada como un cumplimiento de la enseñanza sobre este tema precedentemente afrontado por Mateo y tiene un impacto particular si es visto en referencia a los textos proféticos (en particular Os 6,6) que determinan la controversia de Jesús con los jefes hebreos.

Português

O diálogo de Jesus sobre o matrimônio em *Mt* 19, 3-9 é plenamente inserido no Evangelho de Mateus. A questão do matrimônio está na atenção do leitor em 1,19; 5,31-32 e 14,3-4. A sua forma controvertida é símile aos episódios nos quais Jesus estabelece um diálogo com os chefes dos hebreus. Tais fatos nos permitem situar a perícopé em seu contexto mais amplo: a doutrina sobre o matrimônio pode ser explicada como uma conclusão do ensinamento sobre este tema precedentemente afrontado por Mateus, e há um impacto particular quando contemplado com referência aos textos proféticos (particularmente *Os* 6,6), que determinam a controvérsia de Jesus com os chefes hebreus.

Matrimonio y Eucaristía, sacramentos nupciales. Notas sobre una analogía sacramental articulada en torno al lenguaje del cuerpo

CARMEN ÁLVAREZ ALONSO*

Juan Pablo II definió la Eucaristía como el «sacramento del Esposo y de la Esposa»¹. Con esta expresión, el Papa apuntaba con fuerza a la dimensión nupcial como clave hermenéutica del sacramento de la Eucaristía. En este sacramento se celebra el don por excelencia de Cristo Esposo a la Iglesia Esposa, si bien se trata de un don que es siempre asimétrico, pues nace de la primacía de la entrega redentora y de la acción santificadora de Cristo sobre la Iglesia. En realidad, esta perspectiva nupcial puede extenderse a toda la sacramentalidad de la Iglesia², pues todos los sacramentos se articulan, si bien de diferente modo, en torno a este misterio nupcial de Cristo, formalmente enunciado en *Ef* 5,22-23³. Así

* Profesora en la Cátedra de Teología Dogmática, Pontificio Instituto Juan Pablo II, Madrid y en la Cátedra de Teología de la Vida Consagrada, Facultad de Teología “San Damaso”, Madrid.

1. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* n. 26.
2. La primera experiencia del amor es de carácter filial. Sin embargo, la experiencia humana no se agota en el “ser hijo”, sino que el amor filial está intrínsecamente abierto y dispuesto hacia una plenitud mayor, que es el amor esponsal. La esponsalidad, por tanto, está fundamentada en la filiación y, por tanto, la dimensión nupcial de los sacramentos no prescinde o ignora este dinamismo filial inscrito en la sacramentalidad de la Iglesia. Obviamos aquí una reflexión más exhaustiva sobre esta dimensión filial del amor nupcial, que tantas implicaciones tiene.
3. Todo el Nuevo Testamento contiene numerosas referencias a las bodas del Mesías; sin embargo, el simbolismo nupcial aparece, en general, subordinado a otras enseñanzas

pues, desde la perspectiva de esta dimensión nupcial, el matrimonio se coloca en el centro mismo de esa sacramentalidad, en virtud de su particular relación de semejanza con la Eucaristía. La *una caro* eucarística que se da entre Cristo y la Iglesia es el vértice, y a la vez la fuente, de la *una caro* sacramental que forman los cónyuges, puesto que el sacramento del matrimonio está íntimamente radicado en la Eucaristía, nace de ella y vuelve continuamente a ella. El sacramento del matrimonio no sólo es imagen de ese misterio nupcial arquetípico de Cristo y la Iglesia, que se actualiza en la Eucaristía, sino que es también una participación y una realización concreta y específica de ese misterio.

Así pues, los esposos cristianos han de mirarse en el espejo de la Eucaristía, si quieren entenderse en toda su profunda verdad. Ambos sacramentos, el matrimonio y la Eucaristía, se explican e iluminan mutuamente, pues si esponsal es el don eucarístico de Cristo y la Iglesia, en cierto modo también ha de ser eucarístico y sacramental el don conyugal de los esposos. Entre el matrimonio y la Eucaristía se da, por tanto, una relación de analogía, que hace de ambos sacramentos dos expresiones distintas pero complementarias de un misma nupcialidad arquetípica, que es la que une a Cristo y a la Iglesia.

Es importante reconocer aquí que nuestro acceso al misterio nupcial de Cristo y de la Iglesia es según analogía, lo cual implica que cualquier semejanza entre este analogado y los aspectos sacramentales del matrimonio y de la Eucaristía sobre los que trataremos está limitada por una desemejanza aún más grande. Pero, también conviene recordar que esa desemejanza no reduce la relación analógica a una mera alegoría, pues el uso de la analogía en el orden del conocimiento de Dios es posterior y

y, por tanto, como un dato poco explícito que hay que interpretar, por lo que no resulta fácil profundizarlo en sí mismo. Por otra parte, el sentido cristológico del título Esposo es claro y recurrente en el magisterio de Juan Pablo II, y así también lo asumo en las reflexiones que siguen, aun sabiendo que en el ámbito bíblico sigue abierto el debate interno sobre la esponsalidad de Cristo. Por otra parte, este carácter implícito del título hace que la Cristología esponsal no haya sido todavía profundizada de forma adecuada. Sobre la pareja nupcial arquetípica de Cristo y la Iglesia en ámbito bíblico, cfr. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, BAC, Madrid 2005, 10-12; L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997, 76-107. Cfr. también A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Lateran University Press, Roma 2003; ID., *La cuestión decisiva del amor: hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2003.

consiguiente a la analogía en el orden del ser. Así pues, sirviéndome de las posibilidades –y a la vez de los límites– que encierra el uso de la analogía, quisiera detenerme a continuación en algunos aspectos que asocian el matrimonio y la Eucaristía al misterio nupcial de Cristo⁴, considerados desde la perspectiva de la teología del cuerpo, que ya en su momento esbozó Juan Pablo II⁵. La antropología cristiana ve en el cuerpo un signo de la vocación humana al amor y a la comunión, un «sacramento» de la naturaleza esencialmente sponsal del hombre y, por tanto, un elemento integrador de su imagen y semejanza con Dios Trinidad. El cuerpo es como el guardián sagrado y el anunciador de la persona, sin que por eso coincida totalmente con ella. El cuerpo no es un obstáculo, sino un lugar privilegiado en el que Dios se revela de una manera singular.

1. MATRIMONIO Y EUCARISTÍA: SACRAMENTOS DEL CUERPO ENTREGADO

La Eucaristía celebra el don de Cristo-Esposo hacia la Iglesia-Esposa, quien, a su vez, se entrega a Cristo acogiendo en sí misma el don del Esposo. Este don sponsal mutuo, que tan admirablemente queda expresado en el signo sacramental del pan partido⁶, adquiere matices ciertamente novedosos cuando se profundiza a la luz del significado teológico del cuerpo⁷. El pan partido, en cuanto signo, no sólo apunta a una realidad distinta de él sino que la contiene e, incluso, la significa eficazmente. En

-
4. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* n. 25, aludiendo precisamente al uso de la analogía en relación al famoso texto de *Ef* 5: «Según la carta paulina, este amor es «semejante» al amor sponsal de los esposos pero naturalmente no es «igual». La analogía, en efecto, implica una semejanza, pero deja un margen adecuado de no-semejanza».
 5. En español, la edición más completa y cuidada de las Catequesis sobre el amor humano es JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Encuentro, Madrid 2010.
 6. Cfr. *1 Co* 10,16: «El pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo?» y *Hch* 2,42, en donde la Eucaristía es llamada «fracción del pan». Sobre la relación entre el signo del pan partido y el significado eucarístico del cuerpo humano sexuado, cfr. C. ÁLVAREZ ALONSO, *Teología del cuerpo y Eucaristía*, Publicaciones san Dámaso, Madrid 2011.
 7. Cfr. BENEDICTO XVI, *Congreso eclesial de la diócesis de Roma sobre la familia* (6-6-2005): «También el cuerpo del hombre y de la mujer tiene, por tanto, por así decir, un carácter teológico, no es simplemente cuerpo, y lo que es biológico en el hombre no es sólo biológico, sino expresión y cumplimiento de nuestra humanidad. Del mismo modo, la sexualidad humana no está al lado de nuestro ser persona sino que le

el pan partido se hace eficazmente presente el don del cuerpo de Cristo entregado a la Iglesia. Y, por este don primero de Cristo, en ese mismo signo sacramental, también se contiene y se hace eficazmente presente el don del cuerpo místico que es la Iglesia. Por eso podemos afirmar, con toda verdad, que así como Cristo se entrega a la Iglesia y, por ello, está unido a ella como a su cuerpo, así también los esposos han de entregarse mutuamente en el cuerpo y, por ese don mutuo, llegar ambos a unirse entre sí como cada uno está unido a su propio cuerpo, para ir siendo «una sola carne» (*Gn 2,24*)⁸. La lógica del don del cuerpo, que articula y expresa con fuerza el don conyugal de los esposos, adquiere así un grandioso valor sacramental cuando queda vinculada y hasta significada en el signo eucarístico del pan partido⁹. La analogía del cuerpo entregado, que ciertamente tiene su cumplimiento más pleno en el cuerpo entregado de Cristo y de la Iglesia, se convierte así en un punto de semejanza importante entre la sponsalidad vivida en el matrimonio y la sponsalidad celebrada en la Eucaristía. San Agustín lo expresaba bellamente a los cristianos de su comunidad: «Si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol, que dice a los fieles: “Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros”. Si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo,

pertenece. Sólo cuando la sexualidad se integra en la persona logra darse un sentido a sí misma».

8. Al modo como explica TERTULIANO, *Ad uxorem* II,8 (CCL 1,393): «Ambos son hijos de un mismo Padre, ambos servidores e un mismo Dueño, sin ninguna separación ni en la carne ni en el espíritu. Son ciertamente dos en una sola carne; donde hay una sola carne, hay un solo espíritu». De hecho, la cita está recogida en el n. 11 de los *Praenotanda* de la versión española del *Ritual del matrimonio*.
9. Sobre el valor sacramental del cuerpo y de la sexualidad, cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (20-2-1980): «El hombre aparece en el mundo visible como la expresión más alta del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior del don. (...) De este modo, y en esta dimensión, se constituye un *sacramento primordial*, entendido como *signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*. (...) *El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto “cuerpo”, mediante su “visible” masculinidad y feminidad*. En efecto, el cuerpo, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo. (...) Por tanto, en el hombre creado a imagen de Dios ha sido revelada, en cierto sentido, la sacramentalidad misma de la creación, la sacramentalidad del mundo. *El hombre, en efecto, mediante su corporeidad, su masculinidad y feminidad, se convierte en signo visible de la economía de la Verdad y del Amor, que tiene su fuente en Dios mismo y que ya fue revelada en el misterio de la creación*».

sobre el altar del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros»¹⁰.

Así pues, en esta primera acepción de la analogía, el sacramento de la Eucaristía se refiere al misterio nupcial de Cristo y de la Iglesia como a su propia plenitud, y participa de ella en la medida en que lo celebra. Y el signo del pan partido también remite —a la vez que lo hace presente— a su verdadero y pleno significado, que es el cuerpo de Cristo entregado como Esposo a la Iglesia. De ahí que, siendo la Eucaristía el sacramento del cuerpo entregado de Cristo y de la Iglesia, y el memorial de ese inefable y arquetípico misterio nupcial, es también, el sacramento hacia el que apunta y se refiere el don conyugal del cuerpo en el matrimonio. La expresión de Juan Pablo II, que hace de la Eucaristía el sacramento de los Esposos, nos invita, por tanto, a ahondar en la relación profunda y esencial que vincula el don conyugal del cuerpo en el sacramento del matrimonio con el don sacramental del cuerpo que se celebra en el sacramento de la Eucaristía.

Los esposos cristianos celebran en la Eucaristía el significado y la verdad más plena de lo que ellos son, pues han de amarse y entregarse como se aman y se entregan Cristo y la Iglesia¹¹. El don conyugal de los esposos en el matrimonio encarna, a su modo, el don nupcial arquetípico de Cristo y de la Iglesia, que se celebra en la Eucaristía; y esto no sólo de una manera simbólica o ejemplar, sino como una real participación y, por lo tanto, como una realización concreta de ambos misterios, el nupcial de Cristo y el de la Eucaristía. El signo sacramental del vínculo conyugal es al matrimonio lo que el pan partido es a la Eucaristía, es decir, un signo que significa y anticipa como promesa, en términos de presente, lo que será, en la vida matrimonial, la entrega mutua de los

10. SAN AGUSTÍN, *Sermo 272*. Y sigue diciéndoles, a propósito del pan eucarístico: «Sed lo que veis y recibid lo que sois».

11. Esta relación entre la esponsalidad de la Eucaristía y la conyugalidad propia del matrimonio nos abre a la reflexión sobre ese amor nuevo y propio de los esposos que es la caridad conyugal; la fuente de esta caridad conyugal es, además del sacramento del matrimonio, el cuerpo eucarístico de Cristo. Sobre este tema, me permito reenviar a mi estudio: C. ÁLVAREZ ALONSO, *El cuerpo eucarístico de Cristo, fuente de la caridad conyugal*, en «Estudios Trinitarios» XLV/3, 2011, 535-551.

esposos a través del don conyugal y fecundo del cuerpo¹². La relación de analogía entre el pan partido de la Eucaristía y el vínculo conyugal del matrimonio se articula en torno al significado del cuerpo entregado, que tiene también valor de signo, por cuanto expresa en el lenguaje de la masculinidad y feminidad el don de Cristo y de la Iglesia. El trípode que forman la Eucaristía y el matrimonio con el misterio nupcial de Cristo se apoya así sobre la lógica del don del cuerpo, que es también la lógica del don de la persona, ambas revestidas de un profundo valor sacramental.

2. MATRIMONIO Y EUCARISTÍA: SACRAMENTOS DE LA MASCULINIDAD Y DE LA FEMINIDAD

La mutua donación de los esposos en el matrimonio se realiza a través del don del cuerpo, como imagen y participación de la mutua donación entre Cristo y la Iglesia, que también se expresa con la lógica del don del cuerpo. Pero, el cuerpo que se entrega en el matrimonio no tiene nada de genérico o abstracto sino que, muy al contrario, es específicamente masculino y femenino. Los relatos creacionales del Génesis apuntan con

12. El consentimiento matrimonial debe ser expresado en términos de presente: los novios se entregan y se reciben como esposos y, desde el momento de la manifestación de ese consentimiento, surge entre ellos el compromiso de darse y recibirse como tales en el futuro y para siempre. Esta es la principal diferencia con los sponsales, en los que solo se formula la promesa de entregarse y recibirse como esposos en el futuro. De esta manera, cuando el intercambio del consentimiento se realiza en el contexto celebrativo del sacramento del matrimonio adquiere un particular significado “profético”, vinculado también al significado profético del cuerpo. El intercambio del consentimiento anuncia el matrimonio y puesto que en ese consentimiento son las personas, en su masculinidad y feminidad, las que se entregan a sí mismas mutuamente, el cuerpo también forma parte del objeto del consentimiento y, en cierto modo, completa e ilumina su carácter profético. De este modo, el cuerpo y la sexualidad participan de una manera propia en la sacramentalidad del vínculo conyugal y, por lo tanto, adquieren en el tiempo presente una particular relación con el tiempo futuro. La temporalidad es necesaria para el camino de maduración de los esposos en la entrega y en la comunión, maduración que, a su vez, tiene también un significado salvífico. De esta manera, el consentimiento mutuo de los esposos y, por lo tanto, el don mutuo en el cuerpo, adquieren un significado escatológico propio, que les abre al cumplimiento mayor y más pleno propio de la resurrección. Sobre el profetismo del cuerpo, cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (19-1-1983). Sobre el carácter simbólico del tiempo y su relación con el cuerpo, cfr. J. GRANADOS, *Signos en la carne. El matrimonio y los otros sacramentos*, Monte Carmelo, Burgos 2011; ver también J. MOROUX, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965.

insistencia a la diferencia sexual corpórea como un dato definitorio y estructural del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Siendo la diferencia un dato constitutivo del mundo creado, Dios coloca en medio del mundo al varón y a la mujer, como una diferencia cuya singularidad está por encima de las demás diferencias¹³. Esta diferencia es, en cierto modo, ejemplar y arquetípica, pues está llamada a ser en el mundo imagen y semejanza de la diferencia –y unidad– que se da en el ser mismo de Dios Trinidad. Por otra parte, tampoco podemos olvidar que la salvación de Dios no se realiza de un modo abstracto y genérico, fuera de la propia historia del hombre, o a través de una carne humana asexual, sino que se somete a las determinaciones de lo humano tal como Dios mismo quiso crearlo. En el lenguaje del cuerpo sexuado Dios habla al hombre y en el hombre, revelándonos la verdad de lo que Él es; de ahí que el cuerpo se nos ofrezca como una vía privilegiada de acceso al misterio de Dios. Pues bien, si el uso de la analogía nos ha permitido anteriormente profundizar en la Eucaristía y en el matrimonio como sacramentos del cuerpo entregado, podemos ahora reflexionar sobre la diferencia sexual y su lógica interna de donación –diferente para la masculinidad y la feminidad–, como clave hermenéutica de estos dos sacramentos. Esto es posible porque el lenguaje de la diferencia sexual es también un contenido estructural del misterio nupcial arquetípico de Cristo y la Iglesia, si bien esa nupcialidad no está vinculada a la concreción de un cuerpo sexuado.

El cuerpo sexuado es un signo que se autotrasciende, porque reenvía a una realidad más allá de sí mismo, apuntando hacia el varón o la mujer, es decir, al otro a quien uno se entrega y a quien uno acoge. El cuerpo es capaz de trascendencia, es decir, apunta un camino que va más allá de sí mismo, hacia la entrega total al otro, y que fundamenta el carácter simbólico de la sexualidad. El cuerpo, que expresa la feminidad “*para*” la masculinidad y, al contrario, la masculinidad “*para*” la feminidad, cumple así su vocación propia, que es realizar el amor y expresar el don total de

13. Cfr. A.-M. PELLETIER, *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Cantagalli, Siena 2010, 109. Ver también L. MELINA – S. BELARDINELLI (a cura di), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

la persona¹⁴. Sin embargo, si bien el lenguaje de la diferencia sexual es capaz de expresar el don de la persona, no lo expresa de la misma manera, pues tanto la masculinidad como la femineidad tienen su propia y diferente lógica interna de donación. Varón y mujer se entregan mutuamente en el cuerpo, pero cada uno acentúa –si bien no de forma exclusiva ni excluyente– un modo específico y propio de darse: el varón se entrega *saliendo de sí mismo hacia la mujer* para quedarse en ella; la mujer se entrega de otra manera, es decir, *acogiendo en sí misma el don del varón*. Los dos se dan, los dos se reciben acogiendo el don del otro; pero, los dos ponen de manifiesto que lo hacen según su específica masculinidad y femineidad. Por tanto, hay en ellos dos modos diferentes de darse en el cuerpo –*desde sí mismo y en sí mismo*–, que son también dos modos diferentes y, a la vez, complementarios de vivir la esponsalidad conyugal.

Esta diferente lógica de donación, masculina y femineina, estructura y modula internamente el acto conyugal, que en los esposos cristianos adquiere, por el sacramento del matrimonio, un particular significado teológico y sacramental. La mutua donación corporal de los cónyuges no solo expresa el don total y definitivo que cada uno hace de sí mismo al otro, sino que, en cierto modo, es también expresión y participación en la carne del don nupcial que une a Cristo con su Iglesia. En efecto, este don nupcial arquetípico, si bien no necesita de la concreta corporeidad sexuada para cumplirse, sí que se expresa en el lenguaje humano de la diferencia sexual que, de este modo, queda integrado en el orden de la esponsalidad virginal. Por eso, no es irrelevante que el Verbo de Dios se haya encarnado en un cuerpo de varón y que, por tanto, exprese su donación personal con el dinamismo propio de la masculinidad, es decir, *saliendo de sí mismo –del seno trinitario del Padre– para darse a*

14. Ya *Gaudium et spes* 24 insistía en que el hombre es la única criatura en el mundo que Dios ha amado “por sí misma” y que este hombre no puede «encontrarse plenamente a sí mismo si no es a través del don sincero de sí». Cfr. también JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 7: «El hombre (...) no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo (...) Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir ‘para’ los demás, a convertirse en un don»; BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 7: «El hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don».

la Iglesia. Y, por lo mismo, tampoco es irrelevante la cuestión sobre el uso cristológico –o no– del título Esposo, pues en Cristo su cuerpo masculino, además de tener carácter simbólico y sacramental, tiene también un significado sponsal vinculado al lenguaje del cuerpo y, por tanto, a su masculinidad. De este modo, el cuerpo entregado de Cristo expresa su donación total a la Iglesia, con el lenguaje propio del amor humano, que es el lenguaje del cuerpo; pero, en ese lenguaje del cuerpo, su masculinidad especifica la modalidad propia de ese don, realizado según el dinamismo de donación propio del varón y del esposo, *que es salir de sí mismo para entrar en la esposa*. Así pues, esa masculinidad de Cristo es el lenguaje más humano que Dios utiliza para expresar su donación plena y total como Esposo a la Iglesia Esposa, pues a ella se entrega con la lógica de donación propia de la masculinidad y, por tanto, del esposo.

Esta realidad no significa, en absoluto, discriminación o inferioridad del valor sacramental y sponsal de la feminidad de la mujer¹⁵. En efecto, la Iglesia es femenina en el entregarse y en el recibir¹⁶. En cuanto cuerpo sponsal de Cristo, la Iglesia corresponde al don del Esposo acogiendo y recibiendo según la lógica interna del don propiamente femenina, es decir, recibiendo *en sí misma* el don del Esposo. Esto significa que la

15. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (27-7-1994) n. 5: «Si tratamos de comprender el motivo por el que Cristo reservó para los varones la posibilidad de tener acceso al ministerio sacerdotal, podemos descubrirlo en el hecho de que el sacerdote representa a Cristo mismo en su relación con la Iglesia. Ahora bien, esta relación es de tipo nupcial: Cristo es el esposo y la Iglesia es la esposa. Así pues, para que la relación entre Cristo y la Iglesia se exprese válidamente en el orden sacramental, es indispensable que Cristo esté representado por un varón. La distinción de los sexos es muy significativa en este caso, y desconocerla equivaldría a menoscabar el sacramento. En efecto, el carácter específico del signo que se utiliza es esencial en los sacramentos. El bautismo se debe realizar con el agua que lava; no se puede realizar con aceite, que unge, aunque el aceite sea más costoso que el agua. Del mismo modo, el sacramento del orden se celebra con los varones, sin que esto cuestione el valor de las personas».

16. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 25: «Según la *Carta a los Efesios* la esposa es la Iglesia, lo mismo que para los profetas la esposa era Israel; se trata, por consiguiente, de un sujeto colectivo y no de una persona singular. Este sujeto colectivo es el pueblo de Dios, es decir, una comunidad compuesta por muchas personas, tanto mujeres como hombres. “Cristo ha amado a la Iglesia” precisamente como comunidad, como Pueblo de Dios; y, al mismo tiempo, en esta Iglesia, que en el mismo texto es llamada también su “cuerpo” (cfr. *Ef* 5, 23), él ha amado a cada persona singularmente. En efecto, Cristo ha redimido a todos sin excepción, a cada hombre y a cada mujer. En la redención se manifiesta precisamente este amor de Dios y llega a su cumplimiento el carácter sponsal de este amor en la historia del hombre y del mundo».

Iglesia –y todos los hombres por medio de ella, independientemente de su identidad sexuada– están llamados a ser la Esposa de Cristo¹⁷.

Este lenguaje de la complementariedad sexual, con su diferente lógica interna de donación, además de vivirse en la conyugalidad propia del matrimonio y de quedar asumida e integrada en la nupcialidad arquetípica de Cristo y la Iglesia, adquiere un particular significado cuando viene considerada a la luz de la dimensión nupcial propia de la Eucaristía. En un sacramento que, como hemos visto, discurre internamente sobre la lógica del don del cuerpo, la masculinidad del ministro de la Eucaristía adquiere un valor sacramental y esponsal que resulta indispensable y esencial al mismo sacramento. En efecto, solo el varón, en cuanto ministro que celebra ese sacramento *in persona Christi*, puede hacer presente al Esposo Cristo precisamente en el modo propio de la masculinidad y en el modo propio en que se entrega todo esposo, es decir, *saliendo de sí mismo hacia la esposa*. Por eso, no significa lo mismo decir “Esto es mi cuerpo. Esta es mi sangre” en boca de un varón, o en boca de una mujer. Esas palabras exigen la sacramentalidad específica de la masculinidad del varón, el único capaz de representar en su cuerpo el modo de entregarse propio del esposo y, por tanto, el único capaz de hacer eficazmente presente la lógica interna del don propia de Cristo Esposo¹⁸. De esta ma-

17. Juan Pablo II reafirma en la *Mulieris dignitatem* el valor simbólico de lo femenino, que entraña en sí una referencia a todo lo humano, hasta el punto de que lo “femenino esponsal” se convierte así en criterio hermenéutico de todo lo humano: «De este modo “ser esposa” y, por consiguiente, “lo femenino” se convierte en símbolo de todo lo “humano”» (MD 25); «No se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es “femenino”. Así sucede, de modo análogo, en la economía salvífica de Dios; si queremos comprenderla plenamente en relación con toda la historia del hombre no podemos dejar de lado, desde la óptica de nuestra fe, el misterio de la “mujer”: virgen-madre-esposa». Sobre este punto, me permito reenviar a C. ÁLVAREZ ALONSO, «Hacia una Teología de lo femenino. En torno a la Carta *Mulieris dignitatem*», en J.J. PÉREZ-SOBA – A. GARCÍA – A. CASTAÑO (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam II*, Publicaciones san Dámaso, Madrid 2010, pp. 241-261.

18. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (27-7-1994) n. 5: «Si tratamos de comprender el motivo por el que Cristo reservó para los varones la posibilidad de tener acceso al ministerio sacerdotal, podemos descubrirlo en el hecho de que el sacerdote representa a Cristo mismo en su relación con la Iglesia. Ahora bien, esta relación es de tipo nupcial: Cristo es el esposo y la Iglesia es la esposa. Así pues, para que la relación entre Cristo y la Iglesia se exprese válidamente en el orden sacramental, es indispensable que Cristo esté representado por un varón. La distinción de los sexos es muy significativa en este caso, y desconocerla equivaldría a menoscabar el sacramento. En efecto, el

nera, la relación entre el don esponsal de Cristo y la identidad masculina del ministro de la Eucaristía se hace más unívoca que análoga, cosa que, en cambio, no puede decirse de la Iglesia, que expresa su donación al modo femenino, independientemente de la identidad sexuada de todos sus miembros. Así pues, en el signo eucarístico del pan partido se celebra el don nupcial entre Cristo y la Iglesia, precisamente en la entrega mutua del cuerpo según la lógica diferente de donación propia de lo masculino y de lo femenino. Sólo así, el pan partido de la Eucaristía, en cuanto signo que reenvía al don del cuerpo, puede contener y significar tanto el don masculino del Esposo como el don femenino de la Esposa¹⁹.

El lenguaje humano de la diferencia sexual, y aun la estructura misma del acto conyugal, refuerzan el carácter ciertamente substancial que reviste el hecho de que solo el varón puede ser el ministro adecuado de la Eucaristía. El acto conyugal de los esposos se convierte así en un signo, que reenvía al signo del vínculo conyugal, por un lado, y al signo del pan eucarístico, por otro, participando, además, de su carácter sacramental. En el acto conyugal se da una realización concreta y específica de la verdad esponsal que esos otros signos sacramentales contienen y significan, y que no es otra sino el misterio nupcial arquetípico al que todos esos signos apuntan. De esta manera, el don esponsal del cuerpo viene regulado no sólo antropológicamente, por el bien de la comunión, sino también sacramentalmente, en cuanto que remite y apunta a la donación esponsal de Cristo y de la Iglesia.

En la Eucaristía, por tanto, el lenguaje de la diferencia sexual adquiere una mayor densidad sacramental respecto de la sacramentalidad del acto conyugal. Y dado que el don esponsal entre Cristo y la Iglesia, no siendo sexuado sí que está marcado por la dualidad de la pareja y por el lenguaje de la complementariedad varón-mujer, el modelo exclusivo y el significado último de esa complementariedad no debe ser solo

carácter específico del signo que se utiliza es esencial en los sacramentos. El bautismo se debe realizar con el agua que lava; no se puede realizar con aceite, que unge, aunque el aceite sea más costoso que el agua. Del mismo modo, el sacramento del orden se celebra con los varones, sin que esto cuestione el valor de las personas».

19. Sobre este significado eucarístico de la masculinidad y feminidad, me permito reenviar a C. ÁLVAREZ ALONSO, *Sacerdocio y Eucaristía. Aproximación desde la Teología del cuerpo, de Juan Pablo II*, en «Tabor» 11, 2010, 103-118.

la diferencia sexual que se vive ligada a los límites y posibilidades de la conyugalidad del matrimonio. Más bien, la Eucaristía confirma esa forma conyugal de vivir la diferencia sexual y la integra en un analogado superior, en el que lo masculino y lo femenino, sin perder su vinculación con el cuerpo, superan el ámbito de lo meramente biológico y conyugal.

Así pues, mucho de femenino hubo también en la institución de la Eucaristía, que ciertamente puede ser llamado “sacramento de los esposos”; es más, es el sacramento en el que se hace memorial del misterio de todo el ser humano, de lo humano en su totalidad, masculino y femenino, tal como nos fue revelado ya en el *‘ádam* del Génesis.

3. MATRIMONIO Y EUCARISTÍA: SACRAMENTOS DE LA PATERNIDAD Y DE LA MATERNIDAD

La diferencia sexual corpórea lleva ya inscrito, entre otros, el don de la fecundidad, pues la vida no se transmite en solitario, ni con “lo igual” sino solo a partir de la complementariedad varón-mujer. Sin embargo, la fecundidad humana no agota en sí misma todo su significado sino que encuentra su origen y fundamento en la fecundidad primera y originaria de Dios, que crea al hombre masculino y femenino para volcar en él todo el misterio de su fecundidad divina. El poder creador de Dios, capaz de dar origen a la vida, se manifiesta en el poder procreador del hombre, capaz de multiplicarse; de ahí que la fecundidad conyugal esté íntimamente unida a la fecundidad divina, pues participa de ella y a ella reenvía como su imagen y signo.

Pero, esta unión entre la fecundidad conyugal y la fecundidad trinitaria pasa por el misterio nupcial de Cristo, que entregándose esponsalmente a su Iglesia, ha unido, por una parte, la fecundidad divina a la fecundidad eclesial, principalmente –aunque no solo– a través de la Eucaristía; y por otra, a través del sacramento del matrimonio, ha unido también esa fecundidad divina a la fecundidad espiritual y biológica de los padres. Así pues, la participación del sacramento del matrimonio en el misterio nupcial de Cristo hace que la fecundidad conyugal se trascienda a sí misma y apunte, una vez más, hacia la fecundidad celebrada en el sacramento de la Eucaristía, vértice sacramental de toda reciprocidad fecunda. A través de la Eucaristía, la fecundidad de los cónyuges, vinculada

al tiempo y al espacio a través del cuerpo, queda integrada y asumida en la fecundidad propia del misterio nupcial de Cristo, cuya universalidad trasciende los límites del espacio y del tiempo, sin renunciar por ello al cuerpo. En realidad, esta triangulación entre la fecundidad del misterio nupcial de Cristo, la fecundidad eucarística y la fecundidad conyugal nos remonta mucho más allá, hacia una fecundidad primera y originaria que nace del Padre, y es recibida por el Hijo y el Espíritu Santo en el seno de la vida trinitaria. Sin embargo, no pudiendo abordar aquí la dimensión trinitaria de la fecundidad eclesial y conyugal, retornamos a considerar la relación de semejanza y participación que se da entre la fecundidad conyugal, la fecundidad eucarística y ese analogado superior que es la fecundidad del misterio nupcial de Cristo y la Iglesia.

Es sabido que, en la dinámica de la procreación, la identidad sexuada específica del hijo engendrado depende del contenido genético aportado por el padre, mientras que la dotación genética de la madre, si bien no contribuye a la especificidad sexual de la prole, es mucho mayor que la del padre²⁰. Esta asimetría es la que permite la plena complementariedad entre los dos dinamismos propios de la fecundación, el “*desde*” del varón y el “*en*” de la mujer, y marca, además, un cierto orden interno en el origen de la transmisión de la vida. La masculinidad del varón, por sí sola, no puede ser fértil ni engendrar un hijo, pero su dinamismo de fecundidad es principio de la maternidad de la mujer. A ella —y al hijo— debe el varón la experiencia humana de su paternidad. Por otra parte, la femineidad de la mujer no tiene en sí misma el principio de su fecundidad, sino que lo recibe del varón, por lo que al ser fecundada por él tiene en la masculinidad el origen de su maternidad. Ambos son principio y origen de la vida del hijo, si bien no de la misma manera, pues el varón llega a ser padre a través de la mujer, y la mujer llega a ser madre por la intervención del varón. Ahora bien, tanto la asimetría procreadora propia de la diferencia sexual como el orden interno en el dinamismo de la procreación gravitan sobre el hecho de que tanto el varón como la mujer expresan al hijo su don mutuo a través de la entrega de su cuerpo, si bien no lo entregan de la misma manera.

20. Cfr. N. L. MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Navarra 2007, pp. 26ss.

El lenguaje de la fertilidad masculina y femenina, si bien está inscrito en el cuerpo, no deja de ser un signo en la carne que reenvía a una realidad más plena, que ayuda a superar el significado meramente biológico de la procreación. El patrimonio genético aportado por cada uno y el hecho de que el varón y la mujer sean agentes de la procreación no agota todo el significado de la masculinidad y feminidad, pues el significado generador del cuerpo va más allá de su valencia meramente biológica. La paternidad y la maternidad han de entenderse también como caminos complementarios de crecimiento espiritual hacia una fecundidad que, sin prescindir del cuerpo, lo supera, integrando el lenguaje de la fertilidad en una fecundidad más universal, de orden espiritual y virginal. La paternidad y maternidad de los cónyuges trasciende, por tanto, el nivel de la unión conyugal, para abrirse hacia todo lo que supone la vida matrimonial y la educación de los hijos. Pero, en realidad, tampoco la verdad de la paternidad y maternidad se agota en la educación de la prole; se trata, más bien, de experiencias humanas que, en su mismo origen, se sitúan en el orden de la generación de la persona y, por tanto, están vinculadas, a su modo, a la generación de la vida intradivina y a la transmisión de la imagen de Dios en el hombre²¹.

Así pues, la fecundidad espiritual de los padres tiene también carácter de signo, pues remite –a la vez que participa– a otra fecundidad de orden superior, que se nos da precisamente en el sacramento de la Eucaristía. De ahí que, la maternidad y paternidad espirituales, además de ser, en cierto modo, vértice del amor esponsal de los cónyuges, apunta hacia su expresión litúrgica más plena y queda asumida por esa fecundidad divina, que se hace universalmente fecunda en la Eucaristía. De esta manera, los cónyuges aprenden a madurar en el camino de su reciprocidad fecunda, que se va asemejando cada vez más a la reciprocidad fecunda y virginal de Cristo y la Iglesia, sin que por ello la complementariedad

21. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las familias* n. 9: «La genealogía de la persona está, pues, unida ante todo con la eternidad de Dios, y en segundo término con la paternidad y maternidad humana que se realiza en el tiempo. Desde el momento mismo de la concepción el hombre está ya ordenado a la eternidad en Dios»; ver también el n. 11 y la *Homilía en la Misa de clausura del encuentro mundial con las familias* (9-10-1994) n. 1. Cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed sperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2009.

varón-mujer y el lenguaje de la diferencia sexual pierdan su importancia y significado. La Eucaristía nos revela, por tanto, una nueva paternidad y una nueva maternidad que, sin renunciar al lenguaje de la diferencia sexual, superan el ámbito de la fertilidad conyugal para convertirse en cauces de la fecundidad virginal y universal, pues la vida que nace del sacramento de la Eucaristía es vida de Dios²².

Un sacramento que discurre en lo más íntimo de su estructura litúrgica como discurre, en el orden natural, el dinamismo de la fecundidad conyugal, integra en el orden de lo sacramental y en el horizonte de la virginidad lo más esencial de la paternidad y maternidad humanas. En efecto, también en la Eucaristía se constata una cierta asimetría en el origen de su fecundidad virginal y divina, lo cual ratifica, por una parte, la plena complementariedad entre los dos dinamismos de donación propios de la masculinidad y feminidad y, por otra parte, hace que también en el orden de lo sacramental la transmisión de la vida divina permanezca vinculada al lenguaje y al don del cuerpo. De la misma manera que en el matrimonio la fecundidad de lo masculino y del esposo está ligada a la identidad y especificidad sexual —en este caso, de la prole—, así también en la Eucaristía la fecundidad virginal y divina de Cristo Esposo está vinculada a la identidad y especificidad masculina del ministro, pues solo Cristo es el origen y principio de la fecundidad virginal y divina de la Iglesia esposa. Hemos visto que no ocurre así en la mujer y esposa, cuya fecundidad en el matrimonio no está vinculada a la especificidad sexual de la descendencia sino a la mayor dotación genética; y esto ayuda a entender, dentro de la Eucaristía, que la maternidad virginal y divina de la Iglesia está vinculada de un modo especial a la universalidad, y no tanto a la especificidad sexual, sí vinculada al ministro. De esta manera, en la

22. De esta manera, el mismo uso analógico del lenguaje de lo masculino y femenino nos permite penetrar indirectamente en el misterio del eterno engendrar de Dios, porque en la maternidad de la mujer, unida a la paternidad del varón, se revela ese misterio del eterno engendrar que es Dios mismo. En este sentido, afirma Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem* 8: «Este “engendrar” —afirma el Papa— no posee en sí mismo cualidades “masculinas” ni “femeninas”. Es de naturaleza totalmente divina. Es espiritual del modo más perfecto, ya que “Dios es espíritu” (Jn 4,24) y no posee ninguna propiedad típica del cuerpo, ni “femenina” ni “masculina”. Por consiguiente, también la “paternidad” en Dios es completamente divina, libre de la característica corporal “masculina”, propia de la paternidad humana».

transmisión de la vida divina a través de la Eucaristía, como en el orden de la procreación humana, la esponsalidad de la Iglesia está vinculada de manera más unívoca al signo de la entrega del cuerpo y de la sangre, que es lo que caracteriza más claramente la maternidad en el matrimonio, mientras que la esponsalidad de Cristo está más unívocamente vinculada a la especificidad sexual del varón, que es lo que en el orden de la procreación conyugal caracteriza más directamente la aportación de la paternidad.

Por otra parte, no deja de ser bellamente asombroso que la Eucaristía graveite, en lo más íntimo de su estructura sacramental, sobre la fecundidad de un cuerpo y una sangre que se dan para comunicar una vida nueva –la vida de Dios– al mundo. Porque ese es, precisamente, el dinamismo de la maternidad humana. El don nupcial de Cristo Esposo *hacia* la Iglesia, acogido de manera indefectible en el don esponsal de su Cuerpo místico, que es la Iglesia, abre el misterio de Dios a una nueva fecundidad espiritual y virginal, íntimamente vinculada a la vida nueva de la gracia, y abre también la maternidad de la mujer hacia una nueva maternidad, también vinculada a la vida de Dios. La fecundidad divina de Cristo es entregada a la Iglesia en el don de su cuerpo y de su sangre –al modo como se entrega la mujer en su maternidad–, constituyéndose así en el origen y principio de la maternidad virginal de la Iglesia. Por eso, la Iglesia no es fecunda en sí misma sino en la medida en que recibe de Cristo Esposo el don virginal de su cuerpo y de su sangre y se entrega a él, también en su cuerpo y en su sangre. Pero la Iglesia se convierte en madre no solo cuando es fecundada virginalmente por Cristo sino también cuando entrega la vida divina a los hombres, a través del don eucarístico del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. En la entrega de la Eucaristía, la Iglesia, en cuanto Cuerpo místico de Cristo, se entrega también a sí misma para llegar a ser madre, dando a luz la vida de Dios en los hombres. En la Eucaristía la Iglesia celebra, por tanto, el dinamismo propio de toda maternidad humana, pues lo primero que una madre entrega a su hijo es su cuerpo y su sangre, para dar a luz una vida nueva al mundo²³.

23. A la luz de estas ideas, cobra mayor relieve y belleza aquella acertada expresión de JUAN PABLO II, en *Ecclesia de Eucharistia* 53, que llama a María “mujer eucarística”, precisamente por ser mujer: «La relación de María con la Eucaristía no sólo se reduce al hecho material de la participación física en el banquete eucarístico; aunque esta presencia suya no pudo faltar ciertamente en las celebraciones eucarísticas de los fieles

La Iglesia crece en el descubrimiento de su propia identidad de esposa y madre virginal en la medida en que recibe de Cristo su fecundidad divina y la comunica universalmente a todos los hombres. De esta manera, la lógica interna de la paternidad y maternidad humanas, que es la entrega mutua del propio cuerpo y sangre para comunicar una vida nueva al mundo, es asumida en el sacramento de la Eucaristía y revestida de un carácter más propiamente sacramental. Cristo y la Iglesia expresan su don mutuo a los hombres a través de su cuerpo y sangre entregados, por lo que el pan y el vino de la Eucaristía se convierten en signos sacramentales de esa fecundidad divina y virginal, veladamente apuntada en la fecundidad conyugal del matrimonio. La fecundidad divina y virginal del misterio nupcial de Cristo se convierte así en el analogado principal de toda fecundidad, contenido directo de la fecundidad virginal de la Eucaristía y contenido indirecto de la fecundidad conyugal del matrimonio.

4. MATRIMONIO Y EUCARISTÍA: SACRAMENTOS DE LA UNA CARO

Los orígenes de la historia de la salvación están unidos a aquel soplo de vida, que Dios infundió en el cuerpo sexuado del *adam* primordial (cfr. *Gn 2,7*). Un soplo en el que aquel barro primero, que había de llegar a ser el hombre, pregustaba ya esa «una sola carne» con Dios, que era entonces anticipo inefable de lo que el Espíritu Santo había de realizar en la carne sexuada, a través del sacramento del matrimonio y de la Eucaristía. Aquel barro primordial era entonces modelado por Dios como el primer «femenino esponsal»²⁴, teniéndolo ante Él como la primera “esposa” creada.

de la primera generación cristiana, asiduos en la fracción del pan (...) la relación de María con la Eucaristía se puede delinear indirectamente a partir de su actitud interior. María es mujer eucarística con toda su vida». Cfr. también *Mulieris dignitatem* 19: «Dios inicia en Ella, con su *fiat* materno, una nueva alianza con la humanidad. Sin duda que es la nueva alianza que se cumple cada vez que celebramos la Eucaristía. Ahora bien, precisamente porque esta alianza debe cumplirse en la carne y en la sangre, su comienzo se encuentra en la Madre (...) En el orden de la alianza que Dios ha realizado con el hombre en Jesucristo ha sido introducida la maternidad de la mujer».

24. Vladimir Soloviev aplica a la creación material la idea de lo femenino esponsal en *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos 2009, pp. 100-103. Yo refiero aquí la idea de lo “femenino esponsal” a la carne sexuada del primer hombre creado, en virtud del carácter simbólico de la feminidad y de su valor como clave hermenéutica de todo lo humano. Así lo deja entrever Juan Pablo II en dos importantes citas de

La carne terrosa del *adam*, aquel cuerpo creado masculino y femenino, estaba “frente a Dios” como una realidad en cierto modo ya “femenina”, es decir, entregada a las manos de su Creador y dispuesta a acoger *en sí* la vida de aquel soplo divino, en el que Dios mismo se le estaba entregando. En aquel primer cuerpo esponsal del hombre, preparado por el Espíritu para llegar a ser cuerpo de Cristo, se estaba iniciando ya la vocación conyugal y eucarística del cuerpo²⁵. Aquella carne creada, masculina y femenina, recibió en el soplo divino su vocación esponsal y fue así preparada por Dios para llegar a ser morada del amor y portadora del don. La carne sexuada del hombre, llamada por Dios desde el *Principio* a ser “esposa”, fue creada con la capacidad de ser espiritual y virginalmente fecunda, de albergar en su seno la vida divina del Espíritu, en cuyo soplo Dios mismo, como el Esposo, le estaba entregando su propia vida. Aquella primera

Mulieris dignitatem: «De este modo “ser esposa” y, por consiguiente, “lo femenino” se convierte en símbolo de todo lo “humano”» (n. 25); «No se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es “femenino” (MD 22)». En cierto modo, el Papa completa así aquel otro principio cristológico, que formuló el Concilio Vaticano II en *Gaudium et spes* 22 y que hacía del Verbo encarnado la clave hermenéutica del misterio del hombre.

25. El misterio del *Principio* apuntaba ya, por tanto, a la Eucaristía. Por ello, a la luz del cristocentrismo de la creación, afirmado en diversas ocasiones por san Pablo (cfr. *Col* 1,15-17; *1 Co* 8,6; *Rm* 8,20-23; *Ef* 1,7-10; *Hb* 1,2-3; cfr. también *Jn* 1,1-3.10), podemos leer en clave eucarística los primeros capítulos del Génesis, y de manera particular, los textos que describen la creación del ser humano. Cuando san Pablo afirma en *Col* 1,15-17 que «Él es el primogénito de toda la creación, porque en Él fueron creadas todas las cosas (...) todo fue creado por Él y para Él (...) todo tiene en Él su consistencia», el pronombre personal Él no se refiere tanto al Verbo eterno preexistente cuanto al Cristo resucitado y glorioso. La primacía de Cristo afirmada por san Pablo no es tanto cronológica cuanto axiológica, es decir, de preeminencia sobre toda la creación. La finalidad última de la creación es, por tanto, el Hijo exaltado a la gloria del Padre, y que la creación sea “para Cristo” significa que es, que existe, para que el hombre pueda ser, en y por Cristo, partícipe de la gloria del Padre. Pues bien, ese es el Cristo glorioso que celebramos en la Eucaristía, en la que, además, participamos ya de la gloria del Padre manifestada en Cristo, pues en este sacramento, como en todos los demás, se nos da siempre la gracia *para la gloria*. Aquella primera carne creada, revestida ya de la gracia primera de la creación, era prenda y anticipo de la Eucaristía, porque era ya prenda y anticipo de la gloria con la que el Padre había de revestir la carne del Hijo. Sobre la relación entre la creación y la gloria, cfr. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* n. 6: «La religión fundamentada en Jesucristo es religión de la gloria, es un existir en vida nueva para alabanza de la gloria de Dios (cfr. *Ef* 1,12). Toda la creación, en realidad, es manifestación de su gloria; en particular el hombre es epifanía de la gloria de Dios, llamado a vivir de la plenitud de la vida en Dios».

carne esponsal fue creada por Dios como un «pre-sacramento»²⁶, abierta a ese soplo permanente del Espíritu que, con el tiempo, habría de convertirla en signo y sacramento de la gracia. Mucho de eucarístico había ya en aquel soplo divino que, entregado por Dios al cuerpo sexuado del primer hombre creado, comenzaba a realizar ese misterio de la “una sola carne” que habría de recorrer transversalmente todos los cumplimientos de la historia de la salvación. No pudiendo recorrer aquí el camino histórico de esos cumplimientos, volvemos de la mano de la analogía a ese misterio de la “una sola carne” conyugal que, a la vez que reenvía como signo e imagen a la “una sola carne eucarística”, es también realización concreta y participación en la “una sola carne” nupcial que une a Cristo y a la Iglesia. El soplo del Espíritu Santo es, en el matrimonio y en la Eucaristía, al modo como ya lo fue el soplo de Dios Creador en la primera carne esponsal del Génesis, el artífice supremo de esa “una sola carne” arquetípica, que queda plenamente cumplida en Cristo y la Iglesia.

La diferencia sexual, sobre la que se fundamenta la conyugalidad del matrimonio, contiene ya en sí misma, si bien en forma de signo y de promesa, la plenitud de una comunión, hacia la cual tiende. Sin embargo, los esposos cristianos necesitan del tiempo para poder culminar el camino que les lleve a la verdad plena de su carne sexuada. Esa verdad es el misterio de la “una sola carne” que se cumple de forma admirable en el misterio nupcial de Cristo y la Iglesia, y que se hace realidad en ellos, por el don y la acción del Espíritu Santo, recibido en el sacramento del matrimonio. Por el sacramento del matrimonio, el sí conyugal de los esposos es asumido en el sí nupcial de Cristo y de la Iglesia, por lo que el vínculo conyugal se convierte en un signo sacramental que apunta ya, como prenda y anticipo, hacia su más plena realización y cumplimiento en esa “una sola carne” de los esposos, que es el vértice del matrimonio. De ese signo fluye entre los esposos un dinamismo permanente del Espíritu que, además de incorporarles de un modo más específico al misterio nupcial de Cristo, les va acompañando y guiando, a lo largo de su vida conyugal y familiar, hacia el misterio de la *una caro*, que se sitúa en la cumbre del matrimonio. Y, si bien la “una sola carne” conyugal se realiza ya, en cierto modo, en la unión física de los cuerpos, en realidad,

26. JUAN PABLO II, *Tríptico Romano*, UCAM, Murcia 2003, pp. 35-36.

esa unión es solo prenda y signo que reenvía a una realidad, de orden espiritual y divino, que la supera y que va más allá de ella misma.

Y el Espíritu Santo actúa en el misterio de la *una caro* de los esposos al ritmo de nuestro tiempo, y al modo como actúa sobre el pan y el vino en el momento celebrativo de la Eucaristía: transformando el amor humano de los cónyuges según la forma de Cristo y de la Iglesia, es decir, haciéndolo a imagen y semejanza de su amor nupcial. Esta pertenencia objetiva al misterio nupcial de Cristo, que opera el sacramento del matrimonio, les incorpora también a una misma corriente del Espíritu, que une en una sola carne a Cristo y a la Iglesia, y a los esposos cristianos entre sí. De esta manera, el matrimonio se constituye en un sacramento permanente, en el que el Espíritu continúa prolongando aquel primer soplo de vida divina que Dios envió sobre la carne creada como “esposa”. En ese don permanente del Espíritu Santo, que reviste en el matrimonio la forma propia del don conyugal, Dios mismo sigue entregándose hoy a todo esposo, y continúa haciendo sponsal toda carne, para conducirla al cumplimiento de su propia vocación. El Espíritu Santo modula y estructura la conyugalidad y la fecundidad de los esposos, ordenando y dirigiendo estas realidades hacia su verdadero fin, que es el cumplimiento del misterio de la “una sola carne”. Y así, el Espíritu Santo guía y sostiene el camino de su sacramentalidad, pues les va convirtiendo no solo en imagen de la “una sola carne” nupcial y arquetípica de Cristo, sino también en un verdadero signo –no a título individual sino en cuanto unidad de los dos–, que participa y hace eficazmente presente ese analogado supremo.

Cada Eucaristía es también un soplo del Espíritu, que anima y vivifica la vida conyugal de los esposos, como aquel soplo de Dios animó y vivificó en el *Principio* la carne inerte del primer hombre creado. Los esposos viven la verdad plena de lo que son cuando, en el ejercicio permanente de su conyugalidad, se van uniendo y asociando, a impulsos del don eucarístico del Espíritu, al misterio de la “una sola carne arquetípica” de Cristo y de la Iglesia²⁷. La comunión cada vez más profunda con

27. La *Familiaris consortio* 13 señala con fuerza esta idea: «En este sacrificio (de la cruz) se desvela enteramente el designio que Dios ha impreso en la humanidad del hombre y de la mujer desde su creación, el matrimonio de los bautizados se convierte así en el símbolo real de la nueva y eterna Alianza, sancionada con la sangre de Cristo. El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer

este misterio nupcial que se actualiza en la Eucaristía, ha de ser principio y fuerza de la conyugalidad propia del matrimonio. Y la acción eucarística del Espíritu, transforma en sacramento permanente el vínculo conyugal de los esposos, haciéndolo signo que realiza eficazmente entre ellos la comunión de la “una sola carne”, al modo como transforma el signo eucarístico del pan y del vino en sacramento de la comunión y de la fecundidad de la *una caro* nupcial de Cristo. El don eucarístico del Espíritu Santo aparece así como el cumplimiento del misterio nupcial de Cristo y de la Iglesia, pues a través de su acción, a través del signo-misterio de la Eucaristía fluye hacia los esposos del matrimonio toda la fecundidad universal que Cristo entrega a la Iglesia.

Pero, la fuerza sacramental de los esposos va más allá de la mera realidad del signo: por un lado, el don del Espíritu que han recibido les hace ser signo y sacramento de aquel misterio nupcial arquetípico, a imagen del cual fue creado como varón y mujer el hombre del *Principio*; por otra parte, en los esposos cristianos atisbamos ya lo que será en la gloria la unión sponsal entre el Cordero del Apocalipsis y la Iglesia escatológica; esa Iglesia que, ataviada como una Esposa, será conducida definitivamente ante el Esposo, como la Eva del *Principio* fue conducida ante Adán.

5. CONCLUSIÓN

Cristo, que lleva adelante la historia de la salvación hacia cumplimientos cada vez más gloriosos, permea de Eucaristía ese misterio nupcial en el que se une indefectiblemente a la Iglesia y hacia cuya plenitud camina toda conyugalidad cristiana. El misterio nupcial de Cristo es, a través de la Eucaristía, fuente y cumplimiento del misterio-sacramento del matrimonio. Hay entre ellos una semejanza, y a la vez una diferencia, que se articula en torno al lenguaje del cuerpo. La lógica del don del cuerpo, el lenguaje de la diferencia sexual, la dinámica de la procreación humana,

capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico como los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz».

el misterio de la “una sola carne” esbozado ya en el Génesis, se convierten así en claves hermenéuticas que nos permiten penetrar, siempre de la mano de la analogía, en la verdad teológica y salvífica de ese misterio nupcial arquetípico de Cristo y la Iglesia, que celebramos en la Eucaristía.

La índole eucarística del misterio nupcial de Cristo hace del matrimonio una realidad también esencialmente eucarística, en la que el dinamismo del Espíritu Santo transforma y conduce la conyugalidad de los esposos hacia su verdad eucarística más plena. De esta manera, matrimonio y Eucaristía se iluminan recíprocamente, se vivifican entre sí, hasta el punto de que la familia no sólo puede ser llamada «Iglesia doméstica»²⁸ sino también “Eucaristía doméstica”.

SOMMARI

Italiano

La teologia sacramentale attuale ha ancora in sospenso il compito di recuperare la dimensione nuziale dei sacramenti. La questione è particolarmente importante per affrontare, in una nuova prospettiva, la riflessione sull'Eucaristia ed il Matrimonio. Questi due sacramenti si spiegano e si illuminano a vicenda, perché se sponsale è il dono eucaristico di Cristo e della Chiesa, deve essere anche eucaristico e sacramentale il dono coniugale degli sposi. Tra il Matrimonio e l'Eucaristia si dà, pertanto, un rapporto di analogia che si può ben articolare a partire dal significato del dono eucaristico e coniugale del corpo.

English

Current sacramental theology has yet to fulfil the task of recovering the nuptial dimension of the sacraments. This question is particularly important in order to reflect in turn on the Eucharist and Matrimony. These two sacraments explain and illuminate each other, because if the Eucharistic gift of Christ and of the Church is spousal, the

28. El Concilio Vaticano II ha vuelto a resaltar, si bien discretamente, el tema de la familia como Iglesia doméstica, sobre todo en *Lumen Gentium* 11; *Apostolicam actuositatem* 11. Pablo VI recogió el tema en algunos de sus discursos y en *Evangelii Nuntiandi* 71, y Juan Pablo II retomó la expresión en *Evangelium vitae* 92 y trató el tema en numerosos puntos de la *Familiaris consortio*. Pero, la expresión no es original del Concilio, pues está arraigada en numerosos pasajes de la Sagrada Escritura y en autores de la Tradición, como san Agustín (*Serm.* 94) o san Juan Crisóstomo (*In Genesim serm.* VI,2; VII,1).

conjugal gift of the spouses must also be Eucharistic and sacramental. Between Matrimony and the Eucharist there is an analogous relationship that can be articulated using the meaning of the Eucharistic and conjugal gift of the body as a starting point.

Français

La théologie sacramentelle actuelle a toujours pour objectif de retrouver la dimension nuptiale des sacrements. La question est particulièrement importante pour développer dans une nouvelle perspective une réflexion sur l'Eucharistie et le mariage. Ces deux sacrements s'expliquent et s'éclairent mutuellement, parce que si le don eucharistique du Christ et de l'Eglise est sponsal, le don conjugal des époux doit être aussi eucharistique et sacramentel. Entre le mariage et l'Eucharistie existe donc un rapport analogique que l'on peut comprendre à partir de la signification du don eucharistique et conjugal du corps.

Español

La teología sacramentaria actual tiene aún la tarea pendiente de recuperar la dimensión nupcial de los sacramentos. El tema es especialmente importante para afrontar, con perspectiva novedosa, la reflexión sobre la Eucaristía y el matrimonio, dos sacramentos que se explican e iluminan mutuamente, pues si esponsal es el don eucarístico de Cristo y la Iglesia, también ha de ser eucarístico y sacramental el don conyugal de los esposos. Entre el matrimonio y la Eucaristía se da, por tanto, una relación de analogía que bien puede articularse en torno al significado del don eucarístico y conyugal del cuerpo.

Português

A teologia sacramental atual mantém ainda em aberto a tarefa de recuperar a dimensão nupcial dos sacramentos. A questão é particularmente importante para afrontar, numa nova perspectiva, a reflexão sobre a Eucaristia e o Matrimônio. Estes dois sacramentos se explicam e se iluminam entre si, porque se o dom eucarístico de Cristo e da Igreja é esponsal, deve também ser eucarístico e sacramental o dom conjugal dos esposos. Entre o Matrimônio e a Eucaristia se dá, portanto, uma relação de analogia que pode se articular bem a partir do significado do dom eucarístico e conjugal do corpo.

La fidelidad y la verdad del amor

JUAN DE DIOS LARRÚ*

1. INTRODUCCIÓN

El filósofo italiano Gianni Vattimo, uno de los principales autores del postmodernismo y considerado como uno de los filósofos más representativos del denominado “pensamiento débil”, publicó hace pocos años un libro con el significativo título “Adiós a la verdad”¹. Esta “despedida” se refiere principalmente a la verdad entendida como absoluta, instancia última, correspondencia objetiva. La expresión denota, a modo de hipérbole, el proceso de fragmentación y reducción de la verdad que se ha operado progresivamente en el complejo entramado de la modernidad.

Desde este punto de vista, se puede comprender cómo algunos autores, en continuidad con Vattimo, han propuesto una ética sin verdad² o han escrito contra la ética de la verdad³. Tanto para estos filósofos italianos, como para estos otros autores la afirmación de la verdad representa un peligro real, ya que no decimos que estamos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo.

* Profesor de Ética en la Universidad San Dámaso de Madrid y de Moral Fundamental en el Pontificio Instituto Juan Pablo II de Valencia.

1. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

2. U. SCARPELLI, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982.

3. G. ZAGREBELSKY, *Conto l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Para un buen número de filósofos postmodernos, la mentira o la verdad son conceptos pertenecientes a otro tiempo y se han desvanecido con él. No existe una verdad incuestionable, definitiva, objetiva. Se trata de liberar al hombre de la voluntad de verdad concebida como una prodigiosa maquinaria destinada a excluir. De este modo, la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la pasión enfermiza por la verdad, pues la explicación racional de la realidad está siempre en construcción. Este planteamiento relativista se funda en que para estos autores, la verdad no es otra cosa que interpretación⁴; compartida, razonable, sí, pero interpretación al cabo. Encontramos la verdad cuando nos ponemos de acuerdo, y eso descalifica todo principio autoritario. El ocaso de la verdad es el principio de la democracia.

En el fondo, en el contexto de una cultura “post-”, la verdad no interesa porque no implica y transforma al hombre. Una verdad que se limite a ser informativa y no performativa, no llega al corazón de la persona, y acaba por ser despreciada o manipulada.

El título de la obra no refleja en realidad el contenido de la misma, pues de las tres partes en que se divide solamente la primera se refiere a la verdad. En ella Vattimo combate el mito de que la verdad se formula y declina en singular. En el segundo gran apartado del libro, Vattimo analiza el futuro de la religión. Cree que la Iglesia católica, a pesar de muchos esfuerzos, sigue viendo a la modernidad como un enemigo. Sigue hablando, dice, de una antropología bíblica que deben respetar las leyes civiles para no traicionar a la naturaleza. De ahí su permanente tensión en torno al divorcio, el aborto o los matrimonios homosexuales. “Adiós a la verdad y adiós a la filosofía” es el título del tercer y último apartado del libro, ya que la metafísica, el orden racional en el que todos los entes están dispuestos en la cadena de causa y efecto, llega a su fin en el momento en que se revela intolerable, precisamente por el hecho de que se ha realizado.

La obra de Vattimo es respuesta a una precedente de Marconi, también discípulo de Pareyson titulada *Por la verdad. Relativismo y filosofía*⁵. La segunda parte la dedica a la cuestión del relativismo. Distingue dos

4. F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, Edaf, Madrid² 2006, 133.

5. D. MARCONI, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

tipos que él denomina epistémico y conceptual. El primero consiste en que lo que llamamos “conocimientos” dependen de criterios de aceptabilidad que no son justificados ni justificables, y es para él filosóficamente respetable pues verdad y justificación no son sinónimos, el segundo consiste en que el modo en que están las cosas depende de una conceptualización, y éste no es de recibo. En la tercera parte del libro titulado el miedo a la verdad, el autor denuncia la confusión entre pluralismo y relativismo. Para algunos ser pluralista significa abrazar el relativismo. El relativismo, aunque carece de un fundamento filosófico consistente, es un ambiente que ha penetrado en las sociedades occidentales con gran fuerza. Entre la gente es frecuente escuchar, “eso es verdad para ti pero no para mí”. Junto a este relativismo subjetivista, muy común a nivel popular, existen otras formas más débiles como el ‘relativismo virtual’ (es posible proponer distintos modos de pensar, hablar, concebir la ciencia, etc.), el ‘relativismo factual’ (existen de hecho distintos criterios de validez), o el ‘relativismo anti-etnocéntrico’ (no tiene sentido aplicar criterios éticos o de validez del comportamiento de aquel que no reconoce esos criterios).

El debate entre Vattimo y Marconi, que continúa el precedente entre el filósofo analítico francés Engel y el filósofo hermeneuta americano Rorty, resulta interesante para reflexionar sobre la grave crisis espiritual y social que atravesamos y la urgencia de una nueva Evangelización. Más que un pensamiento débil necesitamos una metafísica humilde⁶. Desde el punto de vista moral, una de las principales causas de la crisis es el alejamiento de la persona respecto de sus acciones que ha conducido a una pérdida de la verdad sobre el bien. Esta ausencia de consideración del sentido intencional del conocimiento y la pérdida del protagonismo de la persona en sus acciones, ha conducido bien hacia una ética neoutilitarista, sea en su versión consecuencialista o proporcionalista, bien hacia una ética emotivista. La técnica, que tantos beneficios ha traído al hombre, reduce con frecuencia el ámbito de lo verdadero, al concentrarse en la determinación de medios útiles para algunos fines. Para superar este peligro la encíclica *Caritas in veritate* ha reclamado una “ética amiga de la

6. E. BERTI, “Unità e pluralità di quale vero?”, en *Archivio di Filosofia* 78 (2011) 91-98.

persona”⁷, es decir, una ética personalista, con una fuerte fundamentación antropológica.

Sería, sin embargo, excesivamente precipitado caer en una especie de “demonización” acrítica y global de la época moderna, pues ella ha planteado nuevas cuestiones y ha puesto de relieve elementos nuevos para profundizar en el enigma de la verdad.

La filosofía antigua y medieval concebía la verdad en términos de conformidad o adecuación (*adaequatio*) entre el intelecto y la realidad. Los antiguos no eran tan ingenuos de concebir esta relación como un simple espejo, sino que la concebían en términos de intencionalidad. La filosofía moderna abandona esta concepción al conceder una primacía a la conciencia. Para los modernos, solamente podemos conocer las ideas (racionalistas) o las impresiones (empiristas) de las cosas presentes en nosotros, pero no las cosas tal como son. Un filósofo contemporáneo, Stanislaw Grygiel, ha acuñado una original reformulación de la definición tomista de verdad en clave personalista: *adaequatio personae cum persona*⁸.

En esta dirección, para el cristianismo, el sentido bíblico de verdad es ante todo un acontecimiento, en cuya realización, y únicamente en ella, se acredita el fundamento originario. La verdad no se puede someter, poseer, sino que la verdad brota del singular acontecimiento del encuentro con Cristo. De este modo, verdad e historia se pertenecen mutuamente. La experiencia cristiana es capaz de garantizar y hacer creíble la fe sólo si uno se pone en camino, pues la única posibilidad de experimentar la verdad de la fe es aceptarla realizando la experiencia creyente. Por ello afirma el evangelista San Juan que quien realiza la verdad se acerca a la luz (*Jn 3,21*).

2. CRISTO, CAMINO Y VERDAD PERSONAL DEL HOMBRE

Romano Guardini publicó en 1950 una obra titulada *El fin de la modernidad*⁹ donde se describen las paradojas que encierra gran parte del

7. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 45.

8. S. GRYGIEL, “Il pluralismo, l’unità, la verità”, en *Il Nuovo Areopago* 2 (1982) 100-105.

9. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit, Ein Versuch zur Orientierung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1950.

pensamiento moderno. Este libro supone un nuevo intento de entender el alcance y las consecuencias que tienen para el hombre la imagen del mundo que ofrece la cultura moderna. Si la Revelación había contribuido a liberar al hombre de la clausura del mundo, el pensamiento ha evolucionado hacia una situación en que el hombre vuelve a quedar encerrado en la cárcel de la propia subjetividad.

Para Guardini, el pensamiento moderno se desarrolla otorgando una autonomía absoluta y autorreferencial a la realidad natural, al hombre y a sus productos culturales. De este modo, la modernidad entiende por naturaleza el mundo en cuanto no ha sido todavía transformado por el hombre y convierte lo natural en norma de moralidad. Subraya el carácter mundano del mundo y recluye a Dios dentro del espacio abierto por los relatos mitológicos. El contexto cultural coincide con un desarrollo vertiginoso de la técnica que introduce en la historia un nuevo modo de configurar el mundo.

El diagnóstico que realiza Guardini no le paraliza, pues él conoce la fuerza de la verdad revelada y su capacidad transformadora. De ahí que para él es posible, en contraste a una relación de dominio y poder, una relación contemplativa, una mirada capaz de penetrar en el significado profundo de la realidad. Benedicto XVI recuerda cómo en los apuntes de su vida él afirmaba que “lo que inmediatamente me interesaba no era la cuestión de qué hubiese dicho sobre la verdad cristiana alguno, sino qué es verdadero” (*Berichte über mein Leben*, S. 24)¹⁰. Es precisamente esta perspectiva la que entusiasmaba a los jóvenes, porque no les interesaba un “espectáculo pirotécnico” de opiniones existentes dentro o fuera de la cristiandad, sino que querían conocer la verdad. Guardini los ayudaba a pensar juntos y él aspiraba a la verdad de Dios y a la verdad del hombre. La búsqueda y la comunicación de la verdad son inseparables pues la verdad crece a medida que se comunica. San Juan de Ávila como insigne predicador decía en una de sus cartas: “la verdad no se ha de callar, y débese decir con mucha afirmación, diciendo que, aunque el ángel del cielo otra cosa evangelizare, no debe ser creído (*Gál 1, 8*)”¹¹.

10. Cf. BENEDICTO XVI, *Discorso al Convegno promosso dalla Fondazione “Romano Guardini” di Berlino sul tema “Eredità spirituale e intellettuale di Romano Guardini”*, (Vaticano, 29.10.2010).

11. S. JUAN DE ÁVILA, *Carta 228, Obras completas*, BAC, Madrid 2003, IV, 732.

El método para acercarse a esta verdad fue para él lo que se denominó en su tiempo la visión cristiana del mundo (*Weltanschauung*) que se realiza en un intercambio vivo con el mundo y los hombres. El punto de partida de esta *Weltanschauung* es que la Revelación es simplemente la verdad. Aquello que para el pensamiento moderno constituye una paradoja intelectual, para el hombre de fe es el misterio en que puede vivir y a partir del cual se entiende. Los enigmas y problemas han de ser resueltos; con eso dejan de existir. Aquí no hay enigma, sino un misterio, y misterio es exceso de la verdad; verdad mayor que nuestra capacidad. Misterio, por tanto, no es sinónimo de absurdo sino superabundancia de verdad; es una desproporción entre el objeto del pensar y la capacidad comprensiva del espíritu. Éste siente su incapacidad, pero al mismo tiempo capta también la luz del sentido. De modo que confía en el testimonio que le dice que es así, y se afirma en lo dicho. Para ello se requiere la disposición de aceptarlo. La fe no es, por consiguiente, una confianza genérica en un más allá, ni tampoco en un Dios sin rostro; creer significa ir a Cristo, conducirse hacia la posición en la que Él está. Ver con sus ojos. Medir con sus criterios. Sólo el hombre creyente ve verdaderamente el mundo. Lo ve como lo que es. Lo ve desde arriba y del todo. Romano Guardini afirma que “la fe es su contenido La fe se define por lo que cree. La fe es el movimiento vivo hacia Aquel en quien se cree... ¿Adónde se dirige, pues, la fe cristiana? Hacia el Dios vivo, que se revela en Cristo”¹². De ahí que comunicar la verdad es comunicar la fe en Jesucristo.

Lo específico cristiano consiste en el hecho de que el hombre se sabe en relación con Dios que lo precede y a la cual no puede sustraerse. No es nuestro pensar el principio que establece el patrón de medida, sino Dios que supera nuestro metro de medida y no puede ser reducido a entidad creada por nosotros. Dios se revela a sí mismo como la verdad, pero ésta no es abstracta, sino que se encuentra en el viviente concreto, en la forma de Jesucristo. Quien quiere ver a Jesús, la verdad, debe “invertir la ruta”, su camino, para salir de la autonomía del pensamiento arbitrario hacia la disposición a la escucha, que acoge lo que es. Y este camino que se verifica en la conversión plasma por entero su pensamiento y su vida

12. R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens*, Grünewald, Mainz 1965, 33.

entera como un continuo salir de la autonomía hacia la escucha, hacia el recibir. En la relación con Dios el hombre no siempre comprende lo que Dios le dice. Él tiene necesidad de un correctivo, y éste consiste en el intercambio con los demás en la Iglesia. Por eso Guardini afirma que la Iglesia es el sujeto de la fe: “La Iglesia es la madre que ha dado a luz mi fe. Ella es el aire en el que mi fe respira y el suelo sobre el que se yergue. Ella es propiamente la que cree: la Iglesia cree en mí”¹³.

La teoría del conocimiento guardiniana se desarrolla en torno a la estructura de la polaridad. A través del modo como relaciona concepto e intuición introduce esta dimensión polar en el conocimiento racional. La actividad cognoscitiva la describe como un proceso conceptual formal y preciso, pero inseparablemente unido a un acto correlativo de intuición. De este modo, este método abre un camino de integración entre metafísica e historia, naturaleza y libertad como aspectos concomitantes de la realidad. De este modo, el pensador veronese supera tanto el extremo del racionalismo teológico que suprime la fe convirtiéndola en un mero saber, cuanto el extremo del fideísmo para el que la fe es un salto ciego, una pura intuición. Para Guardini, por tanto, en el inicio no se encuentra la reflexión sino la experiencia concreta del encuentro. En tal sentido, la voluntad no crea la verdad sino que la encuentra ya creada y está obligada a reconocer humildemente su ceguera, pues tiene necesidad de la luz, la dirección, y la fuerza ordenadora y estructurante de la verdad. Es bien conocida, en este sentido, la primacía del *Logos* sobre el *Ethos*, una primacía de orden y dirección como él mismo explica no de dignidad, excelencia o significación. Al afirmar en cierto sentido, el primado del ser sobre el obrar, va a acentuar el valor que tiene la verdad de por sí y no por su utilidad. La verdad no es una realidad pragmática al servicio de la conducta; al contrario, la verdad porque es verdad, y en esa medida, ilumina y custodia la vida del hombre.

Ahora bien, todo esto tiene sentido porque para el cristianismo la verdad es, ante todo, una persona divina: Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Él mismo se reconoce de este modo: “Yo soy el camino y la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí” (*Jn* 14, 6). Esta respuesta de Jesús a la pregunta de Tomás indica, en primer lugar, que

13. *Ibid.*, 133.

la identidad de Cristo es relacional. Él se reconoce en relación al Padre. En segundo lugar, la pregunta por la identidad de Cristo, por el ser, está inseparablemente unida a la pregunta por su camino, por la historia. La historicidad y la temporalidad son el ámbito fundamental bajo el que el hombre se pregunta sobre sí. Con toda su grandeza, la filosofía griega era una filosofía del espacio, pues el ser es idea, forma espacial. Esta concepción espacial del cosmos hacía del tiempo algo accidental, secundario. El tiempo procedía no del ser, sino de la materia, del no-ser. La pregunta por la esencia de las cosas o de los hombres hacía abstracción del tiempo.

La aparición de la fe cristiana en el mundo antiguo supuso un enfrentamiento a este cuadro estático al presentar la humanidad como un hombre único que crece, y al presentar la historia como un camino desde la creación hasta la consumación. No fue fácil, sin embargo, integrar la estática de la filosofía del cosmos con la dinámica de la teología de la historia. A principios del siglo XIX, Darwin concibe el mundo no como un recipiente enorme y permanente, sino como un árbol genealógico, una serie de descendencias. El cosmos no es un espacio sino una historia, el ser es tiempo. El ser es una sinfonía cuya totalidad no se realiza sino en el devenir del tiempo. De la pregunta por el ser se pasa a la pregunta por la historia. El hombre no existe sino como un ser que se hace.

Es claro que estas posturas encierran sus peligros. El filósofo Giambattista Vico creó una fórmula que sintetizaba la nueva situación del hombre ante la verdad: “verdadero porque hecho” (*verum quia factum*). El que reconoce al hombre como verdadero es el hecho real, lo establecido por él como comprobable. Esta soberanía universal del historicismo no se podía, sin embargo, mantener por mucho tiempo. Marx se dio cuenta de que el hombre no puede vivir de la que ha sido, sino que vive del presente, y transformó la fórmula de Vico en esta otra: “verdadero porque está por hacer” (*verum quia faciendum*). La verdad del hombre reside en lo que él se hace a sí mismo, no reside en el pasado ni en la eternidad, sino en el futuro que el hombre se da a sí mismo y por el que actúa.

Estas filosofías no son cristianas, pero indican algo importante y es que el hombre vive en esta tensión entre el *factum* y el *faciendum*, es testigo de una historia y cree como propuesta a una esperanza. S. Pablo dirá

que la fe viene por el oído (*Rm* 10,17). Entre todos los sentidos, el oído es precisamente el que permite percibir el paso del tiempo.

Hans Urs von Balthasar, cuyo amor por la música y particularmente su pasión por Mozart es bien conocida¹⁴, afirma que la verdad cristiana es sinfónica¹⁵. Para él, Bach y Mozart han sido, en sentido metafórico el primero y en sentido real el segundo, los grandes “sinfonistas”. El término sinfonía, proveniente del griego *συμφωνία*, hace referencia a un conjunto de voces, de instrumentos, o de ambas cosas, que suenan acordes a la vez. Sinfonía quiere decir consonancia, armonía; en ella se interpenetran diferentes melodías. La armonía es fruto de la proporción y de la medida. La naturaleza sinfónica de la verdad cristiana es probablemente la cuestión que urge anunciar y reactivar. Ahora bien, para el teólogo suizo, la sinfonía no supone en modo alguno una armonía dulce, almibarada, sin tensiones y privada de fuerza. La música más profunda y sublime es siempre dramática. En este sentido, la disonancia no es cacofónica, malsonante, pues a partir de la unidad se puede interpretar e integrar la pluralidad, las características peculiares de cada voz, de cada timbre, de cada ritmo.

De un modo semejante a la que acontece en la música, la realidad es siempre muy rica y variada, pero también es unitaria, por lo que la verdad acerca de la misma también será una, aunque “sinfónica”. Esta estrecha relación que Balthasar establece entre la sinfonía y la verdad, le consiente profundizar en la verdad que es majestuosa y sublime. Así como la sinfonía es el culmen de la belleza en la música, así también la verdad es el culmen de la belleza en la vida. La estrecha relación entre verdad y belleza, le conduce a la siguiente conclusión: lo bello es verdadero y lo verdadero es bello.

El corazón, ligado al sentido auditivo, nos ayuda a entender que estamos abiertos a una llamada que nos ha precedido en la existencia. Lo

14. H. URS VON BALTHASAR, *Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik*, (1925) *Bekenntnis zu Mozart* (1955), Johannes Verlag, Freiburg 1998. Ver al respecto: H. URS VON BALTHASAR -P. SEQUERI, *Lo sviluppo dell'idea musicale-Testimonianza per Mozart-Anti-Prometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 1995.

15. H. URS VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedel 1972.

propio del hombre no es en primer lugar decisión, elección, generosidad o entrega, sino apertura, escucha, disponibilidad, gratitud; solo de ahí nace todo lo demás. El corazón es por eso el órgano de la confianza, que entiende la voz como llamada a emprender un camino. Por eso es el corazón el lugar donde el hombre aprende a medir su tiempo¹⁶.

La verdad personal de Cristo se revela de un modo sublime en su misterio pascual. En el Corazón de Cristo descubrimos la verdadera naturaleza de la verdad divina, una verdad amorosa y misericordiosa, que da la vida hasta el extremo. Es una verdad que se dona y desea comunicarse, pues el amor es la verdad más profunda de Dios. Por ello, en la Última Cena, Jesucristo anuncia a sus discípulos: “Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena” (*Jn* 16,13). El Espíritu Santo es, pues, el encargado de difundir la verdad de Cristo, porque el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones (*Rm* 5,5).

3. VERDAD, LIBERTAD Y FIDELIDAD

3.1 *Verdad-libertad*

El modo de comprender la relación verdad-libertad se ha convertido en una cuestión decisiva para la nueva evangelización. Es necesario superar la abstracción con que se ha planteado en ocasiones esta conexión. Como señala el documento *Instrumentum laboris* del Sínodo para la Nueva Evangelización el primer objetivo de la evangelización es ayudar a todos a encontrarse personalmente con Cristo en la fe¹⁷. La nueva evangelización, por consiguiente, ha de buscar orientar la libertad de las personas hacia Dios, fuente de bondad, verdad y belleza. La encíclica *Veritatis splendor* afirma que la libertad brota de la verdad del amor y se dirige a la comunión¹⁸, y *Fides et ratio*, por su parte afirma la inseparabilidad de ambas¹⁹.

16. J. GRANADOS, “Anatomía del corazón”, en C. GRANADOS-J. GRANADOS, *El corazón: urdimbre y trama*, Monte Carmelo, Burgos 2010, 53-58.

17. XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum laboris* «La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana» (19 de junio de 2012), n. 34.

18. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 86.

19. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 90.

La amorosa verdad personal de Cristo sale al encuentro del hombre para interpelar su libre capacidad de poner en juego toda su vida personal. Las palabras de Cristo en el Evangelio de S. Juan “Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (*Jn* 8,32) sintetizan la estrecha vinculación entre verdad y libertad. La novedad cristiana de la libertad radica en que surge desde la experiencia de una relación personal con Dios. En esta capacidad de Dios consiste la libertad como *imagen de Dios* en el hombre. Ya desde antiguo, para el cristianismo la libertad es la máxima expresión del ser imagen de Dios²⁰. Así como Dios no ha creado el mundo por necesidad sino por libertad, así el hombre es libre ante el mundo para elegir a Dios. Por eso el cristiano entiende que su auténtica libertad únicamente la halla en el encuentro con Dios. El hombre encuentra su libertad verdadera en la verdad de ser hijo de Dios. Verdad que sólo descubre en una relación personal con el Hijo. La verdad que nos hace libres no es un sistema de ideas o de valores, sino el encuentro con la Persona del Verbo Encarnado “lleno de gracia y verdad” (*Jn* 1,14) verdad “que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (*Jn* 1,9).

La libertad moderna surge de una nueva percepción del mundo que deja de ser progresivamente el lugar de encuentro con Dios para convertirse en el espejo del hombre que se proyecta a sí mismo de modo narcisista. Por ello, la libertad del hombre y la libertad de Dios van a aparecer enfrentadas en relación a la ley. Esta confrontación es el resultado de un fideísmo ético que desconfía de la capacidad de la razón de conocer la verdad sobre el bien. La razón sólo puede conocer los medios (instrumental) respecto a los intereses humanos. De este modo se diluye la verdad práctica de una razón que determina interiormente la acción humana. La verdad de la acción dependerá ahora exclusivamente de la voluntad. El siguiente paso es entender la libertad del hombre separada de Dios. Esta libertad desvinculada traería consigo para el hombre la liberación de la opresión de una pretendida ley divina temporal y podría dar una solución a los problemas de convivencia. De este modo, como afirma Ratzinger, en este proceso el problema político, el problema religioso y el problema filosófico de la

20. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* n. 17.

libertad han llegado a ser un conjunto insoluble²¹. El carácter prometeico de esta concepción de la libertad secular, concebida como pura indeterminación, oculta sin embargo su gran fragilidad, pues agosta el verdadero deseo de plenitud y felicidad del hombre, como es vivir la grandeza de una comunión de personas con Dios y con los demás.

Como podemos observar, la debilitación de la verdad ha ido acompañada de un crecimiento de la libertad, dentro de una lógica dialéctica de oposición hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que es la libertad la que nos hace verdaderos. La contraposición y radical separación entre libertad y verdad es expresión y realización de la dicotomía entre fe y moral, fe y vida diaria, que el Concilio Vaticano II señaló como uno de los más graves errores de nuestra época²². Como ha observado Benedicto XVI: “sería fatal, si la cultura europea de hoy llegase a entender la libertad sólo como la falta total de vínculos y con esto favoreciese inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción”²³. La absolutización subjetivista de la libertad, desvinculada de la verdad, termina por hacer de las emociones parciales la norma del bien y de la moralidad.

3.2 *Fidelidad a la verdad del amor*

El emotivismo nos muestra cómo la constitutiva relación entre verdad y libertad está vinculada a la elaboración de la temporalidad y al binomio fidelidad-esperanza. El amor fiel es la garantía de la verdad y el ancla de la libertad. La virtud de la fidelidad es la que hace posible la verdad del amor.

Jesucristo es, según el libro del Apocalipsis, el testigo fiel y veraz (*Ap* 3,14). Fidelidad y verdad aparecen estrechamente unidas en Él. Ya en el Antiguo Testamento, la fidelidad (hebr. *emet*), se presenta como el atributo mayor de Dios (*Ex* 34,6), y se asocia con frecuencia a su bondad

21. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 272-275.

22. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 43.

23. BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura*, Colegio de los Bernardins, (París, 12.09.2008).

paternal (hebr. *Ésed*) para con el pueblo de la alianza. Estos dos atributos complementarios indican que la alianza es, a la vez, un don gratuito y un vínculo cuya solidez resiste la prueba de los siglos (*Sal* 119,90). La imagen que se usa con frecuencia es la de la roca. Dios es la «roca» de Israel (*Dt* 32,4); este nombre simboliza su inmutable fidelidad, la verdad de sus palabras, la solidez de sus promesas, pues sus palabras no pasan (*Is* 40,8), y sus promesas son mantenidas (*Tob* 14,4). En la nueva alianza esta fidelidad tiene un alma, un “corazón” que es el amor; y viceversa, la fidelidad es la prueba del amor auténtico. Jesús insiste en este punto: “Permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi padre y permanezco en su amor” (*Jn* 15,9s; 14,15.21.23s). Juan, fiel a la lección de Cristo, la inculca a sus «hijos» invitándolos a «caminar en la verdad», es decir, en la fidelidad al mandamiento del amor mutuo (*2Jn* 4s).

La fidelidad de Dios es la clave y la fuente de nuestra fidelidad. La fidelidad, entendida en sentido estricto, es una parte de la virtud de la veracidad que se refiere a los compromisos con otras personas. La fidelidad es la continuidad lógica del amor a la verdad y es una condición imprescindible del crecimiento moral y espiritual, del proceso de personificación de un hombre. La persona humana es y se hace simultáneamente, por lo que la solamente en la fidelidad llega el hombre a ser él mismo. Las dos propiedades fundamentales de la virtud de la fidelidad son la incondicionalidad y la supratemporalidad. La primera indica que la fidelidad no se posible con reservas, con condiciones. La segunda indica la fidelidad contiene un elemento de eternidad, del para siempre. Ambas están relacionadas a la temporalidad de la verdad del amor.

Es importante hoy un acercamiento fenomenológico a la fidelidad, para precisar bien el núcleo de esta virtud. En primer lugar, es necesario evitar la confusión entre fidelidad y costumbre. La costumbre comporta un automatismo repetitivo de un determinado comportamiento. No hay que confundir, por tanto, como ocurre a menudo, la fidelidad y el aguante. Aguantar significa resistir el peso de una carga, y es condición propia de muros y columnas. La fidelidad supone algo mucho más elevado: crear en cada momento de la vida lo que uno, un día, prometió crear. En este sentido, la fidelidad conyugal no puede concebirse como algo estático y acabado. Ser fiel no es sinónimo de estar anclado en el

pasado. Como afirma G. Marcel: “la fidelidad no tiene nada de conformismo inerte ya que ella implica una lucha activa contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior”²⁴.

En segundo lugar, la fidelidad se relaciona con otras virtudes con las que está estrechamente conectada en el “árbol” del organismo virtuoso. Una primera relación la podemos establecer con las virtudes de la resistencia y la tenacidad. El hombre es resistente sobre todo en sus ejercicios corporales, en el trabajo y en el deporte. Para la resistencia son necesarias la firmeza frente a la propia debilidad y la autodisciplina. Por su parte la tenacidad supone una cierta flexibilidad. La fidelidad, a diferencia de la resistencia y la tenacidad que no son virtudes esencialmente relacionales, se funda en la explícita relación a otra persona. En este sentido, la fidelidad implica, por tanto, siempre un tú, una co-presencia como dice Marcel.

Una segunda relación la podemos establecer entre la fidelidad y las virtudes de la perseverancia y la constancia. La perseverancia subraya el aspecto temporal, pues implica una duración larga o permanente en el tiempo, un mantenerse constante en la prosecución de lo comenzado. La fidelidad podría definirse como perseverancia en relación a otra persona. La constancia se acredita en los momentos difíciles, de prueba, y conlleva la firmeza de ánimo en las resoluciones y propósitos.

Finalmente, la fidelidad se relaciona también con la formalidad. Un hombre es formal cuando cumple sus trabajos y tareas con regularidad y a conciencia, aunque no se le vigile. Es formal el hombre a quien uno se puede confiar y abandonar.

Ser fiel en su sentido radical, significa prometer. La promesa se distingue de un simple proyecto, pues en este último, el individuo no se pone a sí mismo. La promesa radical que se hace el sujeto es la de ser libre. Se pone así de manifiesto el estrecho vínculo entre fidelidad y libertad; la una no puede existir sin la otra, y esto es la que otorga a la libertad su forma final que la protege de las variaciones del instante. La temporalidad es nota esencial de la libertad humana; de ello da testimonio la fidelidad como expresión de la verdadera libertad actualizando la promesa y anticipando el futuro.

24. G. MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique*, Parâitre, Lyon 1995, 65.

Frente a la concepción de la libertad como pura autodeterminación que considera que toda promesa la limita y la cierra espacios y que, por consiguiente, opone radicalmente libertad y fidelidad, el filósofo francés Mauricio Nédoncelle va a sostener precisamente la tesis contraria²⁵. La fidelidad consiste en el descubrimiento progresivo de que la realización acabada de la propia libertad pasa por la completa entrega de la libertad a la persona amada. Para este filósofo ser fiel implica, por tanto, ser más libre.

La fidelidad, como relación personal e incondicional de una persona con otra concreta, requiere la confianza mutua. Por ello, la fidelidad es también la base necesaria de la confianza: “Sólo el hombre fiel hace posible la confianza –fundamento de toda comunidad– y posee el elevado valor moral de la firmeza, de la lealtad, del ser digno de confianza”²⁶. De este modo, fidelidad y confianza se pertenecen y condicionan recíprocamente, pues únicamente sobre el trasfondo de la confianza es posible la fidelidad, y la desconfianza elimina de raíz la fidelidad.

En este Año de la fe, conviene tener presente que la virtud de la fidelidad está profundamente unida al don sobrenatural de la fe, llegando a ser expresión de la solidez que caracteriza a quien ha puesto en Dios el fundamento de toda su vida. En la fe encontramos de hecho la única garantía de nuestra estabilidad (cf. *Is* 7,9b), y sólo a partir de ella podemos también nosotros ser verdaderamente fieles: en primer lugar con respecto a Dios, después hacia su familia, la Iglesia, que es madre y maestra, y en ella a nuestra vocación, a la historia en la que el Señor nos ha injertado.

La fidelidad como virtud del amor verdadero y maduro constituye un antídoto frente al relativismo ético, antropológico o religioso.

4. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD EN LA DULZURA DE LA COMUNIDAD

El conocido dicho de S. Alberto Magno “buscar la verdad en la dulzura de la comunidad” se encuentra en el contexto del comentario literal del

25. M. NÉDONCELLE, *De la fidélité*, Aubier, Paris 1953.

26. D. VON HILDEBRAND, “Fidelidad”, *Santidad y virtud en el mundo*, Rialp, Madrid 1972, 141.

maestro dominico a la Política de Aristóteles²⁷. Se trata de una nota final explicativa en la cual el “Doctor universal” expresa su indignación ante los detractores (incluidos los propios de su Orden), que no veían con buenos ojos las iniciativas del santo de hacer comprensibles a los latinos las doctrinas aristotélicas. El contexto de la famosa sentencia es, pues, polémico. Se trata de una vehemente protesta hacia algunos indolentes que envenenaban la atmósfera en las comunidades, y eran como la bilis en el organismo, pues impedían a los demás buscar la verdad.

La naturaleza sinfónica de la verdad nos conduce a una conclusión simple, pero difícil de realizar prácticamente: la búsqueda de la verdad únicamente es posible en compañía de los amigos. La verdad que desde los griegos se interpreta como *aletheia*, desocultación, requiere un método, una camino para ir en su búsqueda²⁸.

S. Alberto Magno, antes de establecerse en Colonia, según aparece en varios tratados de su periodo parisino, empleó mucho las palabras sociedad y socio al referirse a la convivencia y la colaboración de quienes estudian en común. En la Edad Media, el término “socius” significa compañero, cualquier persona con la que uno tiene vínculos o con la cual hace “sociedad” por el motivo que sea. Posteriormente, al surgir las escuelas urbanas, la palabra adquiere un sentido más específico al designar a aquellos con quienes uno estudia, los compañeros de formación, o los estudiantes que siguen a un maestro. A principios del siglo XIII, el término es clásico en la vida escolar y universitaria. En estos ámbitos la palabra socio guarda relación con el trabajo en común y la colaboración²⁹.

En el mundo en que vivimos es fundamental el trabajo en equipo. El término “equipo” proviene etimológicamente de “esquife”, que designa un barco. En una embarcación ha de haber siempre una tripulación que asegure solidariamente la ejecución de una obra común. En el ámbito de la adquisición de la ciencia resulta imprescindible poder trabajar juntos,

27. SAN ALBERTO MAGNO, *Comment. in VIII Lib. Polit. Aristotelis, Op. Omnia*, VIII, A. Borgnet, 803-804.

28. H. GADAMER, “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2000, 51-62.

29. Y. CONGAR, “«In dulcedine societatis quaerere veritatem». Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle”, en: G. MEYER - A. ZIMMERMANN, *Albertus Magnus doctor universalis 1280/1980*, Matthias-Grünewald, Mainz 1980, 47-57.

pues lo que uno ignora lo encuentra otro y viceversa. Formar una comunidad estudiosa de investigación exige la cooperación, la comunicación e intercambio de opiniones, el esfuerzo conjunto por buscar la verdad que no se da regalada, sino que ha de buscarse afanosamente.

La investigación en común, la “*communicatio studii*”, es un don del Espíritu Santo que provoca la dulzura de gustar de las cosas divinas, que consiente participar de la sabiduría divina a través de la amistad. Como afirma Elredo del Rieval, discípulo de S. Bernardo, al inicio de su obra sobre la amistad espiritual: “Aquí estoy yo, y tú, y espero que entre nosotros, como un tercero, esté Cristo”³⁰.

5. CONCLUSIÓN: VOLVER A LA VERDAD

“Enséñame, Señor, tu camino, para que siga tu verdad” (*Sal* 86,11). Esta súplica del salmista nos muestra que la verdad está inseparablemente unida al camino del hombre.

Comenzamos nuestras reflexiones con un comentario sobre el debate entre Vattimo y Marconi. En el centro del mismo se encuentra la cuestión de la verdad. Tras las consideraciones hechas podemos concluir que no necesitamos despedir a la verdad sino retornar a su humilde búsqueda de un modo incansable. Más que una despedida lo que necesitamos es darle de nuevo la bienvenida. Volver a la verdad, a la verdad del amor, que es la verdad más personal que existe, y por ello, más determinante. No se trata de ningún retroceso, sino de un verdadero progreso, pues la verdad encierra siempre una novedad.

Se trata de “volver”, porque de algún modo estaba presente en un inicio. S. Agustín se preguntaba ¿Desea algo el alma con más ardor que la verdad?³¹. Un pensador agustiniano como Guardini ha sabido mostrar en diálogo con la modernidad, la originalidad cristiana en el encuentro con Cristo como verdad definitiva del hombre. Si la verdad del significado real de cada cosa radica en el nexo que percibimos que tiene con

30. ELREDO DE RIEVAL, *De spiritali amicitia*, 1, 1 (CCCM 1, 289).

31. SAN AGUSTÍN, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, 26, 5, 3.

la totalidad, con el fondo, con lo último, Cristo nos revela el significado último de toda la realidad.

Recuperar el nexo verdad-libertad es una tarea apremiante para la nueva evangelización así como redescubrir la importancia de la virtud de la fidelidad, aquella que nos permite elaborar la temporalidad de tal modo que sea posible vivir la plenitud del todo en el fragmento, es decir que sea posible una verdadera maduración de las personas.

La búsqueda de la verdad nunca es solitaria, sino que se realiza en comunidad, pues la naturaleza de la verdad es comunional. La comunión con Dios y con los demás es la vocación y el destino del hombre, por lo que buscar la verdad y aprender a generar y edificar las diferentes comuniones de personas son dos dimensiones inescindibles. La verdadera comunión es comunicativa, por lo que comunicar la verdad no es perderla sino enriquecerla permanentemente. Santa María, Virgen fiel, es espejo vivo de cómo comunicar la Verdad, pues ella ha acogido al Verbo y lo comunica a los hombres de cada tiempo. Que Ella nos haga evangelizadores de la Verdad. Si el Espíritu Santo es fuente inagotable de comunión, que él nos dilate el corazón para acoger y comunicar la verdad, pues como le gustaba citar a Sto. Tomás de Aquino “Toda verdad, la diga quien la diga, proviene del Espíritu Santo”³².

Concluyo con una cita de Benedicto XVI en la Asamblea eclesial de la diócesis de Roma del año 2012 en la que, a propósito del bautismo, pone de manifiesto la verdadera naturaleza de la verdad: “la verdad de Cristo sólo se puede comprender si se ha comprendido su camino. Sólo si aceptamos a Cristo como camino comenzamos realmente a estar en el camino de Cristo y podemos también comprender la verdad de Cristo. La verdad que no se vive no se abre; sólo la verdad vivida, la verdad aceptada como estilo de vida, como camino, se abre también como verdad en toda su riqueza y profundidad... y así estamos en comunión con la verdad: viviendo la verdad, la verdad se transforma en vida, y viviendo esta vida encontramos también la verdad”³³.

32. STO. TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 109, a.1, ad 1um; *In Johan.* c.8, lect. 1; *In primam ad Cor.*, c.12, lect. 1; *In secundam ad Tim.*, c. 3, lect. 3.

33. BENEDICTO XVI, *Discurso alla Asamblea Ecclesiale della Diocesis di Roma*, (S. Giovanni in Laterano, 11.06.2012)

SOMMARI

Italiano

Il mondo tardo-moderno ha precipitato l'uomo contemporaneo in una profonda crisi della verità sull'uomo, su Dio e sul mondo. Nell'“addio” alla verità da parte del pensiero debole, riscoprire il carattere storico e personale della verità alla luce del mistero di Cristo è un compito molto necessario. L'articolo intende far luce sulla verità dell'amore con una riflessione sul significato della fedeltà. Si tratta di una virtù propria della dimensione temporale dell'amore. Il suo rapporto con la promessa e la creatività dell'amore la rendono particolarmente attuale. Approfondirne la natura consente una migliore comprensione del legame tra verità e libertà, così come del legame tra verità e comunione. Si auspica così un ritorno alla verità dell'amore prendendo come guida di questo arduo pellegrinaggio Cristo, Via, Verità e Vita.

English

In a post-modern world, contemporary man has fallen into a profound crisis regarding the truth of man, of God and of the world. As truth is abandoned by weak thinking, rediscovering the historical and personal character of truth by the light of the mystery of Christ becomes a very necessary task. This article intends to shed light on the truth of love by reflecting upon the meaning of faithfulness. Faithfulness is the virtue that is actually the measure of love in its temporal dimension. Its relation with the promise and the creativity of love renders it particularly timely. Deepening an understanding of its nature allows for a better comprehension of the link between freedom and truth, as well as of the link between truth and communion. Thus a return to the truth of love is hoped for by taking as guide in this arduous pilgrimage Christ, the Way, the Truth and the Life.

Français

Le monde moderne (tardif) a précipité l'homme contemporain dans une profonde crise de la vérité sur l'homme, sur Dieu et sur le monde. Dans l'“adieu” à la vérité de la part d'une pensée faible, redécouvrir le caractère historique et personnel de la vérité à la lumière du mystère de Christ est un devoir plus que nécessaire. L'article entend faire la lumière sur la vérité de l'amour avec une réflexion sur le sens de la fidélité. On y traite d'une vertu propre à la dimension temporelle de l'amour. Son rapport avec la promesse et la créativité de l'amour la rendent particulièrement actuelle. En approfondir la nature permet une meilleure compréhension des liens vérité-liberté et vérité-communion.

On souhaite ainsi un retour à la vérité de l'amour en prenant comme guide de ce pèlerinage ardu le Christ, Chemin, Vérité et Vie.

Español

El mundo tardomoderno ha sumergido al hombre contemporáneo en una profunda crisis sobre la verdad del hombre, de Dios y del mundo. Ante la “despedida” de la verdad por parte del pensamiento débil, redescubrir a la luz del misterio de Cristo el carácter histórico y personal de la verdad es una tarea muy necesaria. El artículo iluminar la verdad del amor con una reflexión sobre el significado de la fidelidad. Se trata de una virtud propia de la temporalidad del amor. Su relación con la promesa y la creatividad del amor la hacen singularmente actual. Profundizar en su naturaleza permite comprender mejor el nexo entre verdad y libertad, así como el nexo entre verdad y comunión. De este modo, se invita a un retorno a la verdad del amor tomando como guía de esta ardua peregrinación a Cristo, Camino, Verdad y Vida.

Português

O mundo tardo-moderno precipitou o homem contemporâneo numa profunda crise da verdade sobre o homem, sobre Deus e sobre o mundo. No “adeus” à verdade por parte do pensamento debilitado, redescobrir o caráter histórico e pessoal da verdade à luz do mistério de Cristo é uma tarefa muito necessária. O artigo tenta iluminar a verdade do amor com uma reflexão sobre o significado da fidelidade. Trata-se de uma virtude própria da dimensão temporal do amor. A sua relação com a promessa e a criatividade do amor a tornam particularmente atual. Aprofundar sua natureza consente uma melhor compreensão sobre o vínculo entre verdade e comunhão. Almeja-se assim um retorno à verdade do amor, tomando como guia desta árdua peregrinação Cristo, Caminho, Verdade e Vida.

La narratividad en la educación al amor: consideraciones sobre el tiempo del noviazgo

IGNACIO SERRADA SOTIL*

«Mas, volviendo a mí mismo, yo pensaba más modestamente en mi libro, y aún sería inexacto decir que pensaba en quienes lo leyeran, en mis lectores. Pues, a mi juicio, ellos no serían mis lectores, sino los verdaderos lectores de sí mismos, porque mi libro no sería más que una especie de esos cristales de aumento como los que ofrecía a un comprador el óptico de Combray. Gracias a mi libro les dada yo el medio de leer en sí mismos».
(M. PROUST, *En busca del tiempo perdido*)

En el capítulo doce del segundo libro de Samuel puede leerse lo siguiente: «Envió Dios a Natán donde David, y llegando a él le dijo: “Había dos hombres en una ciudad, el uno era rico y el otro era pobre. El rico tenía ovejas y bueyes en gran abundancia; el pobre no tenía más que una corderilla, sólo una, pequeña, que había comprado. Él la alimentaba y ella iba creciendo con él y sus hijos, comiendo su pan, bebiendo en su copa, durmiendo en su seno igual que una hija. Vino un visitante donde el hombre rico, y dándole pena tomar su ganado lanar y vacuno para dar de comer a aquel hombre llegado a su casa, tomó la ovejita del pobre, y dio de comer al viajero llegado a su casa”. David se encendió en gran

* Profesor asociado de Teología moral en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, Madrid.

cólera contra aquel hombre y dijo a Natán: “¡Vive el Señor! que merece la muerte el hombre que tal hizo. Pagaré cuatro veces la oveja por haber hecho semejante cosa y por no haber tenido compasión”. Entonces Natán dijo a David: “Tú eres ese hombre”»¹.

¿Qué relación existe entre la historia que Natán propone al rey David, y los acontecimientos que motivan la visita del profeta? ¿Qué tienen que ver el hombre rico de aquel relato de ficción, que comete contra el hombre pobre una acción juzgada por David como merecedora de la muerte, y la vida real del monarca? Es posible que, a primera vista, parezca que la respuesta más realista a estas preguntas sea la de negar cualquier relación, afirmando que de hecho no tienen nada que ver. Porque, se podría pensar, en buena lógica no pueden compararse una especie de fábula infantil con los terribles acontecimientos que tuvieron al gran rey de Israel como protagonista: adulterio, engaños, confabulación y traición, y, finalmente, homicidio. Sin embargo, las palabras del profeta nos introducen en la realidad de un modo incuestionable: “*Tú eres ese hombre*”. Y David acaba respondiendo: “He pecado contra el Señor”. Parafraseando el párrafo de Proust que sirve de encabezamiento a estas reflexiones, puede decirse que gracias al relato propuesto por Natán, el rey encuentra *el medio para leer en sí mismo*.

Lo que trataré de exponer en este artículo es el modo en que esta relación se establece, así como las razones por las que es posible, con el fin de mostrar la pertinencia de las narraciones y las prácticas concretas que puedan motivar como claves necesarias en la educación al amor. La relevancia de la educación al amor no se radica simplemente en una dinámica de transmisión de informaciones, sino en la implicación de la vida de dos personas, de un hombre y una mujer concretos cuya existencia en ocasiones no se configura según su verdad plena. En este ámbito lo que está en juego no es lograr que se adapten a un modelo que desde fuera se les tratara de imponer, sino que se trata de saber cómo ayudarles, cómo acompañarles para que su vida, en el momento actual, sea verdadera, buena y hermosa, abierta a un horizonte de sentido pleno. Se trata de que el “hoy” forme parte de un camino hacia la plenitud que anhelan y a la que están llamados como hombre y mujer. En este contexto, las

1. 2 S 12, 1-7.

siguientes reflexiones parten de una certeza: la *inteligencia narrativa* es un instrumento oportuno y necesario en esta tarea.

Estas claves adquieren una especial relevancia en una de las etapas precisas en las que la educación al amor cobra una gran importancia: el tiempo del noviazgo. Porque no es suficiente con un planteamiento intelectualista para abordar dicha educación en este contexto; claro que es necesario el conocimiento intelectual de las cosas, pero no basta. El núcleo está en cómo ayudarles a vivir su vida que, en este momento, se configura en una relación de noviazgo, y en camino hacia el matrimonio, o al menos teniéndolo como un posible horizonte. Con este fin se divide el artículo en dos partes. Primero, es necesario profundizar en lo que significa la narratividad, comprender bien su lógica interna y la relación entre *relato* y *vida*. Para ello aprovecharé las enseñanzas sobre la cuestión del pensador francés Paul Ricoeur, de quien este año se conmemora el centenario de su nacimiento². Después, sobre este fundamento, se dirigirá la atención al tiempo del noviazgo, como momento paradigmático, con el fin de comprobar si la inteligencia narrativa es capaz de iluminar este tiempo en el que la educación al amor es tan relevante.

1. ESBOZO HERMENÉUTICO

«Las historias -dice el afamado maestro de guionistas Robert McKee no son una huida de la realidad, sino nuestro mejor aliado para iluminar nuestra vida cotidiana»³. En esta relación entre historia y vida es en la que se trata ahora de profundizar.

-
2. Destaca su trilogía *Temps et récit*, publicada entre los años 1983 y 1985. También, por citar alguno de sus artículos dedicados al tema: P. RICOEUR, “La fonction narrative”, en *Etudes théologiques et religieuses* 54 (1979) 209-230; P. RICOEUR, “L’histoire comme récit”, en D. TIFFENEAU, *La narrativité*, CNRS, Paris 1980, 5-24; P. RICOEUR, “Life in Quest of Narrative”, en D. WOOD, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, Routledge, New York 1991, 19-33.
 3. Cfr. R. MCKEE, *Story. Substance, Structure, Style, and The Principles of Screenwriting*, ReganBooks, New York 1997.

1.1 *La situación actual: momento propicio para las narraciones*

El empleo de relatos y narraciones ha acompañado al ser humano a lo largo de toda la historia. Todos los pueblos y culturas tienen sus “historias”, como también las tienen cada familia y cada persona concreta⁴. La existencia de *historias* a lo largo de la historia de la humanidad se explica, desde una perspectiva narrativa, porque existe una relación muy cercana entre *relato* y *vida*, como veremos después. Interesa ahora señalar que, así como en épocas anteriores a la nuestra han existido modos y géneros variados de presentar las narraciones, también en la actualidad sucede lo mismo. Desde las tragedias griegas hasta las más modernas películas y series de ficción, pasando por los relatos cantados por los trovadores medievales o los que hoy reconocemos como los grandes clásicos del teatro, se constata que el ser humano no ha cesado nunca de confrontarse con las narraciones. Y siempre, además, con un interés que va más allá del simple entretenimiento, con una clara intención moral. En la famosa tragedia de Shakespeare, Hamlet comenta a Horacio, mientras esperan el inicio de una representación teatral: «El objeto [de la actuación] ha sido y sigue siendo *poner un espejo ante la vida*: mostrar la faz de la virtud, el semblante del vicio y la forma y carácter de toda época y momento»⁵.

Nuestra época actual se caracteriza, entre otras cosas, por una cierta saturación de relatos. Basta echar una ojeada a las programaciones de las cadenas televisivas o a la cartelera de las salas de proyección cinematográfica para constatarlo. También el campo editorial es prolífico en publicaciones, ofreciendo, incluso en estos tiempos de crisis económica, un gran abanico de novelas. Siendo esto así de hecho, la pregunta que surge es: ¿qué tipo de contenidos se nos ofrecen a través de estos medios?

4. Una pequeña aclaración semántica: cuando empleo aquí el término “historia”, no me refiero a la serie de acontecimientos generales que nos han precedido y en los que nada hemos tenido que ver personalmente, a esos grandes acontecimientos de los que somos herederos y en los que nos descubrimos envueltos, los diversos avatares que han ido tejiendo la *historia de la humanidad*. En pocas palabras, no hablo de la “historia de los historiadores”, sino de las historias concretas de las personas. La lengua inglesa ayuda a comprender la relación entre ambas realidades, al poseer dos términos diferentes: *history* & *story*. La inteligencia narrativa no persigue el abordaje de la historia (*history*) para alcanzar una visión global de los acontecimientos históricos, sino que busca una hermenéutica de la condición humana, que es temporal e histórica (*story*).

5. W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, (Acto III, escena II). El subrayado es mío.

O, por centrarnos en el objeto de nuestras reflexiones: ¿qué imagen y qué interpretación ofrecen del significado amor humano y de la relación hombre/mujer? No creo que sea necesario dar demasiados detalles sobre esto, porque es sencillo constatarlo en la propia experiencia⁶. Además, creo que no merece la pena detenerse a lamentar “lo mal que están las cosas”, o “lo que han cambiado las cosas a peor en comparación con otros tiempos”, porque el hecho es que nuestro tiempo es así y en él nos toca vivir, educar y acompañar a las personas.

Sea como sea, lo cierto es que vivimos en una época propicia para las narraciones. Siempre han existido y siempre han sido necesarias e importantes para el ser humano, pero nuestra época posee como nunca sofisticados medios de producción y capacidad técnica para difundirlas de manera atractiva. Y a esto se une la especial receptividad que las personas muestran ante este tipo de propuestas. Su fuerza y su incidencia sobre la vida de las personas radica en que las narraciones son, como bien intuyera Shakespeare, *un espejo ante la vida*. No son simples modelos de comportamiento, imágenes proyectadas desde el exterior y en el exterior, ni son meros retratos ejemplarizantes, sino que *las narraciones son la vida misma que se sitúa ante la persona, reflejada en forma de relato*. Por eso tienen tanta fuerza y pueden resultar tan nocivas o tan terapéuticas: porque transforman al espectador y configuran el horizonte simbólico en el que pone por obra sus elecciones. Afirmar Ricoeur:

«Los personajes del teatro o de las novelas son entidades parecidas a nosotros, que actúan, sufren, piensan y mueren. Dicho de otro modo: las variaciones imaginativas en el campo literario, tienen por horizonte la

6. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creo. El amor humano en el plano divino*, Cristiandad, Madrid 2010, 164-165: «Somos, en efecto, hijos de una época en la que, por el desarrollo de las diversas disciplinas, esta visión integral del hombre puede ser fácilmente rechazada y sustituida por múltiples *concepciones parciales*, las cuales, deteniéndose sobre uno y otro aspecto del *compositum humanum*, no alcanzan el *integrum* del hombre, o lo dejan fuera del propio campo visual. Se introducen, además, diversas tendencias culturales, que -en base a estas verdades parciales- formulan sus propuestas e indicaciones prácticas sobre el comportamiento humano y, todavía más a menudo sobre cómo *comportarse con el "hombre"*. [...] Los interrogantes planteados por el hombre contemporáneo son también los interrogantes de los cristianos: de aquellos que se preparan al sacramento del matrimonio o de aquéllos que viven ya en el matrimonio» (Catequesis XXIII, 02/04/1980).

incuestionable condición *terrestre*. ¿Por qué es así? Porque las narraciones son imitaciones de la acción. [...] El relato no completa su tarea hasta que “refigura” la experiencia temporal del lector a través de la experiencia de su lectura»⁷.

Aristóteles definía la narratividad como: *mimesis praxeos*, es decir, como “imitación del actuar”. Pero “imitación”, según se emplea en este caso, no posee el significado que se le suele aplicar, como repetición o copia de un modelo. La *mimesis* es más bien la transposición de la acción, su metamorfosis, en una estructura narrativa: «Lo que la *mimesis* imita no es la realidad de los acontecimientos, sino su estructura lógica, su significación»⁸. Por eso no basta para que una película o una novela sean buenas, el hecho de que estén muy bien realizadas, tengan grandes efectos especiales o cuenten con buenas actuaciones; funcionarán si tocan el universo de la acción personal. Funcionan, porque reproducen ante el espectador su propia vida, porque son significativas para él.

Así, el éxito de todos estos relatos y propuestas narrativas entre nuestros contemporáneos, ha de llevarnos a descubrir algo esencial: funcionan. El hecho es que estos relatos crean modas, perfilan personalidades, conforman deseos, interpretan la propia vida y configuran horizontes para la existencia. Es esta una primera clave que adelanta las conclusiones, pero que ya se pone de relieve desde el principio: no es suficiente con hablar sobre las cosas, con dar charlas formativas sobre temas concretos; y no basta porque las personas no se agotan en su dimensión intelectual, porque las personas no actuamos simplemente porque sabemos o comprendemos algo. El reto que se propone es mayor: *incidir en la cosmovisión desiderativa que se ha configurado en las personas en relación con la interpretación del amor y todo lo relacionado con él, para transformarla*. Y trabajar con narraciones y prácticas adecuadas contribuye a allanar el camino para llegar a esto. Demos un paso más para comprender mejor porqué la inteligencia narrativa puede resultar una aliada en el abordaje de este reto.

7. P. RICOEUR, “L’identité narrative”, en *Esprit* 2 (1988) 302.

8. ID., “La structure symbolique de l’action”, en *Actes. 14ème Conférence Internationale de sociologie des religions (Strasbourg 1977)*, CISR, Lille 1977, 47.

1.2 Entre el “relato” y la “vida”: comprender la “narratividad”

Es cierto que un relato es un relato, y que la vida es la vida. No son exactamente lo mismo, porque realidad y ficción pertenecen a universos que, si bien gravitan en la misma órbita, son diversos. La vida se *vive*, y el relato se *narra*, se cuenta. No es posible franquear la distancia entre ambas cuestiones intentando identificar una cosa con otra, lo ficticio del relato y lo real de la vida, sino percibiendo que *aquello que tienen en común es la narratividad*. ¿En qué sentido entonces la lógica narrativa presente en los relatos sirve de guía para comprender la vida?

Para responder a esta pregunta puede tomarse, de la *Poética* de Aristóteles, el término *muthos*, propio de la tragedia, y que traducimos como “trama”, “intriga”, (en inglés: *plot*). Ricoeur retoma esta palabra para iluminar lo que se expresa al hablar de la *narratividad*. La grandeza de este término es que no remite a una simple rutina de ordenar una serie de eventos en una línea temporal, sino que implica un proceso de integración que es significativo para el espectador. Este proceso de *emplotment*, de “organización en una intriga”, permite realizar una “síntesis de lo heterogéneo”, posibilitando que los diferentes acontecimientos que componen la trama, aparentemente inconexos y distantes en el tiempo, entren en relación, originando una síntesis significativa.

Un relato, un cuento, una novela o una producción cinematográfica conforman un “todo”, con un inicio, un desarrollo y un final. Pero no basta con que los eventos que los componen estén organizados cronológicamente, sino que además es necesario que conformen una unidad semántica, una estructura lógica. Existen, por así decirlo, dos tipos de “tiempos” en una narración: la *sucesión temporal* de eventos (el hecho de que vayan uno tras otro cronológicamente), y la *temporalidad propia de la configuración significativa*. Gracias a este segundo aspecto tiene lugar una “concordancia de elementos discordantes”, una “discordancia concordante”, que no siempre es fácil de realizar ni de interpretar. El proceso narrativo no se completa por el hecho de que una historia haya sido escrita, o filmada, es decir, por el hecho de que esté concluida y sea puesta ante el espectador, sino que finaliza y realiza su función en el mismo lector o espectador: «*En el receptor viviente de la*

historia narrada»⁹. El problema es que esa “totalidad significativa” no se da de golpe en la experiencia del espectador, no existe aún para él en su conjunto, sino que se va componiendo en los acontecimientos que van hilvanando la *trama*. En otras palabras: lo que hemos denominado “configuración significativa” sólo tiene lugar mediante la “configuración cronológica” del relato. Ambos niveles temporales se dan juntos, pero no son lo mismo.

Teniendo como fondo esto que sucede en la composición del relato, pensemos ahora en la vida de las personas. Nosotros, igual que sucede cuando contamos una historia, podemos narrar la historia de nuestra vida, porque nuestra existencia posee una estructura narrativa. Y esto es así queramos o no, y tiene consecuencias sobre nosotros queramos o no. Pretender vivir como si cada acontecimiento fuera un evento dislocado del resto de nuestro pasado o futuro puede resultar atractivo, pero no es realista. Comprender que la existencia personal posee una arquitectura narrativa implica tener en cuenta tres aspectos: la dimensión temporal de la existencia, su configuración histórica y la dimensión moral del actuar personal.

En primer lugar, *nuestra existencia es temporal*. Este dato, que así dicho puede resultar obvio, tiene una serie de implicaciones que en muchas ocasiones no se tienen en cuenta. El tiempo es siempre una realidad paradójica. Sabemos que existe, es decir, que todo está sujeto al devenir, pero nos sucede como ya hace muchos años reconocía San Agustín: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé»¹⁰. No interesa hacer aquí una disquisición sobre la temporalidad, sino señalar porqué es imprescindible tener presente que la historia de las personas se configura temporalmente. Ricoeur, de un modo en mi opinión muy acertado, señala que existen dos maneras principales en que percibimos el tiempo, y que permiten hablar de *tiempo cosmológico* y de *tiempo fenomenológico*. El primero es el “tiempo del mundo”, el de los grandes acontecimientos astronómicos y geológicos, una dimensión temporal ante la que aparecemos como

9. ID., “Life in Quest of Narrative”, op. cit., 20.

10. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 17: «*Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; Si quaerente explicare velim, nescio*». Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Sígueme, Salamanca 2012.

insignificantes, donde la inmensidad nos ignora. El segundo es el “tiempo fenomenológico”, el de cada momento presente, que percibimos de manera subjetiva, siendo esta dimensión de la temporalidad la que explica porqué en algunas ocasiones el tiempo se nos hace “largo”, y en otras se nos pasa “volando”. *Tiempo del mundo y tiempo del alma*, “instante cosmológico” y “presente vivido”. En relación con estos aparece el *tercer tiempo*, el tiempo histórico, significativo para cada persona. Es el que Ricoeur denomina: “tiempo del calendario”, aquella dimensión de la temporalidad que nos permite ordenar cada momento concreto en un conjunto significativo, cada instante presente en un sentido. Es lo que hace posible que también en nuestra vida real se pueda dar un proceso de *emplotment*, de “síntesis de lo heterogéneo”.

Así, señalar que nuestra existencia es temporal implica reconocer que se articula en una estructura narrativa¹¹. Nos permite comprender lo que está aquí en juego: el problema de la configuración de la vida como una totalidad, y no como una simple organización de eventos que se van sucediendo. Nuestra vida no puede considerarse como el conjunto de una sucesión de episodios inconexos, como un mero proceso de ir añadiendo acciones a acciones. Más bien se trata del drama de *configurar una historia*, de construir una totalidad significativa en cada momento presente. Aparece así: «*la resistencia de la temporalidad narrativa a la simple cronología*»¹². En conexión con esto aparece el siguiente aspecto que debe ser señalado.

11. Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit I*, Seuil, Coll. “L’ordre philosophique”, Paris 1983, 85: «Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana, existe una correlación que no es meramente accidental, sino que presenta una forma de necesidad transcultural. Dicho de otro modo: *el tiempo se convierte en tiempo humano en la medida en que se articula de manera narrativa, y la narración alcanza su significación plena cuando se convierte en una condición de la existencia temporal*».

12. ID., *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Coll. “L’ordre philosophique”, Paris 1984, 75. Sin embargo, es algo que hoy sucede con frecuencia. De una manera muy sugerente lo ha puesto de relieve el Santo Padre, el Papa Francisco, en su primera encíclica: «No nos dejemos robar la esperanza, no permitamos que la banalicen con soluciones y propuestas inmediatas que obstruyen el camino, que “fragmentan” el tiempo, transformándolo en espacio. El tiempo es siempre superior al espacio. El espacio cristaliza los procesos; el tiempo, en cambio, proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza» (*Lumen fidei*, 57). La dificultad para integrar la temporalidad en la experiencia del amor, ámbito gracias al cual ésta puede convertirse en una historia, es propia de la interpretación romántica del amor, la cual es necesario superar para lograr una verdadera educación en este ámbito;

En segundo lugar, *la vida se configura en un horizonte simbólico de significado*. El sentido de las acciones concretas que se realizan en cada momento no reciben su sentido pleno si se quedan al margen de la historia personal que se va construyendo. Nosotros contamos nuestra vida porque somos capaces de narrar nuestra historia, y no porque traemos a colación una serie de eventos inconexos en los que nos hemos visto envueltos. El actuar concreto de una persona no puede ser ya considerado, por lo tanto, como una sucesión de acontecimientos aislados, porque forman parte de una articulación hecha posible por la trama de la historia personal en la que las acciones se construyen. Sin embargo, según lo expuesto más arriba, se debe reconocer que lo que da verdadero sentido a dicha historia no es que se dé tal sucesión temporal, sino el hecho de ser realizados por la propia persona que actúa y es protagonista de su historia: «La historia tiene sentido porque las acciones humanas producen sentido»¹³. Pero esto es siempre precario en la existencia, porque la historia de cada persona está siempre “en vilo por causa de mil contingencias”, y puede perderse y fracasar. Aparece de nuevo la importancia de las narraciones como esa luz que ayuda a interpretar la propia realidad, porque contribuyen a configurar ese horizonte simbólico al que he hecho referencia. Siempre se actúa en un marco de significado, sea éste más o menos pobre, más o menos elaborado.

Por último, se debe considerar que *las acciones que elegimos y ponemos por obra tienen una dimensión moral, y configuran nuestra identidad*. La identidad personal posee la curiosa característica de tener una doble dimensión: es estable y dinámica a la vez. Es decir, por un lado cada uno de nosotros somos siempre el mismo, permanecemos idénticos a nosotros mismos durante toda la existencia. Por otro, nos encontramos en constante cambio a todos los niveles, tanto biológico como psicológico y espiritual;

Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 354-355: «El amor romántico mide la verdad propia del afecto exclusivamente por su *intensidad*, de aquí se entiende su tendencia a centrar el juicio moral en el estado afectivo del momento y, en consecuencia, se pierde su valor en cuanto *promesa* de una comunión. Se pone el acento en el propio estado de ánimo y no es la construcción de una vida. Pierde el sentido del tiempo como un elemento positivo del amor y, por el contrario, tiende a eternizar el momento».

13. H. WHITE, “The Rule of Narrativity: Symbolic Discourse and the Experiences of Time in Ricoeur’s Thought”, en *Revue de l’Université d’Ottawa* 55 (1985) 295.

existe una dimensión de la identidad personal que es narrativa. El drama que se pone en juego en la vida de toda persona consiste esencialmente en esto: llegar a ser en plenitud. La tensión hacia su cumplimiento es algo que la persona no inventa, sino que es interior al ser del hombre, que va construyendo su propia identidad en aquello que elige y actúa: «Aquello que seré no está *ya* donado, sino que depende de lo que haré»¹⁴.

Estos tres elementos que acaban de ser expuestos (la dimensión temporal en que tiene lugar la vida, el marco simbólico que otorga un significado al actuar, y el hecho de que la identidad personal se vaya configurando de manera narrativa a través de las acciones que se ponen por obra), han de estar presentes como claves en el marco de la educación al amor. No basta con saber que esto es así, sino que es necesario implementarlo de manera creativa en las propuestas que se hagan. Porque de hecho, los relatos que hoy se proponen como modelo están planteando su propia interpretación de la realidad, que es reductora, materialista, funcionalista y relativista. Afirma Ricoeur: «*Si la vida no ha sido interpretada, no es más que una especie de fenómeno biológico. Y en esta interpretación, los relatos juegan un papel de mediación*»¹⁵. Una vida con significado es aquella que aspira a la coherencia de una historia con una trama. Esto es algo que, aplicado por ejemplo al tiempo del noviazgo, resulta muy revelador, pues lo sitúa en correlación con un sentido más amplio con el cual las prácticas concretas que se realizan se encuentran en relación semántica, e implican radicalmente la identidad de las personas. Una vez expuesto lo que la narratividad implica, veamos cómo ilumina la vida de las personas.

14. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Auber, Paris 1949, 62. Cfr. *Ibidem.*, 163. 166: «Je me choisis en déterminant *quel* je serai en faisant. [...] L'idée-limite clairement posée serait ici celle d'un individu qui ne serait pas l'individuation secondaire d'une forme, d'un type, d'une essence primaire, mais celle d'un individu qui "s'individue" lui-même en choisissant à chaque instant son existence». Coincide esto con lo expresado por San Gregorio de Nisa, recogido por Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor*: «Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, *nosotros somos* en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos» (VS 71).

15. RICOEUR, "Life in Quest of Narrative", op. cit., 27.

1.3 El “efecto narrativo”: la transfiguración de la vida

Hemos visto que relato y vida, sin ser exactamente lo mismo, se iluminan mutuamente. Para poder aplicar después lo adquirido al tiempo del noviazgo, hay que completar la explicación sobre la narratividad con un último paso, viendo el efecto que tiene sobre la vida de las personas. El proceso que la narratividad hace posible tiene tres momentos, denominados: *prefiguración*, *configuración* y *refiguración*. De los dos primeros ya se ha dado cuenta, al exponer por una parte que la posibilidad de que los relatos sean significativos para la vida se explica porque la existencia misma posee una estructura narrativa, y las narraciones la reflejan. Y por otra, que la configuración de la trama (*emplotment*) permite una integración entre acontecimientos aparentemente discordantes, haciendo de múltiples incidentes una historia unificada y situando las acciones concretas en un marco de significado simbólico gracias al cual quedan insertas en un sentido. Queda, pues, por plantear la conclusión del proceso, la “refiguración”, en virtud de la cual sucede lo que podemos denominar: *el efecto narrativo*.

El efecto narrativo es la clave de todo el proceso, lo que hace que la narratividad sea tan importante para nosotros. Implica que la relación entre el relato y el lector, entre la ficción y el espectador, produce en este último una auténtica transfiguración de la vida. La configuración verdaderamente significativa no es la que sucede en la historia de ficción, sino en la vida del espectador. La capacidad de la narratividad para transfigurar su experiencia no reside en el relato en sí, sino en el acto de leer e interpretar que la persona lleva a cabo a la luz de aquel. Aunque el mundo del relato proyecta ante el espectador un universo diverso al suyo, el efecto narrativo hace que no estemos ante dos realidades irreconciliables, porque en la experiencia de este último sucede una suerte de “fusión de horizontes”. El resultado es que hay cosas que, del mundo del relato, pasan a conformar el mundo del espectador, transformando la comprensión de su propia vida y generando una novedad en el actuar mediante el cual se va construyendo¹⁶.

16. Cfr. *Ibidem.*, 30-31: «It follows that fiction, in particular narrative fiction, is an irreducible dimension of *self-understanding*. If it is true that fiction is only completed in life and that life can be understood only through the stories that we tell about it, then an *examined* life [...] is a life *recounted*».

Es esta una de las grandes aportaciones de la inteligencia narrativa: ayuda a reinterpretar la propia vida, al volver a situar en la existencia personal la clave de la narratividad. Los relatos, sean del tipo que sean, tienen la capacidad de regenerar la autocomprensión, por la sencilla razón de que devuelven, a quien se sitúa ante ellos de una manera atenta y activa, la capacidad de leer su propia vida como una totalidad. Uno de los principales problemas de nuestro tiempo en este sentido es que se ha perdido la unidad temporal y narrativa de la existencia. En el orden temporal, pasado, presente y futuro son un continuo que sólo adquiere significado unitario si las personas lo hacemos significativo. Es decir, no es el tiempo el que pasa por la vida de las personas, sino éstas las que han de llenar aquel de significado. Pero si la atención del presente no conserva la memoria del pasado ni la expectativa por el futuro, queda desvinculado de la unidad intencional que le da un sentido. Esta es la razón por la que tantas personas quedan hoy como a la deriva en el océano de la existencia.

Creo que el noviazgo es uno de los momentos de la vida que mayor riesgo corre de convertirse en uno de los restos de este naufragio en la actualidad, por haber perdido el lugar que le corresponde en la configuración narrativa de la vida. Hoy se interpreta el noviazgo como un tiempo que en sí mismo tiene un significado pleno, desvinculado de cualquier promesa o sentido ulterior. O así se pretende al menos. No se ve que tenga un significado en relación con una plenitud que en el momento presente no puede darse aún. La “mística del *carpe diem*” impide comprender esto, cerrando el “ahora” a cualquier conexión significativa con los posibles “después”, reduciendo la existencia a una sucesión de instantes superpuestos, pero no hilados entre sí: «Perdida la orientación fundamental que da unidad a su existencia, el hombre se disgrega en la multiplicidad de sus deseos; negándose a esperar el tiempo de la promesa, se desintegra en los múltiples instantes de su historia»¹⁷.

Sin embargo, una vez hecha esta observación, creo que es justo preguntarse: ¿cómo puede algo que sucede en el presente formar parte de lo que aún no ha sucedido? Para comprender esto, creo que es oportuno tomar como ejemplo lo que sucede en el proceso de la interpretación de una obra musical. El intérprete, si quiere interpretar la obra, ha de

17. FRANCISCO, *Lumen fidei*, 13.

“tenerla en la cabeza”; y la tiene ya en el momento presente en toda su amplitud: de principio a fin, integrado el pasado y el futuro de la pieza. Mas ahora ha de hacerla presente, y esto ocurre momento a momento; sólo existe lo que suena ahora, pero este instante es significativo porque forma parte del conjunto de la obra. En la realidad, nunca existe la obra entera, más que escrita en una partitura. Sólo existe momento a momento; pero sólo puede existir momento a momento si hay una obra completa. Extraña paradoja, pero el único modo de comprender lo que es la construcción de una vida. Sin un origen y un destino, lo que hay en medio no tiene sentido, se desorienta y se extravía. Pero el paso a paso que va uniendo principio y fin es lo único que existe en el momento presente, y es el único modo de construir una unidad significativa que dé sentido pleno al conjunto. Conocer el fin no es suficiente, hay también que desearlo, quererlo y elegirlo en las acciones concretas que se ponen por obra. Igual que existe una unidad narrativa en un relato de ficción y en una obra musical, si queremos que se dé en la vida es necesario proponer prácticas y narraciones concretas que ayuden a configurarla y construirla en su unidad narrativa¹⁸.

El efecto narrativo, por tanto, es algo que sucede en la persona a partir del encuentro con las narraciones. El camino que abre a la posibilidad de que esto suceda y tenga incidencia en la reconfiguración de las acciones concretas que se pondrán por obra, tiene mucho que ver con la dimensión afectiva de la persona. Esto se verá con mayor claridad en el último epígrafe del artículo, en relación con el deseo.

2. UNA LUZ PARA EL TIEMPO DEL NOVIAZGO

Se trata, en esta segunda parte, de poner en juego lo expuesto sobre la narratividad en relación con una importante etapa de la vida en la cual la educación al amor ha de ocupar un lugar eminente: el tiempo

18. La expresión “unidad narrativa de la vida” es empleada por: A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001. Este es, además, el modo adecuado de comprender el *para siempre* en el que hombre y mujer se entregan uno al otro; Cfr. F. ABBATE, *Raccontarsi fino alla fine*, Studium, Roma 1998, 142: «“Until” suggerisce non l’idea di un arresto o di una morte, ma di un compito da svolgere, di una causa finale che ispira le azioni e la vicenda, e dia valore a tutti i gesti e le parole che si compiono “durante”».

del noviazgo. El momento que viven los novios no es el futuro, no es el matrimonio. Ellos viven y construyen su vida en el único “lugar” posible: el presente. Han de comprender que las cosas que hacen y las que no hacen durante este tiempo, no son “privaciones” de algo porque no tienen permiso. O, al contrario de lo que se suele pensar, que la doctrina de la Iglesia relativa a este tiempo de su vida es una guía maternal y una instrucción fiable para su caminar, y no una opinión coercitiva y hostil que se les trata de imponer. Han de comprender que en las acciones concretas que eligen están construyéndose a sí mismos, y que es un bien para ellos que en este momento actúen así; han de comprender cómo se integran en el conjunto de la sinfonía que es su vida, los sonidos y los silencios presentes. Es cierto que muchas veces se puede interpretar el sentido de los acontecimientos presentes cuando se mira hacia el pasado, observando cómo aquellos presentes pretéritos han entrado en un orden, resultando significativos. Pero no sucede lo mismo cuando juzgamos los acontecimientos presentes en relación con el futuro. Aquí surge una gran incertidumbre, y por ello son necesarios firmes puntos de apoyo, así como la guía humilde y fiel de quienes han recorrido ya un tramo más por ese camino. La inteligencia narrativa será de gran ayuda en este quehacer, para lo cual serán claves los contenidos de los que sea portadora. Quisiera señalar ahora algunos de estos elementos esenciales con los cuales será necesario ir pertrechados para no extraviarse durante el recorrido que implica la construcción de la propia vida en este tiempo concreto.

2.1 Iluminar la “diferencia” para comprender el “nosotros” y la “generatividad”

Lo que aquí se quiere exponer remite de modo directo a lo que se ha dado en llamar *el misterio nupcial*, que implica tres dimensiones irreductibles: diferencia sexual, comunión en el amor y fecundidad. O expresado con otras palabras: *diferencia, nosotros, generatividad*. Sería imposible realizar ahora un recorrido en profundidad sobre estas cuestiones, pero sí es necesario mostrar lo trágico de su ausencia en el horizonte narrativo actual, carencia que implica una dificultad enorme a la hora de vivir el

noviazgo, al quedar este tiempo desgajado de la plenitud a la que está esencialmente orientado.

No cabe duda de que nuestro tiempo no parece ser el más propicio para hablar de “diferencia”. Esta palabra remite, en la configuración simbólica de nuestra cultura, a discriminación, a segregación¹⁹. Es evidente que nuestro tiempo ha hecho importantes conquistas frente a injusticias sociales motivadas por discriminaciones reales, frente a las que aún quedan cosas por hacer. Pero aquí, al emplear el término “diferencia”, no estamos en el contexto del debate social o jurídico, sino ante una cuestión antropológica de innegables consecuencias morales. Sin entrar en la confusión que late en el fondo de este asunto, es importante para el tema que aquí abordamos iluminar porqué es un bien para el hombre y la mujer que se preserve la diferencia; es más: porqué es esencialmente necesaria. ¿A qué se refiere este término y qué horizonte abre para los novios?

La interpretación que plantea la cultura contemporánea conduce a una reducción dramática de la realidad, como por ejemplo señalaba hace poco un importante documento de la Conferencia Episcopal Española: «Los españoles han perdido el derecho de ser reconocidos expresamente por la ley como “esposo” o “esposa” y han de inscribirse en el Registro Civil como “cónyuge A” o “cónyuge B”. Lo que está en juego no es solo una cuestión de palabras. Es algo mucho más profundo. Se trata del intento de construir un modelo de sociedad en la que, mediante una supuesta “liberación” total, se establezca una presunta igualdad entre todos los ciudadanos que suprima todas las diferencias que se estiman “discriminatorias”; incluidas las que derivan de la condición dada y creatural de ser varón o mujer. Esta diferenciación, tildada de superestructura cultural biologicista o machista por la “ideología de género”, debería ser superada por medio de una nueva construcción. El ser humano se construiría a sí mismo voluntariamente a través de una o diversas “opciones sexuales”

19. Cfr. A. SCOLA, *Hombre y mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 282: «El pensamiento de la diferencia, precisamente porque es diferencia, permanece fundamentalmente hostil y, si se exceptúa la tentación de instrumentalizarlo en favor de la lucha por la emancipación de la mujer, normalmente las referencias que se encuentran a dicho tema consisten en la necesidad de abolirlo, casi como queriendo exorcizar el hiato que todo hombre encuentra en dicha diferencia».

que elegiría a su arbitrio a lo largo de su vida, y a las que se debería reconocer la igualdad de derechos»²⁰.

Bien dice el texto citado: “*No es solo una cuestión de palabras, es algo mucho más profundo*”. Bajo la bandera de la igualdad y por la preocupación de no caer en discriminaciones se eliden realidades que son esenciales a la verdad sobre el hombre y la mujer. Y el problema, a fin de cuentas, está en que, por mucho que se pretenda poner ciertas cosas entre paréntesis, o vivir como si no existieran, lo cierto es que no pueden erradicarse sin erradicar con ello una parte de la persona misma. Así, para poder comprender la posibilidad de que exista un verdadero “nosotros”, de cuya realidad surge la “generatividad”, es necesario iluminar primero la “diferencia”. Para ello, es interesante poner en relación dos binomios que no expresan lo mismo: *identidad/diferencia* frente a *igualdad/diversidad*²¹.

El primero de ellos es el más adecuado para expresar el significado esencial de la relación interpersonal hombre/mujer, así como de las cuestiones en ella implicadas, entre las que destaca la sexualidad. La lógica del amor, que es en la que se inscriben los relatos de la creación del libro del Génesis, plantea la verdad sobre el ser humano en esta irreductible relación entre hombre y mujer, que siendo idénticos en dignidad están constituidos de tal modo que la diferencia sexual les caracteriza de manera esencial. Idénticos en dignidad, con el mismo origen y destino, no se reconocen ni se comprenden a sí mismos si ponen entre paréntesis aquello por lo que se experimentan llamados a una comunión plena en el amor y en la totalidad de sus personas; es decir, en su unidad de corporalidad y espíritu. En la identidad entre hombre y mujer no cabe el sentido de oposición dialéctica, sino que desde lo propio y original de cada uno, se encuentran abiertos el uno al otro y llamados a la comunión, la cual es posible precisamente por la diferencia que los constituye. “Diferencia” expresa el significado de: “llevar lo idéntico a otro lado”, más allá

20. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar* (2012), nn. 109-110. Sobre el proceso histórico que ha desembocado en la actual situación cultural: Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “El pansexualismo de la cultura actual”, en ID., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 339-376.

21. Cfr. SCOLA, *Hombre y mujer*, op. cit., 277-306. También: ID., “Identidad y diferencia sexual”, en CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, (ed.), *Lexicon. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2006, 585-591.

de sí mismo: el yo comienza a existir estructuralmente referido al otro, sexuado de manera diferente; no posee en sí su propio origen ni decide su identidad sexual, que es una dimensión originaria de la persona, y no derivada. Dicha diferencia abre a la comunión, a un nosotros que no se reduce a un mero estar uno al lado del otro, y la hace posible.

El segundo binomio, que es el que prima en la cultura actual, reduce mucho las cosas. “Igualdad” (de *aequus*, y este de *sequor*, secuencia, sucesión), nos introduce en la semántica de la uniformidad, de la sucesión uniforme, donde no existe una relación esencial entre los elementos que son puestos en serie. “Diversidad”, por su parte, es un término que expresa lo contrario de la diferencia, pues lejos de abrir al horizonte de una comunión de personas, implica la imposibilidad de coincidir, agotándose en un “colocar en dirección opuesta”. Las consecuencias que se derivan, a partir de este horizonte simbólico de *diversidad/igualdad* incoado en nuestra sociedad actual, para el proyecto de vida del hombre y la mujer, son trágicas. Lejos de tratarse de un simple debate entre opiniones que proponen modos distintos e igualmente válidos de vivir, implica que se oculte aquello que constituye al ser humano y que hace posible para él una vida plena. Relega como accesorio el hecho de que la persona existe siempre y solo o como hombre o como mujer, dado que la diferencia sexual es una realidad ontológica y no meramente biológica o psicológica²². Olvida que su vocación primordial es al amor, en apertura a una comunión que es fecunda. Trata de obviar el hecho de que la persona (hombre/mujer) es un ser-en-sí que existe constitutivamente como ser-para-el-otro. La diferencia sexual no es un sobreañadido, algo que se añadiera al yo desde el exterior, sino que se trata de una dimensión constitutiva de la persona y su experiencia, mediante la cual se relaciona con la realidad. Es cierto que funda una relación de reciprocidad asimétrica,

22. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creo*, op. cit., 149: «Es necesario tener en cuenta que cada uno de ellos, hombre y mujer, no es solamente un objeto pasivo, definido por el propio cuerpo y sexo, y por tanto determinado “por la naturaleza”. Al contrario, precisamente por el hecho de ser hombre y mujer, cada uno de ellos es “dado” al otro como sujeto único e irrepetible, como “yo”, como persona» (Catequesis XX, 05/03/1980). Cfr. T. CID, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

pero esto no implica que destruya la unidad del sí mismo, ni que atente contra la dignidad de uno u otra.

La sustitución del paradigma que ha llevado a instaurar como absoluto el segundo de los binomios tratados, ha reconfigurado la comprensión de lo que significa la relación hombre/mujer en el matrimonio, arrastrando con ello la interpretación del tiempo del noviazgo. La razón última que explica la confusión reinante en relación con el matrimonio es sencilla: no se sabe lo que es el matrimonio. Perdida su verdad profunda, y la relación de este significado con la verdad sobre el hombre y la mujer que lo constituyen, no queda si no considerarlo como un modelo más de convivencia entre otros posibles. Como consecuencia, el noviazgo ha quedado a la deriva, como un tiempo que parece encontrar en sí mismo su propia plenitud. En mi opinión, la clave que ha hecho esto posible se encuentra en la identificación entre dos realidades: *comuni3n* y *convivencia*, así como en la sustituci3n de la primera por la segunda. Lo propio de la relaci3n hombre/mujer, posibilitado por la diferencia, es la construcci3n de una *comuni3n de personas*, lo cual ciertamente implica una convivencia, pero no se agota en un “estar el uno junto al otro”. La comuni3n supone una novedad que excede la maravilla del *yo/tú*, en la que, sin suprimirlos ni aniquilarlos, surge una nueva subjetividad, un “nosotros”²³. Este “nosotros” implica que se vaya dando una concordia, que se vaya teniendo por así decir “un solo coraz3n”, lo cual es algo mucho más grande que conseguir acuerdos, o que lograr que el otro piense como uno mismo, estimando que si no somos iguales o si no pensamos y sentimos igual no podemos estar juntos. De hecho, y por paradójico que parezca según la perspectiva de la cultura actual, lo que hace posible que exista ese “nosotros”, que se dé esa “concordia”, que se construya una verdadera *communio personarum*, es precisamente la diferencia.

El amor se muestra fecundo en esta dinámica, y queda plasmado de manera eminente en la generaci3n de una nueva vida, en la que de algún

23. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2005, 135: «Desde una perspectiva propiamente personalista, la respuesta a esta cuestión consiste en destacar un elemento propio de la relación *yo-tú* que alcanza una nueva dimensión en el *nosotros*: nos referimos a la *reciprocidad* propia de la experiencia de la *comuni3n*».

modo el “nosotros” se hace carne²⁴. La generatividad, que forma parte integrante de la verdad del amor, es otro elemento que hoy ha quedado desenraizado de aquel. Amor y fecundidad aparecen como dos realidades escindibles, como si la segunda fuera un accesorio del primero que puede manejarse a voluntad, sin que esto tenga consecuencias sobre las personas. La generatividad no se interpreta como algo deseable en sí mismo, sino como algo nocivo que se debe controlar.

Sin duda, es posible reconocer más restos en este naufragio, como los que conciernen directamente a la interpretación del amor y de la sexualidad, pero no es posible aquí profundizar en ello. Basta con poner de relieve que iluminar el significado verdadero de las cuestiones en juego (diferencia, comunión, generatividad, sexualidad...), es imprescindible si se quiere reconstruir la comprensión de lo que es el matrimonio. Si esto falta, será difícil transmitir y dar a conocer lo que es el noviazgo, como algo mucho más grande que una experiencia en la que simplemente se convive, poniendo a prueba durante un tiempo lo que será después otro tiempo marcado por una convivencia más “definitiva”. Lo más trágico es que el olvido de la verdad sobre el ser y el bien del hombre conduce al olvido y a la pérdida del propio hombre o, como C.S. Lewis expresaba con tanta contundencia, a la *abolición del hombre*²⁵. No es que se descuiden algunas de sus características, es que él mismo se extravía, incapaz de responder a la pregunta que siempre permanece: ¿quién soy yo?²⁶. Brilla, pues, en el fondo de este asunto la necesidad de recuperar las claves de una verdadera educación al amor, así como la tarea de proponerlas de

24. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creo*, op. cit., 154: «La procreación hace que “el hombre y la mujer (su mujer)” se conozcan recíprocamente en el “tercero”, originado a partir de ambos» (Catequesis XXI, 12/03/1980).

25. Cfr. C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 2007. En relación con nuestro tema, es pertinente la pregunta así formulada por el Cardenal Scola: «¿Cómo evitar el riesgo de la abolición de lo *humanum* que caracteriza la sociedad contemporánea y que pasa a través de la radical confusión en la que se ven inmersos los elementos constitutivos del hombre-mujer y del matrimonio-familia tal y como Dios los ha concebido?» (SCOLA, *Hombre y mujer*, op. cit., 277).

26. Cfr. P. RICOEUR, “Narrative Identity”, en D. WOOD, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, op. cit., 198: «At these moments of extreme exposure, the null response, far from declaring the question empty, returns to it and preserves it as a question itself: who am I?».

un modo eficaz. Es en este aspecto de tal quehacer donde la narratividad juega un papel fundamental.

2.2 ¿Qué narraciones y qué prácticas? Interpretar la experiencia

Se ha descrito el papel que juegan las narraciones en la configuración del actuar y la posibilidad que la narratividad abre a la transfiguración de la vida de las personas que se sitúan como protagonistas en este proceso. También se han expuestos algunos elementos clave para la comprensión del horizonte de plenitud que llena el noviazgo de sentido y hacia el que se encuentra orientado. Y se ha tratado de mostrar la necesidad de que estos elementos se recuperen en su verdad y se propongan de nuevo. Es preciso plantear ahora una pregunta que se impone a esta reflexión: ¿Cómo servirnos de las narraciones propuestas por medio del cine, de novelas u otros relatos, de proyectos comunes y prácticas concretas que ayuden a los novios a configurar un nuevo horizonte simbólico en el que su actuar cobre un nuevo sentido? ¿Qué narraciones y qué prácticas serán apropiadas para ayudar a configurar y construir la historia de una vida en este tiempo? Yo respondería: aquellas que ayuden a iluminar la verdad sobre el bien del hombre, aquellas que pongan de relieve lo que acabamos de exponer, aquellas que sean una verdadera luz en el camino de la vida.

No se trata, por tanto, de elaborar la mejor lista de películas para hacer los mejores “cineforums”; se trata de *tener claro que la mediación a través de la cual se configura la existencia es, de hecho, narrativa*. La clave no está tanto en el método en sí, sino en que ese método (esa narración concreta o esa práctica que se realiza) sea un buen soporte que sustente y transmita lo que se ha denominado *el efecto narrativo*. Si se ayuda a las personas, en este caso a los novios, a comprenderse a sí mismos existencialmente en este escenario, como co-protagonistas de una relación interpersonal hombre/mujer que tiene un significado y un sentido que no inventan, pero que responde a su propio bien y a la plenitud que anhelan; si las narraciones y las prácticas propuestas les permiten comprender que sus sentimientos, sus elecciones y sus acciones no son retales sueltos de una prenda desgarrada, sino la tinta con la que van plasmando el guión de su

autobiografía, que nadie va a escribir por ellos, entonces quedará demostrada la bondad de la propuesta.

Esta verdad, transmitida de manera narrativa, aparecerá ante ellos como algo que reconocen, abriendo a la transfiguración de su existencia. Por este camino, la pregunta clave deja de ser: “¿qué tengo que hacer/ cómo me estás diciendo que debo actuar?”, para plantearse del modo correcto: “¿quién soy yo, quién quiero llegar a ser? ¿De quién me fío/ quién me acompaña en el camino hacia el *final feliz*?”. Porque la enseñanza de la Iglesia sobre el noviazgo no es un legalismo oprimente, ni puede proponerse como un desglose de normas, sino que se trata de ayudar a *clarificar el misterio de su vocación al amor* y cómo pueden ellos prepararse realmente, en su existencia concreta con esta persona concreta, a acogerlo y vivirlo en su plenitud. Las acciones que se realicen, y las que se elija no realizar (aquí aparece de nuevo con fuerza lo relativo al actuar sexual), serán parte de la construcción de algo grande y bueno, y podrá interpretarse en esta clave, aunque de hecho implique un sacrificio. Parafraseando una bella expresión de un documento magisterial sobre otros temas, se podrá interpretar que: «*Detrás de cada “no” brilla, en las fatigas del discernimiento entre el bien y el mal, un gran “sí”*»²⁷.

Por eso, en este itinerario debe tener lugar un proceso imprescindible, que podemos denominar: *interpretar la experiencia*. En ocasiones se tiene una percepción incompleta de lo que es la experiencia, al reducirla a una de sus dimensiones, identificando lo que experimento con lo que “siento”, con la reacción que suscita la vivencia de un determinado momento. Es este un componente clave de la experiencia, pero no la agota, porque la experiencia humana no está completa hasta que no se da su interpretación, lo cual es posible porque en ella existe un contenido de significado elemental y originario. En otras palabras, es posible dar respuesta a la pregunta: *¿Qué significa esto que experimento, siento, vivo; qué sentido tiene?*, en la medida en que la experiencia se interpreta en relación con la verdad sobre el bien del hombre. Por eso, la interpretación de la que hablamos, aunque precisa del acompañamiento de otro, no es mera opinión, no es algo sujeto a una deriva relativista, sino una realidad que

27. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dignitas personae* 37.

los propios novios pueden reconocer y verificar en sí mismos²⁸. Si no fuera así, todo quedaría en un planteamiento percibido como externo, como la propuesta de un modo de vivir ajeno al propio bien. La clave, pues, no está en imitar modelos, ni en comportarse como otros dicen, sino en hacer posible que aquel a quien me dirijo *se reconozca a sí mismo implicado en lo que elige y en lo que hace*. El camino para que esto suceda hace necesario traer a colación una última cuestión: la necesidad de despertar el deseo de plenitud.

2.3 Despertando el Deseo: vivir hoy la plenitud

A nadie escapa la experiencia de que el deseo es uno de los más potentes motores del actuar humano. Por otra parte, resulta evidente que la plenitud y la felicidad no proceden de la mera realización de los deseos. Es decir, no basta con conseguir las cosas que se desean para alcanzar lo que se anhela en realidad²⁹. Así lo ponía en evidencia Leo Tolstoi en uno de sus grandes relatos, *Ana Karenina*, comentando la experiencia de uno de

28. Cfr. SCOLA, *Hombre y mujer*, op. cit., 401: «En la base de este pensamiento se encuentra una concepción del sujeto [...] según la cual el sujeto está estructuralmente orientado hacia un bien, para comprenderlo y quererlo. Lo *conveniens* para el sujeto, en cuanto es bueno para él, es de algún modo connatural con el sujeto mismo. Y, lo que es malo es algo que, atrayéndolo hacia otra parte, arranca al sujeto de aquello a lo que él está naturalmente inclinado». El reconocimiento de esta dimensión elemental que se descubre en la experiencia sólo será posible desde una hermenéutica fundamentada en una “antropología adecuada”; al margen de esta la interpretación sobre el significado de la vida se ve gravemente alterado, como sucede desde la perspectiva funcionalista actual: «Este sentido de la vida se pierde en una antropología de signo positivista o materialista. Desde esa perspectiva sólo se tiene en cuenta la vida humana en su dimensión biológica: es la única que se puede comprobar experimentalmente. Los planteamientos mecanicistas actúan de esa manera. Y una vez que la vida humana queda reducida al estado biológico y, por tanto, a un *fluir* físico-químico, se ha operado ya la reducción del hombre a una mera organografía. Tener una vida buena se identificará con gozar de buena salud, tener una vida sana» (A. SARMIENTO - T. TRIGO - E. MOLINA, *Moral de la persona*, Eunsa, Pamplona 2006, 68).

29. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Deseo, libertad y felicidad”, en *Communio* 22 (2000) 301: «Como tal, el deseo plantea una desproporción evidente que late en el interior de la verdad del hombre»; L. MELINA, “Amor, deseo y acción”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, 323: «La aspiración a un cumplimiento total habita confusamente la búsqueda inquieta del corazón humano, la cual en toda cosa amada desea aquel bien absoluto, el único que hace feliz».

sus personajes: «En cuanto a Vronsky, aunque se había realizado lo que deseara por tanto tiempo, no era feliz. No tardó en advertir que la realización de sus deseos no le procuraba más que un grano de la montaña de dicha que esperó. ¡Eterna equivocación del hombre que espera la felicidad del cumplimiento de sus anhelos!». Por otra parte, sabemos también que nadie inventa sus deseos, sino que nos descubrimos deseando, lo cual es posible porque la realidad nos afecta, suscitando en nosotros eso que llamamos “deseo”: una realidad intencional y dinámica que orienta hacia lo que lo ha motivado.

Pero el deseo no tiene sólo un aspecto de fuerza, de impulso, sino también de sentido. Dicho con palabras más técnicas: la intencionalidad motivada por la experiencia afectiva, de la que el deseo se haya informada, ha de encontrar su guía en la intencionalidad generada por el bien de la persona. Por eso, no basta el hecho de desear algo para justificar el actuar hacia la consecución de lo que se desea, pues el deseo no es la medida del bien, sino al revés: *el bien es la medida del deseo*³⁰.

¿Qué papel juegan en esta dinámica la narratividad y las prácticas concretas que puedan ser propuestas en el tiempo del noviazgo? Juegan un papel esencial, pues poseen la capacidad de afectar a las personas, al ser significativas para ellas, suscitando un nuevo deseo. ¿Qué motivará a los novios, en último término, a configurar sus acciones en una dinámica simbólica gracias a la cual sea posible vivir la plenitud del sentido en lo que hacen en su presente? Según lo expuesto, lo que les motivará a ello no será simplemente conocer intelectualmente muchas cosas, sino que, unido a ese conocimiento, suceda también una “conversión afectiva” que cambie su cosmovisión desiderativa. Dicho de manera más sencilla: se trata de motivar en ellos el nacimiento de un nuevo deseo, que haga posible la generación de prácticas nuevas³¹. Se trata, en otras palabras, de

30. Cfr. I. SERRADA, “Intencionalidad y desiderabilidad en el discurso de la acción”, en ID., *Acción y sexualidad. Hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011, 53-87.

31. Paul Ricoeur describe esta dinámica como: “*La figuración afectiva de la felicidad en el corazón*”, cfr. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Vol. I: *L'Homme faillible*, Auber, Paris 1960, 146: «C'est de cette figuration affective du bonheur dans le *θυμος* que la passion tire toute sa force organisatrice, toute son action dynamisante». Cfr. J.D. LARRÚ, “La temporalidad de la afectividad y el crecimiento moral de la persona”, en L. MELINA - S. KAMPOWSKI, *Como insegnare Teologia Morale?*

motivar en ellos una verdadera *conversión*. El núcleo de la cuestión deja de ser, entonces, tratar de preparar y capacitar a las personas para vivir de un modo preciso en un futuro más o menos lejano, para centrarse en abrir la posibilidad de vivir y actuar *hoy* en la verdad de lo que significa el noviazgo en el marco de la vocación al amor. Y esto será posible porque este “nuevo deseo” del que aquí se habla no es algo ajeno a las personas, ni siquiera a los novios de nuestra convulsa sociedad actual, sino algo que de hecho está inscrito en sus corazones y que son capaces de reconocer y amar³².

Por eso creo que es más acertado hablar de “despertar el Deseo”, que de generar un nuevo deseo. Un marco inmejorable para que esto suceda es el constituido por una amistad, que genera una comunión, y que se va actualizando en un infatigable caminar junto al otro. Por eso, a partir de todo lo dicho y tomando pie en el título de una excelente película alemana, me atrevería a concluir que la mejor narración es “la vida de los otros”, la vida de personas concretas capaz de iluminar a los que han de comenzar a construir la suya, como verdaderos testigos de la verdad del amor. Y a esto habrá que añadir un acompañamiento en la comunión, que genere una confianza y una alianza en la verdad:

«La petición por la necesidad de un guía no es una deducción, ni una mera hipótesis, es una historia real que conforma la conciencia moral de un pueblo. Es una experiencia básica que ofrece al que la vive una relación específica entre el camino entendido como una realidad moral y el guía que ha de preceder en el mismo para poder alcanzar su fin. Se parte así de la incapacidad manifiesta de poderse guiar a uno mismo y la necesidad imperiosa de salir de la situación de ambigüedad y desorientación. Estas condiciones alcanzan una especial dramaticidad en cuanto cada persona

Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica, Cantagalli, Siena 2009, 259: «El reconocimiento del origen del amor es determinante para aprender a dirigirse al destino definitivo. De este modo, el dinamismo afectivo ejerce un papel de mediación para que el amor sea recibido y conducido a su plenitud. Esto supone una adecuada analogía del amor que implica un primado de la persona en la lógica amorosa».

32. Así lo expresaba el Beato Juan Pablo II, maestro en el ámbito de la educación al amor: «Convenecios: cuando vuestra enseñanza es fiel al Magisterio de la Iglesia, no enseñáis algo que el hombre y la mujer no puedan entender, incluidos el hombre y la mujer de hoy. Esta enseñanza, que hacéis que suene en sus oídos, ha sido ya, de hecho, escrita en su corazón».

se encuentra inserta en la construcción de la propia historia mediante un sistema de relaciones personales fundamentales. En esta situación el guía adquiere una importancia del todo singular. Es el guía mismo el que permite la existencia de un camino que sin él no tiene sentido. *El primer paso para caminar no es tener fuerzas, o ánimo, sino la elección de la persona en la que he de confiar que me va a abrir el camino*³³.

* * *

«*Tú eres ese hombre*» (2 S 12, 7). Estas palabras que Natán dirige a David no son la expresión de una acusación, sino el don de una luz para la construcción de su vida. El profeta no es enviado por Dios para destruir al rey, sino para abrirle los ojos y darle la oportunidad de volver al camino de la vida, del cual se había extraviado por sus malas acciones. Y para ello se sirvió de un doble medio que también hoy está a nuestro alcance: la visita de un profeta y la narratividad. Así, por cierto, solía también Jesucristo iluminar la realidad de sus discípulos: con su propio actuar y por medio de sus palabras, que en muchas ocasiones formulaba en forma de relatos, de parábolas. Pienso que, de algún modo, la educación al amor tiene hoy mucho de profética: de situarse ante los hombres y las mujeres de nuestro tiempo para hablarles a su vida y de su vida, con la certeza de que el mensaje del que se es testigo es verdadera “lámpara para sus pasos, luz en su sendero” (cfr. *Sal* 118). Mas para ello es preciso ser testigos verdaderos y fiables³⁴. Quizás, uno de los puntos de partida de una renovada

33. J.J. PÉREZ-SOBA, “Ambiente cultural y social sobre sexualidad, matrimonio y familia”, en ID., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 319-320 (el subrayado es mío). Y más adelante: «El fin del camino es fundamental para tener de verdad un motivo para caminar. En el desierto, esa pregunta tan importante aparece muy pronto, porque en él todos los caminos parecen iguales. Es una desolación que deja la impresión de que cualquier paso da lo mismo. Es cierto, lo que más nos puede desconsolar en ese momento es comprobar que “si no sabes a dónde vas, cualquier camino vale”. Nos ha de quedar claro: al emprender un camino no es igualmente válida cualquier dirección. Aceptar esta verdad es el primer principio para recuperar a las personas perdidas» (*Ibidem.*, 321).

34. Cfr. SCOLA, *Hombre y mujer*, op. cit., 285-286: «Volver a proponer con coraje a los hombres y a las mujeres de hoy el designio de Dios sobre la persona, el matrimonio y la familia exige un sujeto cristiano adecuado que dé testimonio del fascinante misterio nupcial. Sólo su belleza, sensiblemente presente en la vida de los esposos, podrá desenmascarar la mentira que ataca el matrimonio y la familia segregándola y, de este modo, negándola».

educación al amor en el ámbito del acompañamiento a los novios sea la verdadera y constante conversión de quienes tienen la misión de llevarla adelante, movidos, como el profeta, por la certeza de que era enviado por Dios ante el rey para que, sirviéndose del *efecto narrativo*, pudiera aquel volver a caminar por el camino que lleva a la vida: «De modo, pues, que el ser humano no ha de desalentarse si su amor sigue caminos tortuosos, porque la Gracia tiene el poder de enderezarlos»³⁵.

SOMMARI

Italiano

È nota l'affermazione di Giovanni Paolo II: "L'amore non è qualcosa che si impara, ma non c'è nulla di più necessario da insegnare". In questa sede si intende far luce sul tema dell'educazione all'amore a partire da una prospettiva concreta e in un tempo preciso della vita. Per questo si divide in due parti: la prima, sul significato della "narratività", mette in evidenza il rapporto tra il racconto e la vita. La configurazione significativa che si dà in un racconto, da dove emerge una sorta di "sintesi dell'eterogeneo", apre la possibilità di verificare in prima persona, attraverso la mediazione degli affetti, quella dinamica narrativa che comporta una trasformazione nella propria vita. La seconda parte si concentra sul tempo del fidanzamento per far luce sul suo significato a partire dalla logica narrativa, contribuendo a chiarire il mistero della vocazione all'amore e come la coppia può accoglierlo e viverlo realmente nell'"oggi" concreto della propria esistenza. La narrazione nell'educazione all'amore può aiutare a risvegliare il desiderio di pienezza inscritto nei cuori delle persone.

English

John Paul II's affirmation is well known: "Love is not something that one learns, yet there is nothing more necessary to teach." It is hoped here that the theme of education in love from a concrete perspective and in a determined time of life can be seen in its true and proper light. This will happen in two parts: first, focusing on the significance of one's "narrative", highlighting the rapport between one's story and life itself. The significant configuration that is given to one's story, from where a kind of "synthesis of difference" emerges, opens the possibility of verifying in the first person, through the mediation of

35. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2011, 172.

the affections, that dynamic narrative that involves a transformation of one's life. The second part will concentrate on the period of marital engagement in order to shed light on its significance from the point of view of narrative logic, helping to clarify the mystery of the vocation to love and how the couple can welcome it and truly live it in the concrete "today" of their existence. The narrative as part of an education in love can help to re-awaken the desire for fullness inscribed in the heart of every person.

Français

La citation de Jean-Paul II est remarquable qui dit : «L'amour n'est pas quelque chose qui s'apprend, mais il n'y a rien de plus nécessaire à enseigner». Il s'agira ici de faire la lumière sur le thème de l'éducation à l'amour, à partir d'une perspective concrète, et dans un moment précis de la vie. Dans ce but, le propos se divise en deux parties: la première, sur la signification de la «narrativité», met en évidence le rapport entre le récit et la vie. La configuration significative qui se donne dans un récit, de laquelle émerge une sorte de «synthèse de l'hétérogène», ouvre la possibilité de vérifier, à la première personne, à travers la méditation des affects, cette dynamique narrative que comporte une transformation dans sa propre vie. La seconde partie se concentre sur le temps des fiançailles, pour mettre en lumière sa signification à partir de la logique narrative, contribuant à éclaircir le mystère de la vocation à l'amour et comment le couple peut l'accueillir et le vivre réellement, dans l'«aujourd'hui» concret de sa propre existence. La narration dans l'éducation à l'amour peut aider à réveiller le désir de plénitude inscrit dans le coeur des personnes.

Español

Es conocida la afirmación de Juan Pablo II: «El amor no es cosa que se aprenda, y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar». Se pretende aquí iluminar el tema de la educación al amor desde una perspectiva concreta y en un tiempo preciso de la vida. Por ello se divide en dos partes: la primera sobre el significado de la "narratividad", poniendo en evidencia la relación entre relato y vida. La configuración significativa que se da en el relato, donde emerge una suerte de "síntesis de lo heterogéneo", abre la posibilidad a que en la persona tenga lugar, gracias a la mediación de la afectividad, el efecto narrativo, que implica una transformación en su vida. La segunda parte se centra en el tiempo del noviazgo para dar luz a su significado desde la lógica narrativa, ayudando a clarificar el misterio de la vocación al amor y cómo los novios pueden acogerlo y vivirlo realmente en el "hoy" concreto de su existencia. La narratividad en la educación al amor puede ayudar a despertar el deseo de plenitud inscrito en el corazón de las personas.

Português

É notável a afirmação de João Paulo II: “O amor não é algo que se aprende, mas não há nada tão necessário a ser ensinado”. Neste artigo propõe-se iluminar o tema da educação ao amor a partir de uma perspectiva concreta e num tempo preciso da vida. Por isso divide-se em duas partes: a primeira, sobre o significado da “narratividade”, coloca em evidência a relação entre o relato e a vida. A configuração significativa que se dá em um relato, de donde emerge uma espécie de “síntese do heterogêneo”, abre a possibilidade de verificar em primeira pessoa, através da mediação dos afetos, aquela dinâmica narrativa que comporta uma transformação na própria vida. A segunda parte se concentra no tempo do namoro para iluminar o seu significado a partir da lógica narrativa, contribuindo para esclarecer o mistério da vocação ao amor e como o casal pode acolhê-lo e vivê-lo realmente no “hoje” concreto da própria existência. A narração na educação ao amor pode ajudar a despertar o desejo de plenitude inscrito nos corações das pessoas.

Il Sacramento della Nuova Alleanza. Il pensiero maturo di San Tommaso d'Aquino sul Matrimonio

STEFANO SALUCCI

1. INTRODUZIONE

Chiunque voglia studiare la teologia dei Sacramenti non può prescindere da analizzare in modo serio e approfondito l'opera di Tommaso d'Aquino: egli è l'autore medievale che più di altri ha saputo coniugare originalità di pensiero, rigore di metodo ed attenzione alla grande tradizione patristica, di cui è stato studioso assiduo e attento.

Tuttavia il limite "storico" degli studi su questo autore è stato quello di considerare la sua teologia come un blocco unico, quasi fosse nata già compiuta e non avesse conosciuto evoluzioni: a partire dai fondamentali studi del Padre Chenu¹ si è certo iniziato ad apprezzare diversamente l'opera di San Tommaso e a darne letture di impianto maggiormente diacronico, capaci cioè di dare più rilievo all'evoluzione del suo pensiero. Riguardo al Matrimonio, però, questo processo si è messo in moto con più fatica e ciò sta tutt'ora limitando grandemente la comprensione della visione dell'Aquinate: infatti anche se su questo tema non mancano

1. Oltre ai molti articoli si veda il testo fondamentale del 1950, più volte rieditato: M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Publication de l'Institut d'études médiévales, XI, Institut d'Études Médiévales – Librairie Philosophique J. Vrin, Montréal-Paris 1993⁵.

certo gli studi, tuttavia il *Super Sententiis*, con alcune integrazioni tratte dal *Contra Gentiles*, finiscono per costituire le fonti pressoché uniche alle quali fanno riferimento la maggior parte degli studiosi del Matrimonio nell'opera tommasiana. Raramente si argomenta a partire da un'analisi sistematica dei Commenti scritturistici del *Doctor Communis*, mentre, della *Summa*, è citato il solo *Supplementum*, ignorando altri importanti testi.

Il motivo di questo approccio discende da un pregiudizio: avendo Tommaso interrotto la composizione della *Summa Theologiae* prima di giungere ad affrontare l'argomento del Matrimonio, non avrebbe fatto in tempo, si dice, ad esprimere compiutamente il suo pensiero maturo: la stesura della *Tertia Pars*, infatti, giunse fino al Sacramento della Penitenza e si concluse il 6 Dicembre 1273, data dopo la quale Tommaso cessò di scrivere. Sappiamo dai suoi biografi della confidenza fatta al suo *socius*, frà Reginaldo da Piperno, mentre erano a casa di sua sorella a S. Severino, vicino Salerno, per curare la sua già incerta salute: egli ebbe una lunga estasi (“*per magnum spatium temporis fuit passus extasim, ita ut a sensibus totaliter videretur abstractus*”) dalla quale Reginaldo lo “risvegliò” quasi a forza scuotendolo per il saio (“*trahens ipsum per cappam fortiter, quasi a somno contemplationis ipsum ultimo excitavit*”). Ed egli, tornato in sè

suspirans dixit: Raynalde, fili, tibi in secreto revelo prohibens, ne in vita mea alicui audeas revelare. Venit finis scripturae meae, quia talia sunt mihi revelata, quod ea quae scripsi et docui, modica mihi videntur, et ex hoc spero in Deo, quod sicut doctrinae meae sic cito finis erit et vitae².

Dunque ci è precluso conoscere il pensiero maturo di Tommaso sul Matrimonio? Apparentemente potrebbe sembrare così: tuttavia in altri luoghi della *Summa* egli, affrontando la sacramentaria generale, aveva già avuto modo di toccare alcuni punti inerenti questo Sacramento; inoltre egli tratta altri aspetti ancora parlando dell'unione coniugale tra Maria e Giuseppe. Questi testi, sebbene pochi, sono di grande importanza per la

2. GUILLELMUS DE TOCCO, “Vita sancti Thome Aquinatis”, IN D. PRÜMMER - M.-H. LAURENT (cura et labore), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati*, Ed. Privat Bibliopolam, Toulosae s.d. (6 fascicoli pubblicati in origine dalla *Revue Thomiste* dal 1911 al 1937),120.

loro rilevanza teologica: pertanto, proprio esaminandoli con attenzione, riteniamo possibile farci un'idea sufficientemente precisa della direzione nella quale andava muovendosi il suo pensiero.

Questo nostro studio, dunque, si propone di prendere in esame quanto è possibile rintracciare di inerente al Matrimonio nell'opera dell'estrema maturità dell'Angelico, per tentare di coglierne la prospettiva teologica generale.

2. SECUNDA SECUNDAE: L'AMORE CONIUGALE E IL SACRAMENTUM MAGNUM

Sebbene non vi siano praticamente studi che indaghino sul ruolo della riflessione scritturistica di San Tommaso in ordine alla sua concezione del Matrimonio, il Leblanc, in un suo fondamentale articolo³, ha mostrato convincentemente come la meditazione della *Sacra Pagina* abbia contribuito in maniera decisiva a far maturare nell'Aquinate una consapevolezza nuova del rapporto coniugale come segno del Sacramento della Nuova Alleanza, vale a dire dell'unione di Cristo e della Chiesa. Anche noi concordiamo con tale opinione e ne troviamo conferma dall'analisi di alcuni testi della Summa.

Il primo lo si trova nella *Secunda Secundae*, composta durante il secondo insegnamento parigino (tra il 1271 e il 1272)⁴. Si tratta dell'Art. 11 della *Quaestio* 26, nella quale Tommaso, esaminando l'ordine della carità, si chiede se l'uomo non debba amare maggiormente i genitori piuttosto che la moglie. Per capire la portata della novità di questo testo occorre ripercorrerne la linea genetica.

La domanda da cui muove l'art. 11 della *Quaestio* 26 la si può trovare, già così formulata, anche nel Terzo Libro del Commento alle Sentenze: lì, tuttavia, Tommaso rispondeva semplicemente che la moglie,

3. M. LEBLANC, "Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas", in *Revue Thomiste* 92 (1992) 433-459.

4. Qui seguiamo parzialmente LEBLANC, "Amour et procréation", cit., 454.

essendo accolta dal marito in vista dell'atto generativo, è amata con un amore assimilabile all'affetto benevolente che egli ha verso i figli⁵.

La riflessione sulla Scrittura compiuta negli anni intercorsi tra quest'opera giovanile e le successive gli permette adesso di cogliere diversamente la portata dell'amore tra gli sposi: così se già nel *Contra Gentiles* Tommaso fondava l'indissolubilità del vincolo nella necessità di avere un'*aequitas* dell'unione⁶ è nella sua *Super Epistolam ad Epheseios lectura* (scritta tra il 1263-1265 o, secondo altri tra il 1265-68) che, iniziando a commentare il v. 22 del Cap. 5, egli compie decisamente un passo in avanti. Innanzitutto, pur ribadendo la necessità delle mogli di essere sottomesse (perché se la consorte detenesse il primato andrebbe contro al proprio marito)⁷, tuttavia egli specifica che tale sottomissione è solo "*sicut domino*", cioè come se il marito fosse il Signore (egli, per la moglie, non è un *dominus* assoluto). Infatti mentre un padrone si serve dei propri schiavi per se stesso, il marito si serve della moglie e dei figli per l'utilità comune⁸, e dunque la sua preminenza è in vista dello stesso bene comu-

5. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Introduzione generale I.Biffi, trad. R. COGGI - L. PEROTTO - C. PANDOLFI, 10 vv., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999-2002, *In III Sent.*, d.29, a.7, ad 3: "Ad tertium dicendum, quod uxor in actum generationis assumitur; unde videtur in eodem gradu ponenda esse, quantum ad amorem benevolentiae, cum filiis".

6. S.THOMAS AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, tomi XIII-XV, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-1930, III, c.123: "Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris": riguardo all'indissolubilità Tommaso, nel *Contra Gentiles*, introduce tre nuove argomentazioni, vale a dire l'*aequitas naturalis* tra i due sposi, che formano con la loro unione un'*aequa societas*, l'*amicitia maxima* dei coniugi (che possiamo leggere come un'evoluzione dei concetti aristotelico ed agostiniano), e l'amore reciproco, alimentato dall'indissolubilità stessa. Tale approfondimento fornisce una nuova prospettiva rispetto al *Super Sententiis*, ma solo l'ulteriore meditazione delle Scritture lo farà approdare ad una consapevolezza nuova e più piena del significato dell'indissolubilità coniugale. Infatti, sebbene egli, nella sua prima *Summa*, compia un approfondimento del tema, esso non presenta adeguati risvolti su aspetti correlati quali, ad esempio, il rapporto esistente tra l'*amicitia coniugum* e le motivazioni dell'atto coniugale, che qui non pare avere ancora scopi diversi dalla procreazione.

7. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Vol. 2, a cura di R. Cai (Editio VIII revisa), Marietti, Taurini-Romae, 1953, 5 (317): "Dicit ergo mulieres viris suis subditae sint, quia certe mulier, si primatum habeat, contraria est viro suo, ut dicitur Eccli. c. 25, 30. Et ideo specialiter monet eas de subiectione".

8. *In Ep.*, 5 (317): "Et hoc sicut domino, quia proportio viri ad uxorem quodammodo est sicut servi ad dominum, quantum debet regi mandato domini; sed differentia est in hoc, quod dominus utitur servis suis quo ad id quod est sibi utile: sed vir utitur

ne. Inoltre se in base al modello dell'unione di Cristo con la Chiesa la moglie deve stare sottomessa al marito (come la Chiesa a Cristo⁹), tuttavia i mariti hanno il compito di amare le mogli come Cristo.

Si può certo notare come in questo testo l'elemento dell'amore coniugale fa il suo prepotente ingresso nella riflessione sul Matrimonio: non che prima fosse assente ma i suoi termini non erano esplicitati adeguatamente, diversamente da qui. Tommaso, poi, continua dicendo che se il marito ama la moglie egli vive più castamente e pacificamente¹⁰ e dunque nell'amore si trova il motivo principale della concordia coniugale. Egli fonda questa affermazione riproponendo la sua concezione del Matrimonio istituito sotto la croce che già si ritrova nel *Super Sententiis*¹¹, ed afferma che nell'amore del marito per la moglie viene mostrato il segno dell'amore di Cristo per la Chiesa. Il segno dato è quello della morte di Cristo in croce che, come già nelle Sentenze, è la scaturigine del Sacramento del Matrimonio: è importante ricordare come già nel commento ad Efesini egli, utilizzando altri testi rispetto a quello esodico citato nel *Super Sententiis*, e concatenandoli secondo la modalità appresa nel comporre la Catena Aurea, avesse innestato l'unione matrimoniale nella sua radice battesimale (“Ideo subdit dicens *mundans eam lavacro aquae*”) tracciando un quadro impressionante per densità e concisione:

uxore et liberis ad utilitatem communem. Et ideo dicit *sicut domino*; non quod vere sit dominus, sed sicut dominus”.

9. Cfr. *In Ep.*, 5 (318).

10. Cfr. *In Ep.*, 5 (320).

11. Nella *Dist. 26* del *Super Sententiis*, in particolare, Tommaso si chiede come possa essere sacramento il Matrimonio. Se infatti tutti i sacramenti hanno origine dalla passione di Cristo, poiché nel Matrimonio l'uomo non è conformato alla passione ma riceve un piacere, il Matrimonio non sarebbe un sacramento. La risposta all'obiezione è semplice. Se il Matrimonio non conforma alla passione di Cristo quanto alla pena, tuttavia lo fa rispetto all'amore con il quale egli ha sofferto per unire a sé la Chiesa come sua sposa: cfr. *In IV Sent.*, d.26, q.2, a.1. Nella *Distinctio 49*, poi, per argomentare la non necessità di attribuire agli angeli alcuna dote, in quanto non è loro pertinente l'appartenenza alla Chiesa come sposa, egli afferma: “Praeterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4, 25: *sponsus sanguinum tu mihi es*. Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa; ergo Angelis non conveniunt dotes”: *In IV Sent.*, d. 49, q.4, a.4, s.c. 2.

Signum autem dilectionis Christi ad Ecclesiam ostenditur, quia *tradidit semetipsum pro ea*. Gal. 2, 20: *dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*, et cetera. Is. 53, 12: *tradidit in mortem animam suam*, et cetera. Sed ad quid? *Ut illam sanctificaret*. Hebr. c. Ult. (13,12): *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum*, et cetera. Io. 17,17: *sanctifica eos in veritate*. Iste est effectus mortis Christi. Effectus autem sanctificationis est mundatio eius a maculis peccatorum. Ideo subdit dicens *mundans eam lavacro aquae*. Quod quidem lavacrum habet virtutem a passione Christi¹².

In questo Art. 11 della *Quaestio 26 della Secunda Secundae* vediamo come Tommaso compia un ulteriore passo in avanti: egli nota come l'amore sia più grande dove maggiori sono le ragioni dell'amicizia. Infatti anche Aristotele dice che nell'amicizia coniugale sembrano esserci l'utilità, il piacere e la virtù: è per questo, afferma l'Aquinate, che l'affetto maggiore deve essere quello per la moglie¹³. D'altra parte, prosegue, non si può ignorare che S. Paolo dice che l'uomo deve amare la moglie "come la propria carne" (*Ef 5,29-29*): ora poiché il proprio corpo dev'essere amato come il prossimo e, tra il prossimo, il massimo amore va ai genitori, sembrerebbe che l'amore verso di loro dovesse essere maggiore di quello verso la moglie¹⁴. Tuttavia, conclude, poiché il grado dell'amore può essere determinato sia in relazione alla natura del bene ("*secundum ratione boni*") sia secondo l'unione con ciò che si ama ("*secundum coniunctionem ad diligentem*"), i genitori sono da amarsi maggiormente in quanto principi e beni più eminenti ma, in relazione all'unione col bene amato, è da amarsi più la moglie. Infatti gli sposi, secondo la parola evangelica, "non sono più due ma una sola carne" (*Mt 19, 6*), per cui la

12. Cfr. *In Ep.*, 5 (323).

13. *S. Th.*, II-II, q.26, a.11: "Praeterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis, dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosus sint coniuges. Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes". Cfr. ARISTOTELE, "Etica Nicomachea", in ID., *Le tre etiche* (Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Arianna Fermani), Il Pensiero Occidentale, Bompiani, Milano 2008, 431-993.VIII, 12.

14. *S.Th.*, II-II, q.26, a.11: "Sed contra est quod vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. V. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem".

sposa va amata più intensamente (“*intensius diligitur*”) mentre ai genitori si deve maggiore riverenza¹⁵.

Come nota il Leblanc “dans la Somme le *una caro* se rapporte à la *conjunctio* même de l’homme et de la femme sans que référence soit faite à l’acte de la génération; l’intensité de l’amour de l’homme pour son épouse vient de cette union elle-même¹⁶”. Da parte nostra osserviamo che non può essere un caso che la linea argomentativa di questo testo sia desunta da una pericope di Matteo, perché questo Vangelo era oggetto della *lectura* di Tommaso nello stesso periodo in cui questa parte della *Summa* veniva composta¹⁷ ed è naturale che emerga questa peculiare concomitanza.

Tale riflessione, tuttavia, si innesta anche su un’altra precedente: nella *Quaestio 2* Tommaso si era posta la domanda se credere esplicitamente al mistero di Cristo fosse necessario a tutti¹⁸. Egli esprime la convinzione che l’uomo prima del peccato avesse già una fede esplicita

15. *STh.*, II-II, q.26, a.11, sol.: “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX, *itaque iam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda”.

16. LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 454.

17. Tradizionalmente si riteneva che uno dei primi commenti scritti dall’Aquinato fosse quello sopra Matteo, che veniva attribuito dalla critica agli anni del primo insegnamento parigino. Ancora nel 1951 il p. Cai sposa questa opinione e afferma, nell’introduzione all’edizione Marietti da lui curata: “Probe novimus Divum Thomam Evangelium S. Matthaei, sua prima commoratione, Lutetiae Parisiorum explanasse, forte annis 1256-1259” (Cfr. R. CAI, “Prefatio”, in *S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cit., V-IX, V). Torrel, di contro, riferisce i risultati dei poco posteriori studi di Eschmann (1956) che dimostrano, con prove convincenti, come Matteo non solo non possa essere datato prima del 1263, ma che anzi c’è da supporre che risalga al secondo periodo dell’insegnamento parigino cioè agli anni 1269-’72. Anche altri autori citati dal Torrel si esprimono favorevolmente nel post-datare il commento matteoano, che dunque va fatto risalire alla piena maturità di Tommaso, in un periodo dove egli aveva già completato da quasi cinque anni la *Summa Contra Gentiles*, da almeno due la *Prima Pars* della *Summa Theologiae* e stava attendendo alla stesura della *Prima Secundae* della medesima (cfr. anche T. ESCHMANN, “The quotations of Aristotle’s Politics in St. Thomas’ «Lectura super Matthaeum»”, in *MS 18* (1956) 232-240, cit. in TORREL, *Initiation*, cit., 81).

18. *STh.*, II-II, q.2, a.7: “Videtur quod credere explicitè mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes”.

nell'Incarnazione, non perché la credesse in vista della liberazione dal peccato attraverso la morte e la resurrezione di Cristo (visto che Adamo non poteva prevedere il proprio peccato) ma nel suo essere ordinata alla pienezza della gloria: tale fede trova conferma appunto nelle parole “l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie”¹⁹. Questa espressione, commenta l'Angelico, per San Paolo indica il “*sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia*”, mistero che non è credibile fosse ignorato dall'uomo²⁰.

Adesso possiamo notare come questa riflessione, che lega tra loro in modo preciso e diretto le dimensioni dell'amore coniugale e della realtà sacramentale, si sia fatta strada lentamente giungendo fin qui dopo aver iniziato il proprio percorso a partire dalle *Sententiae* e passando attraverso la riflessione del *Contra Gentiles* e dei testi biblici. Indubbiamente tale approdo, frutto della maturità teologica del *Doctor Communis*, costituisce un grande progresso rispetto alla sua posizione giovanile ed anche a quella esposta nel *Contra Gentiles*, dove ancora la *maxima amicitia* scaturiva dall'unione carnale e dalla familiarità domestica²¹, ma non era ancora riferita alla significazione dell'indissolubile amore di Cristo per la Chiesa, cioè alla sua dimensione sacramentale.

3. TERTIA PARS: LA RELAZIONE TRA MATRIMONIO, ORDINE ED EUCARESTIA

È oltremodo interessante vedere come nel pensiero maturo di Tommaso trovi compiutezza anche l'indagine sulla relazione tra i sacramenti. In particolare quella tra l'Ordine e il Matrimonio, che era stata già oggetto della sua attenzione sin dalle *Sententiae*, qui approda alla sua definitiva

19. *STh.*, II-II, q.2, a.7: “Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit, *propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, ut habetur Gen. II”.

20. *STh.*, II-II, q.2, a.7: “Et hoc apostolus, ad Ephes. V, dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia*; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse”.

21. Cfr. *SCG* III, c.123.

formulazione: il rapporto del Matrimonio con l'Eucarestia, poi, costituisce un altro aspetto importante che, già parzialmente delineato in precedenza, viene adesso posto in piena luce.

I testi che esamineremo a riguardo si trovano nella *Quaestio* 65, dove Tommaso si interroga intorno al numero dei sacramenti: osserviamo come la riflessione a cui era approdato già nella *Summa Contra Gentiles* resta, sostanzialmente, invariata. I sacramenti della Chiesa hanno il duplice scopo di orientare l'uomo al culto di Dio e di fornirgli il rimedio contro il peccato²²: egli ripropone l'analogia tra la vita dello spirito e quella del corpo, già presente nel Cap. 58 del IV Libro, mostrando come i sacramenti possano essere visti in ordine all'edificazione dell'una e dell'altra²³. Sebbene l'articolazione sia indubbiamente più raffinata e risenta di una maggiore analiticità, non emerge una sostanziale differenza nella linea argomentativa. Ciò che invece appare nuovo è che nel già conosciuto confronto tra i sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio, Tommaso sottolinea più decisamente che essi perfezionano l'uomo in quanto appartenente alla collettività, cioè, diremmo oggi, in un'ottica sociale ed ecclesiale. In particolare l'Ordine Sacro attiene alla vita dello spirito e permette all'uomo sia di ricevere il potere di governare altri, sia di compiere atti pubblici²⁴. Il Matrimonio, invece, perfeziona in ordine alla naturale propagazione della specie, sia nella vita corporale che in quella spirituale, in quanto non è solo *sacramentum* ma anche *naturae officium*²⁵. Proprio perché Ordine e Matrimonio hanno per fine la

22. *STh.*, III, q.65, a.1, sol.: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ordinantur sacramenta Ecclesiae ad duo, scilicet, ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae; et etiam in remedium contra defectum peccati”.

23. *STh.*, III, q.65, a.1, sol.: “Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur, uno modo, quantum ad personam propriam; alio modo, per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter, uno modo, per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem; alio modo, per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines, vel aliquid huiusmodi”. Cfr. anche *SCG*, IV, Cap.58.

24. *STh.*, III, q.65, a.1, sol.: “Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo, per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos”.

25. *STh.*, III, q.65, a.2, sol.: “Et loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Heb. VII, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam

perfezione della collettività essi sono posti dopo quelli che sono a servizio dell'individuo²⁶ e tra i due il Matrimonio è secondo. Infatti in quanto gli è proprio un compito naturale esso, dice Tommaso, partecipa meno alla vita spirituale e, avendo il minimo di spiritualità, è posto ultimo tra i sacramenti²⁷.

Vogliamo sottolineare come, sebbene le argomentazioni siano simili a quelle del *Super Sententiis*, nella *Summa* si coglie meglio come il "minimo di spiritualità" non intenda sminuire il valore sacramentale del Matrimonio, bensì collocarlo più adeguatamente nell'idea generale di una significazione, intrinseca ai sacramenti, della realtà e materiale e spirituale. Inoltre anche la più marcata connotazione sociale è di grande importanza perché mostra la complementarietà dei sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio nell'edificazione del popolo di Dio e, questa linea, sebbene abbia compiuto un percorso "carsico" rispetto alla teologia successiva, riemergerà nella riflessione moderna andando a costituire una linea di fecondo rinnovamento²⁸.

Un altro guadagno di Tommaso è un più chiaro legame che egli sottolinea tra tutti i sacramenti e l'Eucarestia: questo sacramento è il più grande di tutti perché contiene realmente la persona di Cristo (mentre negli altri c'è una virtù strumentale partecipata da Cristo²⁹). Tutti gli altri

pro populo. Secundo, quantum ad naturalem propagationem. Quod fit per matrimonium, tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturae officium".

26. *STh.*, III, q.65, a.2, sol.: "Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem, matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta".
27. *STh.*, q.65, a.2, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod matrimonium, secundum quod ordinatur ad animale vitam, est naturae officium. Sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum. Et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta".
28. Si veda, ad esempio, come questa idea di Tommaso sia ripresa, quasi letteralmente, pur senza una citazione esplicita, nel Catechismo della Chiesa Cattolica: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, editio typica latina, Libreria Editrice Vaticana, Civitas Vaticana 1997, 1534: "Duo alia sacramenta, Ordo et Matrimonium, ad aliorum ordinantur salutem. Etiam ad salutem conferunt personalem, sed id efficiunt per aliorum servitium. Missionem particularem conferunt in Ecclesia et aedificationi inserviunt populi Dei".
29. *STh.*, III, q.65, a.3, sol.: "Respondeo dicendum quod, simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter

sono ordinati all'Eucarestia "*sicut ad finem*³⁰" e infatti, come si vede nel rito liturgico, ogni sacramento si completa con la Comunione Eucaristica³¹. Riguardo al secondo punto Tommaso sottolinea le varie modalità con cui i sacramenti sono ordinati ad essa: nello specifico il Matrimonio vi partecipa in virtù del suo simbolismo, in quanto significa l'unione di Cristo con la Chiesa di cui l'Eucarestia rappresenta l'unità, come afferma anche S. Paolo, dicendo che "questo Sacramento è grande: lo dico riguardo a Cristo e alla Chiesa"³². Anche questo aspetto permette di comprendere come la concezione del Matrimonio sia evoluta, nella teologia dell'Angelico, sia in chiave cristologica che ecclesiologica: non che questi aspetti fossero assenti negli scritti dei suoi albori ma restavano un po' appannati, in secondo piano, mentre adesso si dispiegano con una chiarezza tutta nuova.

4. UNA VISIONE MATURA DEL RAPPORTO TRA BENI E FINI

Il rapporto tra beni e fini del Matrimonio nelle opere giovanili di Tommaso costituiva uno snodo problematico nel suo pensiero: ad esempio nella *Dist. 26* del *Super Sententiis* la concupiscenza era vista come sempre presente nell'atto coniugale e scusata solo "*pro bonum matrimonii*"³³. Tuttavia, oltre all'incertezza sul significato di tale termine (il *bonum* si riferisce solo al Sacramento o dell'insieme dei suoi beni?) vi è anche una certa frizione con quanto poi affermato nella successiva *Dist. 27*, dove si sostiene che questi beni sono "*de ratione matrimonii*" e poiché lo rendono onesto ("*matrimonium honestant*") non gli sono estranei bensì intrinseci

apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem".

30. *STh.*, III, q.65, a.3, sol.: "Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem".
31. *STh.*, III, q.65, a.3, sol.: "Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier".
32. *STh.*, III, q.65, a.3, sol.: "Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*".
33. Cfr. *In IV Sent.*, 26, q.1, ad 4.

(“*non indiget eis quasi exterioribus*”). Anche queste posizioni ancora un po’ incerte trovano una loro piena soluzione nella *Tertia Pars della Summa*, dove troviamo un testo interessante.

La *Quaestio 29* tratta dello spozalizio della Vergine Maria: la preoccupazione di Tommaso è duplice: infatti egli vuole mostrare che, se era conveniente che Cristo nascesse da una donna sposata, benché essa non si comportò mai come tale nel Matrimonio, fu vera sposa e la sua unione con Giuseppe un vero Matrimonio³⁴. Le ragioni di ciò sono dispiegate nell’Art. 1 attraverso il registro della “convenienza³⁵”:

- rispetto a Cristo era conveniente che egli nascesse da una vergine sposata perché non fosse respinto come illegittimo³⁶ ed anche perché la sua genealogia seguisse la consueta linea maschile³⁷. Inoltre era conveniente anche perché egli potesse rimanere nascosto al diavolo, così che questi non agisse contro di lui³⁸ e perché Giuseppe provvedesse al suo sostentamento³⁹;

- rispetto alla Madre la convenienza risiede nel fatto che ella non fosse lapidata come adultera, perché fosse liberata da ogni infamia e ricevesse l’aiuto di Giuseppe⁴⁰;

- rispetto a noi era conveniente anche per altre ragioni e cioè perché Giuseppe è testimone provato che Cristo è nato da una vergine⁴¹,

34. *STh.*, III, a.29, proem.: “Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum Christus debuerit de desponsata nasci. Secundo, utrum fuerit verum matrimonium inter matrem domini et Ioseph”.

35. *STh.*, III, a.29, sol.: “Conveniensi fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum; tum propter matrem; tum etiam propter nos”.

36. *STh.*, III, a.29, sol.: “Propter ipsum quidem Christum, quadruplici ratione. Primo quidem, ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abiiceretur”.

37. *STh.*, III, a.29, sol.: “Secundo, ut consueto modo eius genealogia per virum describeretur”.

38. *STh.*, III, a.29, sol.: “Tertio, ad tutelam pueri nati, ne Diabolus contra eum vehementius nocumenta procurasset. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam ut partus eius Diabolo celaretur”.

39. *STh.*, III, a.29, sol.: “Quarto, ut a Ioseph nutrireretur. Unde et pater eius dictus est, quasi nutritius”.

40. *STh.*, III, a.29, sol.: “Fuit etiam conveniens ex parte virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunitis a poena, ne scilicet lapidaretur a Iudaeis tanquam adultera, ut Hieronymus dicit. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc., quod desponsata est ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre. Tertio, ut ei a Ioseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit”.

41. *STh.*, III, q.29, a.1, sol.: “Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Ioseph comprobatum est Christum ex virgine natum”.

in quanto, essendo sposata, le parole di Maria hanno più fondamento (non vi sarebbe motivo, da parte di una donna sposata, mentire sulla sua verginità)⁴² ed anche perché le vergini che incautamente si espongono all'infamia non abbiano scuse⁴³.

Gli ultimi due motivi infine, sono i più interessanti per noi: per questo matrimonio è significata la Chiesa universale, la quale, pur essendo vergine, è sposata a Cristo⁴⁴. Anche il fatto che la Vergine Maria fosse coniugata fa sì che nella sua persona sia reso onore sia al matrimonio che alla verginità, contro i detrattori dell'uno o dell'altra⁴⁵.

Come si può notare la concatenazione logica culmina in queste ultime due argomentazioni che non solo si collocano entro il solco già tracciato della significazione ecclesiologica del matrimonio ma che, contestualmente, riprendono anche la indispensabile complementarietà dello stato di vita coniugale e verginale.

Nel successivo Art.2 Tommaso, con un geniale colpo d'ala, riesce a precisare la relazione tra il legame mutuo degli sposi e il bene dei figli: contro coloro che affermano che il Matrimonio di Maria e Giuseppe non fosse un vero Matrimonio, Tommaso risponde cercando di mostrare in cosa consista l'unione coniugale. In essa vi sono due tipi di perfezione: la prima è forma della stessa unione e la seconda l'operazione con la quale essa attinge al proprio fine⁴⁶.

42. *STh.*, III, q.29, a.1, sol.: “Secundo, quia ipsa verba virginis magis credibilia redduntur, suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *fides Mariae verbis magis asseritur, et mendacii causa removetur. Videtur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans, causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum coniugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum*”.

43. *STh.*, III, q.29, a.1, sol.: “Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus quae, propter incautelam suam, non vitant infamiam”.

44. *STh.*, III, q.29, a.1, sol.: “Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia, quae, cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate”.

45. *STh.*, III, q.29, a.1, sol.: “Potest etiam quinta ratio esse quia, quod mater domini fuit desponsata et virgo, in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur, contra haereticos alteri horum detrahentes”.

46. *STh.*, III, q.29, a.2, sol.: “Respondeo dicendum quod matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquo modo suum finem attingit”.

Quanto alla prima il Matrimonio trova la sua perfezione nella indivisibile unione degli animi (“*indivisible coniunctione animorum*”) per la quale un coniuge è tenuto in modo indiviso ad esser fedele all’altro⁴⁷ (si riferisce al primo bene del matrimonio, la *fides*). Rispetto alla seconda, invece, il fine del matrimonio consiste nella generazione ed educazione della prole: la prima attraverso l’unione carnale (“*per concubitus coniugalem*”) e la seconda per altre attività del marito e della moglie attraverso le quali si aiutano vicendevolmente (“*quibus sibi invicem obsequuntur*”) per allevare i figli⁴⁸. Così rispetto alla prima perfezione il Matrimonio di Maria e Giuseppe fu del tutto vero in quanto entrambi dettero il consenso all’unione coniugale, sebbene non alla copula carnale, se non sotto la condizione che piacesse a Dio⁴⁹.

Come si vede qui Tommaso non ricorre più alla distinzione tra fine primario e secondario, che pure aveva già abbandonato già nella stesura della *Summa Contra Gentiles*, ma va anche oltre perché non designa più gli scopi del Matrimonio come fini ma parla, come detto, di “perfezioni”. Infatti, osserva a proposito il Leblanc, questo linguaggio

si elle peut se révéler encore apte à désigner le don de la vie à une descendance comme fin première, elle est désormais inapte à caractériser le lien d’amitié (*coniunctio animorum, fides*) entre les époux, ce lien, vu son importance, ne paraît plus pouvoir être caractérisé comme “second”; de plus, il n’est pas à proprement parler une “fin” du mariage mais la réalité elle-même constitutive du mariage⁵⁰.

Pertanto l’impostazione del Commento alle Sentenze, dove l’essenza del Matrimonio veniva fatta risiedere in una *aliqua conjunctio* ordinata

47. *STh.*, III, q.29, a.2, sol.: “Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur”.

48. *STh.*, III, q.29, a.2, sol.: “Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitus coniugalem; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam”.

49. *STh.*, III, q.29, a.2, sol.: “Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium virginis matris Dei et Ioseph, quia uterque consensit in copulam coniugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret”.

50. LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 455.

al *bonum prolis* e, solo come conseguenza, alla duplice unione degli animi e dei corpi (“*conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur*”⁵¹), è radicalmente superata. Infatti la *conjunctio animorum* è qui pienamente compresa nell’essenza del Sacramento, anzi ne costituisce proprio la parte principale in quanto la *fides* appartiene ormai alla perfezione della forma del Matrimonio e non ne è più *finis secundarius*⁵².

Solamente alla procreazione è riservato questo termine ma con un importante accento, perché questa non è più “un fine” bensì “il fine” che gli dona la sua perfezione seconda⁵³. Infatti, osserva Tommaso, anche se il Matrimonio tra Giuseppe e Maria non fu consumato partecipò di questa seconda perfezione attraverso l’educazione della prole, e pertanto tale unione ebbe tutti i beni del Matrimonio, mancò solo l’unione carnale⁵⁴. Così, mentre del *Super Sententiis* egli deve distinguere due perfezioni del Matrimonio, una nel suo essere (“*ad esse ipsius*”) raggiunta attraverso il consenso, e una nelle sue operazioni compiuta attraverso l’unione carnale⁵⁵, adesso parlare di *perfectio formae* permette di integrare la *conjunctio animorum* all’esse del Sacramento, cosicché questa diviene l’elemento principale⁵⁶.

Inoltre distinguere tra perfezione del fine e perfezione della forma dona all’unità e alla fecondità una reciprocità totale, legandole

51. *In IV Sent.*, d.27, q.1, a.1, q.la 1.

52. Per queste ed altre riflessioni cfr. LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 455-456.

53. Osserva sempre a proposito il Leblanc che “les termes *prima* et *secunda* appliqués à la perfection d’une chose ont évidemment une autre résonance que les termes *primarius* et *secundarius* appliqués à ses finalités”: LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 456.

54. *STh.*, III, q.29, a.2, sol.: “Quantum vero ad secundam perfectionem, quae est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., non te moveat quod Mariam Scriptura coniugem vocat. Non enim virginittatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur. Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum dominum Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit”.

55. Cfr. *In IV Sent.*, d.30, q.2 a.2, sol.: “Respondeo dicendum, quod duplex est perfectio matrimonii. Una quantum ad esse ipsius, quae fit per consensum verbis de praesenti expressum; et tali perfectione matrimonium illud perfectum fuit. Alia est perfectio quantum ad operationem; et sic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula”.

56. Dobbiamo queste riflessioni a LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 456-457.

intrinsecamente. Ricordiamo come questa idea, appena abbozzata nel *Super Sententiis* (dove si diceva che il dono della donna come aiuto per l'uomo aveva preceduto il comando dato loro di crescere e moltiplicarsi⁵⁷), era stata sviluppata nel Commento a S. Matteo (19,4), dove Tommaso afferma che Dio volle far discendere una moltitudine dall'uomo e dalla donna perché potessero maggiormente amarsi⁵⁸. Ma lì mancava ancora “una presa di coscienza chiara ed una espressione metafisica capace di esplicitarla⁵⁹”, anche perché la terminologia fine primario-fine secondario non gli permetteva di fare del fine secondario un termine medio per arrivare al primario, nonostante fosse a questo ordinato⁶⁰.

Questa osservazione può essere trasposta anche al linguaggio forma-fine: infatti se l'amore coniugale è orientato al dono della vita come la forma al fine non può certo agire come un mezzo. Ancora Leblanc osserva che

Par ailleurs, si l'on prend garde que, dans la philosophie de saint Thomas, la forme peut avoir valeur de fin, on s'aperçoit alors que le nouveau langage de la *Somme* inclut le langage ancien mais en le dépassant largement, du fait que si la forme a valeur de fin, elle ne saurait être qualifiée de fin “seconde”⁶¹.

Tuttavia questa sottolineatura porta con se problemi non irrilevanti, poiché l'opera di San Tommaso si interrompe praticamente qui ed egli non ha avuto modo di esplicitare adeguatamente le conseguenze derivanti da questa sua presa di coscienza. Quali risvolti avrebbe potuto avere

57. *In IV Sent.*, d.26, q.2, a.2, ad 4: “Ad quantum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adiutorium de costa formavit, et dixit eis: *crescite et multiplicamini* etc.; quod quamvis aliis animalibus dixit, non tamen per ea eodem modo implendum sicut per homines. Adam autem verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam”.

58. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura (Reportatio Leodegarii Bissuntini)*, a cura di R. Cai (Editio VIII revisa), Marietti, Taurini-Romae, 1951, 19 (1550): “Sed quare voluit dominus sic fieri, scilicet ex viro et muliere multitudinem hominum? Respondeo, ut significatur quod forma matrimonii ex Deo esset. Item ut magis se diligenter”.

59. LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 456: “Il lui manquait une prise de conscience claire et une expression métaphysique capable d'expliquer”.

60. Cfr. LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 456.

61. LEBLANC, “Amour et procréation”, cit., 456.

tale approdo? Uno avrebbe potuto riguardare “il fine” del matrimonio: se esso consiste nel generare ed educare la prole ciò non significa necessariamente che non vi possano essere altre finalità⁶²: ugualmente anche la monogamia e l’indissolubilità avrebbero potuto trovare, a partire da questo nuovo approccio, motivazioni di tipo diverso, così come l’unione degli spiriti, che è la perfezione della forma, avrebbe potuto fornire altre ragioni all’atto coniugale ordinato essenzialmente alla procreazione: ma qui dobbiamo fermarci in quanto ci troviamo nel campo delle ipotesi, che andrebbero verificate attraverso uno studio più puntuale.

5. CONCLUSIONE

Nonostante la necessaria sommarietà, crediamo di aver mostrato come il pensiero di San Tommaso sul Matrimonio non possa esser “ridotto” alla sua prima opera, il *Super Sententiis*, nè si possa assumere come paradigma il *Supplementum* alla *Tertia Pars* della *Summa*, compilato utilizzando quella⁶³. Troppo spesso, come abbiamo già detto, questo “schiacciamento” dell’analisi non solo offre una visione parziale della sua teologia ma quasi la deforma, riducendo il tutto ad una parte.

Entrando più nel merito di ciò che abbiamo potuto cogliere studiando il percorso teologico dell’Angelico, osserviamo che, successivamente al suo primo lavoro, il suo approccio al Matrimonio cambia visibilmente e la svolta decisiva la si può individuare nella sua riflessione sulle Scritture: così se nel Commento alle Sentenze egli invano cerca di articolare il rapporto tra beni e fini del Matrimonio, già nel *Contra Gentiles*, la meditazione sulle Lettere paoline, segnatamente di Efesini, favorisce un’evoluzione del linguaggio della duplice finalità e valorizza maggiormente l’unione dei coniugi attraverso l’introduzione dell’idea del Sacramento

62. Ad esempio portiamo la q.65, a.1, sol., dove si afferma che “matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis qui per mortem accidit”.

63. Notiamo, a margine, che ancora nel 1971, un autore ben documentato come il Rincon, nel capitolo dedicato a San Tommaso utilizza 40 citazioni del *Supplementum*, contro la 4 della *Tertia Pars*, due di altre parti della *Summa* e 6 del *Contra Gentiles*: cfr. T. RINCON, *El Matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XII*, Ediciones Universidad De Navarra, Pamplona 1971, 344-361.

come *maxima amicitia*. In tal modo egli è in grado di mostrare più adeguatamente la reciprocità tra il fine unitivo e quello procreativo, dando forte rilievo al secondo senza mortificare il primo.

Nel suo pensiero maturo, poi, l'introduzione dell'idea di duplice perfezione riesce a superare in maniera definitiva ogni sfumatura subordinazionista tra le finalità del matrimonio, approdando ad un linguaggio pienamente compiuto che indica l'unione degli animi e l'unione carnale come co-essenziali al Sacramento. Potremo certo affermare che questo non fu altro che l'esito naturale dell'idea del Matrimonio come *conjunctio* introdotta già nel *Super Sententiis* e riaffermata anche nella Somma Contro i Gentili: tuttavia in queste opere tale idea pare restare solo un suggestivo spunto senza troppe conseguenze di rilievo sugli altri aspetti del Matrimonio. Infatti in tali lavori, ad esempio, l'atto coniugale è visto essenzialmente in finalità procreativa, nè vi si trova grande spazio per leggere altrimenti che nell'ottica della *certitudo prolis* la necessità dell'unità nel Sacramento.

La riflessione scritturistica apre la teologia di Tommaso ad un approccio meno a-prioristico: il dato del testo biblico è assunto in tutta la sua portata e benché esso sia letto, sostanzialmente, attraverso un'esegesi di tipo razionale che tiene poco in conto alcuni dati storico-critici imprescindibili nel nostro modo di vedere la Scrittura, tuttavia riesce a gettare una luce affatto nuova sulla sua visione del Matrimonio. I primi frutti di questa evoluzione, già presenti nel *Contra Gentiles*, giungono a maturazione nei grandi commentari paolini di Efesini e 2 Corinzi e nella Lettura sopra Matteo: in essi si delinea, ad esempio, il superamento di una visione subordinata della moglie al marito e ciò dona luce nuova al posto dell'amore coniugale. Anche la triplice articolazione della *conjunctio coniugum* si muove nella direzione di una più compiuta integrazione della duplice finalità procreativa ed unitiva. Infatti la *conjunctio* trova la sua giustificazione ultima proprio nella dimensione dell'una caro, nella quale tali finalità sono con-presenti a eguale titolo: tuttavia una chiarezza totale di espressione la si può ritrovare solo nella *Tertia Pars* della *Summa*, dove Tommaso inizia a distinguere perfezione del fine e perfezione della forma e dove la procreazione, come ricordato, assume valore di "fine" per eccellenza.

Qui emerge l'aspetto problematico, che in questa sede dobbiamo lasciare irrisolto: come la novità del rapporto forma-fine potrebbe avere ricadute sul modo di concepire il Sacramento? Ci auguriamo che tale aspetto possa essere oggetto di successivi studi. Tuttavia indichiamo una ulteriore prospettiva nella possibilità di applicare una metodologia dia-cronica non solo per studiare il Matrimonio ma per tutta quanta la teoria generale sui Sacramenti che si trova nell'Aquinate, a partire dal Comento alle Sentenze fino alla *Summa*.

In particolare vogliamo cogliere la suggestione che si trova nella *Quaestio* 60 della *Tertia Pars*: qui Tommaso, applicando il suo "nuovo" schema del rapporto forma-fine dice che i Sacramenti possono essere visti sotto un triplice aspetto, cioè sotto quello della causa della nostra santificazione (la passione di Cristo) e della sua forma (la grazia e le virtù) ed infine come il suo compimento ultimo che è la vita eterna⁶⁴. Sotto tale punto di vista il sacramento è segno "re-memorativo" di ciò che l'ha preceduto (la stessa Passione), "dimostrativo" (ce ne mostra l'efficacia oggi) e "prognostico", in quanto ci anticipa i beni futuri⁶⁵. Se si esaminasse il Matrimonio sotto questa triplice luce, cioè dandone una lettura nella prospettiva dell'economia della salvezza, potrebbero aprirsi orizzonti suggestivi e fecondi. Infatti, soprattutto l'aspetto di anticipazione dei fini ultimi ci pare possa costituire un contributo decisivo in ordine ad una più adeguata comprensione ecclesiologica.

Un'altra domanda che sorge spontaneamente leggendo con più attenzione l'estremo pensiero di Tommaso sul Matrimonio riguarda il motivo per cui esso sia stato studiato solo in minima parte. Abbiamo visto come esso abbia influenzato lo stesso Magistero: si è fatto cenno cenno al testo del Catechismo della Chiesa Cattolica (numero 1534) ma, se non

64. *STh.*, III, q.60, a.3, ad 1: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur".

65. *STh.*, III, q.60, a.3, ad 1: "Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae".

fosse stato un po' fuori della prospettiva limitata di questo nostro studio, potremmo averne presi ad esempio altri del Concilio Vaticano II o di *Familiaris Consortio*. Ugualmente non sarebbe difficile mostrare come il pensiero di San Tommaso sia consonante a molta della teologia contemporanea sul Matrimonio: soprattutto il suo esito ultimo, che pone grande attenzione ai temi dell'amore e del mutuo aiuto tra i coniugi, è infatti di una estrema modernità e molto affine alla sensibilità di oggi. Tuttavia tale aspetto, non essendo sempre conosciuto, difficilmente è ri-conosciuto nei suoi epigoni: ciò può essere scaturito dal fatto che quanto l'Angelico ha scritto su questo Sacramento non ha trovato, dopo di lui, echi immediati nella produzione teologica. Sebbene questo abbia ostacolato la recezione del pensiero autenticamente maturo del *Doctor Communis*, ne ha tuttavia preservata ai nostri occhi la freschezza argomentativa. Così se fino ai giorni nostri non si è riconosciuta sufficientemente la portata del suo pensiero e si è mancato di approfondirne le conseguenze, adesso, a nostro avviso, i tempi sono maturi per riprenderlo in mano e, anche utilizzando gli strumenti critici in nostro possesso, utilizzarlo più ampiamente per riformulare da punti di vista altri la teologia sacramentaria, sia generale che sul Matrimonio. Ci auguriamo che questi brevi e semplici spunti siano pertanto sviluppati, e possano aprire piste di studio a più ampio spettro sulla teologia del Matrimonio di San Tommaso d'Aquino.

SOMMARI

Italiano

È abbastanza comune l'idea che non sia possibile conoscere il pensiero maturo di San Tommaso sul Matrimonio, in quanto, alla sua morte, egli non ne aveva ancora dato definitiva formulazione nella sua opera estrema, la *Summa Theologiae*. Questo articolo, a partire da alcuni testi rintracciabili nella *Secunda Secundae* e nella *Tertia Pars*, tenta di ricostruire le linee essenziali della riflessione tommasiana sul Matrimonio che, sebbene non in modo sistematico, è ben presente anche nel suo capolavoro teologico. I testi qui esaminati forniscono importanti contributi su alcuni aspetti fondamentali, quali, ad esempio, il legame tra l'amore coniugale ed il *Sacramentum Magnum*, la relazione con i Sacramenti dell'Ordine e dell'Eucarestia ed anche una nuova visione del rapporto

beni-fini. Tali testi possono dunque costituire un punto di partenza importante per rileggere più adeguatamente il pensiero dell'Angelico sul Matrimonio.

English

There is a widespread notion that it is not possible to know the later thinking of St Thomas on Matrimony, in that at the time of his death, he had not yet given a definitive pronouncement on the subject in his extensive work, the Summa Theologiae. On the basis of a few traceable texts from the Secunda Secundae and the Tertia Pars, this article seeks to reconstruct the essential contours of the thomistic reflection on matrimony which, although not expressed systematically, is very much present in his theological masterpiece. The texts which are examined here provide some important contributions to several fundamental aspects, amongst which are the relationship between conjugal love and the Sacramentum Magnum, its relationship with the Sacraments of Holy Orders and the Eucharist, and a new vision of the rapport between goods and ends. These texts can therefore provide an important starting point for a more adequate re-reading of the Angelic Doctor's thinking on Matrimony.

Français

Beaucoup pensent qu'il est impossible de connaître la pensée aboutie de Saint Thomas sur le mariage, puisqu'à sa mort, ce sujet n'avait pas vu sa formulation définitive dans la *Somme Théologique*. Cet article tente de reconstruire, à partir de quelques textes de la *Secunda Secundae* et de la *Tertia Pars*, les lignes essentielles de la réflexion de Saint Thomas à propos du mariage qui, quoique d'une façon non systématique, est bien traité dans son œuvre maîtresse. Les textes examinés ici fournissent une importante contribution sur quelques aspects fondamentaux, tels le lien entre l'amour conjugal et le *Sacramentum Magnum*, la relation avec les sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie ou encore une nouvelle vision du rapport entre biens et fins du mariage. Ces textes peuvent constituer un bon point de départ pour relire plus justement la pensée du Docteur Angélique sur le mariage.

Español

Es bastante común la idea que no sea posible conocer el pensamiento maduro de San Tomás de Aquino sobre el matrimonio, en cuanto, a su muerte, aún no le había dado una formulación definitiva en su obra extrema, la Summa Theologiae. Este artículo, a partir de algunos textos localizables en el Secunda Secundae y en el Tertia Pars, intenta reconstruir las líneas esenciales de la reflexión de dicho autor sobre el matrimonio que, aunque no de modo sistemático, también está bien presente en su gran obra teológica.

Los textos examinados proveen importantes contribuciones sobre algunos aspectos fundamentales, como, por ejemplo, la unión entre el amor conyugal y el Sacramentum Magnum, la relación con los Sacramentos del orden y la Eucaristía y también una nueva visión de la relación bienes-fines. Tales textos pueden constituir, de esta manera, un punto de partida importante para releer adecuadamente el pensamiento del Angélico sobre el matrimonio.

Português

É bastante comum a ideia de que não seja possível conhecer o pensamento maduro de São Tomás sobre o Matrimônio, enquanto que até a sua morte ele não lhe havia ainda dado uma definitiva formulação em sua obra extrema, a *Summa Theologiae*. Este artigo, a partir de alguns textos delineados na *Secunda Secundae* e na *Tertia Pars*, tenta reconstruir as linhas essenciais da reflexão tomista sobre o Matrimônio que, ainda que não de modo sistemático, é bem presente também em sua obra prima teológica. Os textos aqui examinados fornecem importantes contribuições sobre alguns aspectos fundamentais, dentre os quais, por exemplo, o vínculo entre amor conjugal e o *Sacramentum Magnum*, a relação com os Sacramentos da Ordem e da Eucaristia, e também uma nova visão da relação bens-fins. Tais textos podem, destarte, constituir um ponto de partida importante para reler mais adequadamente o pensamento do Angélico sobre o Matrimônio.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2012/2013 = 2.338

a) Sede centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 =	509
Dottorato	87
Licenza	88
Master in Scienze del Matrimonio	24
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale	62
Master in Bioetica e Formazione	23
Maser in Fertilità e Sessualità Coniugale	33
Maser in Fertilità e Sessualità Coniugale –ed. francese	53
Corso di Diploma in Pastorale Familiare	107
Studenti ospiti	32

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 =	87
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	12
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	8
Master of Theological Studies in Marriage and Family	42
Studenti programma Ph.D.	20
Studenti ospiti	5

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 =	779
Licenciatura en Ciencias de la Familia	88
Maestría en Ciencias de la Familia	576
Diploma	115

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 =	644
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	19
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	217
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	408

e) Sezione Brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 40

f) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 30

Licence d'Université 8

Licence Canonique 11

Master 11

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 52

Licenza 20

Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia 23

Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia
(spec. Bioetica) 9

h) Centro Associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 106

i) Centro Associato di Beirut (Libano)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 23

Master 14

Diploma 9

l) Centro Associato di Daejeon (Corea)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 25

m) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2012/2013 = 43

B. Situazione dei titoli di studio**a) Sede centrale**

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ATTOKKARAN AUGUSTY NEVIN, *The Family Relationship: Anthropological Background and Bioethical Challenges According to Leon Kass*AVOCAN CELESTIN, *La figure du père dans la famille, de l'amnésie à l'anamnèse*HOLGADO RAMIREZ ALEJANDRO, "Sponsus et Exemplar". *El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*KUCIC RENATO, *La comunità nel pensiero di René Girard. Dalla comunità fondata sull'unanimità del meccanismo della vittima espiatoria alla comunità cristiana fondata sul sacrificio di Cristo*OUINSU COKOU GERARD BRICE, "Sponsores Vitae" *Reflexivite amoureuse et théologie trinitaire chez Richard de Saint-Victor*PARAPPALLY JOSÉ, *The Role and Status of Women in Contemporary Indian Society as Documented by Indian Authors - An Anthropological Review*PERDIZ FIGUEROA OSCAR, "Ascendens in personam". *La génesis de la vida hacia la persona. El acceso adecuado de Julián Marías (1914-2005) a la realidad humana*PESCE FRANCESCO, *Amore di Dio e amore dell'uomo tra teologia e antropologia in Eberhard Jüngel*UWUMUKIZA CASIMIR, *Le mariage entre anthropologie et christologie dans l'œuvre de Tertullien*WALLACE JOEL MATTHEW, "Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem": *Charity, the Source of Christ's Action according to Thomas Aquinas*

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ABOU KHALIL PAUL, *L'immaturation psychico-affective et les crises à l'intérieur du mariage aujourd'hui*

ATTOKKARAN AUGUSTY NEVIN, *The Family Relationship: Anthropological Background and Bioethical Challenges According to Leon Kass*

BATTAGLIA ROBERTO DAMIANO, *La Chiesa evento di comunione. Le implicazioni antropologiche dell'ecclesiologia di comunione nella riflessione teologica contemporanea, dal Sinodo straordinario dei Vescovi a vent'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II (1985)*

CRAPANZANO LUCA SALVATORE DOMENICO, *La relazione come "via formativa" dell'esistenza umana nella riflessione di Mons. Mario Sturzo*

DIAMOND SHEILA, "The Role of Recognition in the Notion of Person". *A Comparison between Peter Singer and Robert Spaemann*

GONZALEZ MELADO FERMÍN JESÚS, "El mejor interés del niño con SMA I". *Reflexión sobre los tratamientos de soporte vital en niños con atrofia muscular espinal tipo I*

HERNANDEZ CASTELLON JOSÉ MANUEL, *Diferencia sexual y trascendencia en la filosofía de Emmanuel Lèvinas*

MANRIQUE GONZALEZ RUBEN, "La vocación al amor: una revelación en la experiencia". *Un estudio en las Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano en el plan*

OUIINSU COKOU GERARD BRICE, "Sponsores Vitae" *Reflexivite amoureuse et théologie trinitaire chez Richard de Saint-Victor*

PARAPPALLY JOSÉ, *The Role and Status of Women in Contemporary Indian Society as Documented by Indian Authors - An Anthropological Review*

QUARANTA ANTONIO, *La proposta metafisica di M.F. Sciacca: costruzione di un umanesimo ontologico cristiano*

STESURI VITTORIO, *Famiglia e comunicazione mediatica alla luce della Dottrina sociale della Chiesa*

SWEENEY CONOR THOMAS, *Sacramental presence after Heidegger: Beyond Louis-Marie Chauvet and Lieven Boeve*

UWUMUKIZA CASIMIR, *Le mariage entre anthropologie et christologie dans l'œuvre de Tertullien*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

AGUDELO CORONADO DANIEL ANTONIO, *El Sacramento del matrimonio en la reflexión de Antonio Rosmini*

- AN GEMMA, *La corporeità e la resurrezione in Joseph Ratzinger*
- AZCONA ALBARRÁN CARLOS DAVID, *Problemática jurídica de la fecundación heteróloga*
- BALAGAPO ERWIN ASERIOS, *Marriage and Family: a Human Reality par Excellence According to the Teachings of Karol Wojtyła*
- BROVELLI SIMEONE, *L'alienazione della morte come segno della crisi della famiglia*
- COSTEÑO RONZÓN ERASMO, *La Iglesia Madre en Henri de Lubac*
- DA SILVA OLIVEIRA EDIVALDO, *Educação e Virtude em Romano Guardini*
- DEL BIANCO MARZIA, *Invisibilità e testimonianza del mistero del matrimonio nel pensiero di Karol Wojtyła*
- DRAZZA ANTONIO, *La famiglia in TV*
- GENTILI PAOLO, *Il Vangelo del matrimonio e della famiglia: nuove prospettive pastorali*
- JOSEPH WILLIAM JEYAN SANTHIYAGU, *La vita famiglia e il matrimonio secondo la cultura del Tamil Nadu*
- KABALA FLORENCE, *Conscience as Capacity for the Truth of Love: a Comparative Analysis Between John Henry Newman and Joseph Ratzinger - Pope Benedict XVI*
- KILCAWLEY SEAN, *The Problem of Pain in Stanley Hauerwas, Emmanuel Mounier and Salvifici Doloris*
- LIBRA MATTHEW, *Fatherhood in Saint Thomas More's Life. Anthropological and Spiritual Insights*
- LOZANO RANDY CUAMBOT, *Conjugal Love in the Thoughts of Dietrich von Hildebrand"*
- MUSHI PASCAL MICHAEL KUSARE, *Conjugal Communion and Faithfulness in the Christian Marriage According to John Paul II's Theology of the Body*
- NEUPAUER ROBERT, *Il matrimoniosacramento dell'amore nel pensiero del teologo ortodosso Pavel Evdokimov*
- NWOKO KINGSLEY, *The Conjugal Act in Martin Rhonheimer*
- PASCUAL ARIAS JOSÉ LUIS, *Esponsalidad y Ministerio Sacerdotal. Pastores Dabo Vobis y sus raíces en la tradición*
- PEÑA SÁNCHEZ JORDI, *El Sacramento de Matrimonio en San Buenaventura. La causa formal y la causa final*

PIDHIRNYY YURIY, *L'ecclesiologia eucaristica di J. Ratzinger: una fonte per la teologia della famiglia Chiesa domestica*

RANDRIAMIAVO JEAN NORBERT, *La sessualità coniugale come realtà sacra. Una dimensione della teologia del corpo*

SALUCCI STEFANO, *Il sacramento della nuova alleanza. Linee evolutive del pensiero sul matrimonio nell'opera di San Tommaso d'Aquino*

SLJIVIC MARINKO, *The Factors, Consequences and Prevention of Physical and Psychological Violence in the Family*

STENDARDO LUIGI, *Essere padri: uno studio a partire dalla visione psicoanalitica di L. Risè*

STANZIONE FRANCESCO, *Testimonianza e famiglia: l'epifania della verità e dell'amore*

STOJCHEV STOILCHO, *Il concetto di monogamia nelle opere di Tertulliano*

STRAND JACOB, *Finding a Way Home. Power in Postmodernity: Toward an Anthropology of Humility in Romano Guardini*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

BENEDETTI ANNA CRISTINA, *La missione della famiglia nella missione della Chiesa*

BRESCIANI MARIA, *Ambiti, contenuti e proposte di collaborazione tra tribunali ecclesiastici ed operatori pastorali*

CUFOIAN CLAUDIA, *Amore e intimità nel cammino di coppia*

DI GENNARO ROSSELLA, *Ricevere l'amore e scegliere di amare: un cammino verso la gioia*

GIRON GLADYS FRANCISCA, *El camino hacia el amor maduro. Propuesta de un itinerario para los formadores para la educacion de la afectivida de los Jovenes*

HARRIS EBIN CHRISTOPHER, *Liquidity of love and formation of human person in the family*

KWON EUN HEE, *Il contributo specifico delle religiose alla pastorale familiare secondo i documenti del magistero*

MASINI CASILLAS MARIA ELENA, *Programa Amor a la Vida*

- PESANTES BENITEZ FABIOLA ALEXANDRA, *Quae sursum sunt sapitae. Manual pedagogico de vida familiar. Una propuesta a luz del amor inculturado para Familias de Esmeraldas-Ecuador*
- RIVADENEIRA ERAZO GIOVANNY FABRICIO, *Quae sursum sunt sapitae. El Proyecto "Formacion de la familia, base fundamental de toda sociedad"*
- RIZZO GIANCARLO, *La famiglia come luogo domestico della missione della Chiesa. L'esperienza della missio ad gentes di Amsterdam, lettura teologico-pastorale*
- SALATINO TIZIANA, *Priscilla e Aquila, collaboratori del ministero apostolico. Una testimonianza per i coniugi cristiani*
- STOCCO FEDERICA, *La castità nel fidanzamento. La via che conduce alla pienezza del dono di sé*
- TELIASHVILI TAMAR, *Amore in cammino. Un itinerario per i fidanzati alla luce del documento "Orientamenti pastorali sulla preparazione al matrimonio e alla famiglia" della Commissione Episcopale Italiana per la famiglia e la vita*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

- BONFADINI ANNA MARIA, *Pianificazione anticipata dei trattamenti in persone affette da sclerosi laterale amiotrofica: una proposta operativa per migliorare la consapevolezza del paziente*
- CAPPARELLA OLIVIERO, *Carta etica ed etica organizzativa in sanità: l'esperienza della Azienda Sanitaria Locale di Taranto*
- COSTANZO GIUSEPPINA, *L'ideologia del gender*
- DAL ZOTTO RICCARDO, *Il pensiero e l'opera di Anna Cappella. Patrimonio culturale e "anima" dell'insegnamento dei metodi naturali per un'autentica procreazione responsabile*
- LONGO VITTORIA, *Genomica in sanità pubblica: aspetti organizzativi e problematiche bioetiche*
- MADASI CLAUDIO GIOVANNI, *La sofferenza e il dolore: in ricerca di un senso. Educare i giovani al valore della sofferenza*
- MARZANO PAOLA FRANCESCA, *L'operatore sanitario dinanzi alla diagnosi prenatale: una sfida etico-deontologica*

NEGRI MARINA, *La narrativa come strumento per la conoscenza e per l'educazione in bioetica*

RESTERO CASTRO OLGA ISABEL, *El embrion: Un paciente susceptible de diagnóstico y tratamiento*

SCOTTI GIUSEPPINA, *Biopolitica e aborto. Per una cultura femminile della vita umana*

SERGI PIER NICOLA, *Scienza e scientismo. Uno studio dell'epistemologia di Thomas Kuhn e Michael Polanyi*

VINCI ROSANNA, *Morire con dignità e autonomia del soggetto*

ZIZZARI LUCA, *L'educatore Karol Wojtyła: un metodo educativo per l'insegnamento della bioetica ai giovani*

MASTER IN FERTILITÀ E SESSUALITÀ CONIUGALE

BOERCI MARIA EMILIA, *Una caro et imago dei secondo Karol Wojtyła. Amare l'origine della dimensione filiale, nuziale e feconda dell'amore, per incarnare l'immagine di Dio nel mondo*

FORNARO ROSANNA, *Consulenza integrata alla coppia infertile*

LEIDI LINDA, *Libertà e misericordia nel campo della procreazione. Dialogo con il libro "Mistica della carne" di Fabrice Hadjadj*

MASCOLO AGNESE, *Il frutto del grembo. L'accoglienza della vita nella famiglia Martin*

PALLADINI MARIA ELENA, *Linguaggio del corpo e linguaggio dell'amore nell'opera teatrale "La bottega dell'orefice"*

ROVELLI PELLONI LUCIA, *L'integrazione del desiderio nella consulenza sulla regolazione naturale della fertilità. I disturbi del desiderio*

RUSSO ELVIANGELA, *Il linguaggio dell'infinito: la gestualità nel matrimonio*

ZAMPARANO CINZIA, *Imparare a Generare. Riflessioni sulla paternità e maternità feconda alla luce del dramma di Karol Wojtyła "Raggi di paternità"*

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

OKALA PETER, *Conjugal Act as Ordered to Procreation: Answer to the effects of "Cultural Imperialism" in the African Church*

c) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

YOVANNI IBARRA URBINA, *Educación en el amor en la familia según el plan de Dios*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

AGULLÓ CANTOS MARÍA, *Familia y Alzheimer*AMAT GONZÁLEZ GEMA, *Evaluación del grado de autoestima en el alumnado de educación secundaria*BENEYTO BELDA BEATRIZ, *La medicina del Perdón*BLESA Blesa JOSÉ, *La experiencia como fuente de sentido en la protección del embrión humano*CALDERÓN VALDIVIEZO MIRYAN JAQUELINE, *El matrimonio: un proyecto maravilloso de Dios. Elementos para la reflexión*DENIS VALERO LORENA, *La belleza de la familia salvará al mundo*GALLEGO YANAYACO HILARIO (SD), *Mentira o doble moral en algunos personajes de la Biblia*GARCÍA MALLÉN CONCEPCIÓN, *Ideas para el análisis en relación al perdón*GUZMÁN BABATIVA LUIS HUMBERTO, *El carisma Vicentino como contribución para una pastoral familiar hoy*LÓPEZ HERNÁNDEZ LOURDES MARÍA, *Ritos de paso y educación en virtudes, en la infancia*MOYANO YUGOVIC M^a VINKA DE LOURDES, *Motivaciones y significados que le atribuyen los profesionales que trabajan en la Fundación Diagrama de la Comunidad de Valencia al proceso de adopción*PENALBA PLA ESTER, *La experiencia del pudor y la educación al amor*PÉREZ HERVAS MANUELA DEL PILAR, *Luis Amigó y la Familia*RAMÍREZ LLOPIS M^a DE LA O, *Educación sexual afectiva en la infancia. Valoración de la necesidad de respuesta por parte de los centros educativos valencianos*RODRIGO FERRÉ BODI, *La educación de los hijos: ¿Misión de los padres o tarea del Estado*

d) Sezione africana

LICENCE D'UNIVERSITÉ

DAHOUÏ BARNABÉ, *L'éthique du regard dans la vie conjugale: contribution pour l'harmonie dans le foyer*

KETHEÏS ENATHÈSE, *Le choix du conjoint dans la réussite du mariage*

QUENUM CHRISTIANE, *La polygynie et ses conséquences sur l'éducation des enfants dans la vallée de l'Ouémé: cas de la commune de Dangbo*

MASTER SCIENCE DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

KENGNE CÉCILE VALÉRIE, *Stabilité de la famille et développement social*

TCHASSEP SIMPLICE, *Utilité de la participation des laïcs à la pastorale familiale: cas du diocèse de Bafoussam*

LICENCE CANONIQUE

GOLO MBOUTIGUE CLET MAGLOIRE, *Place et rôle de la famille dans la problématique du développement durable à Bossangoa en Centrafrique*

NSENGIYUMVA PIERRE, *Eveil de la conscience chrétienne pour la réconciliation des Burundais*

ZANNOU HYACINTHE, *La nécessité du Sacrement du Mariage pour le couple chrétien*

e) Sezione indiana

LICENCIATE

AGI T. PAUL CSC, *The Addict: the Causes, Process and recovery of the Addictive Personality*

BALRAJ THOTA, *The Vocation of Parents- A Contextual Study in the Diocese of Chingelpet*

IRUDAYARAJ BENJAMINE, *Pastoral Care for Couples - An analysis on Biblical and Magisterial teachings*

VALIYAKANDATHIL JIJU ABRAHAM, *Role of Interpersonal Communication for the healthy family life*

MASTER DEGREE

ANIES PAREKADAN SJSM, *Impact of Mass Media on Family*

BINCY JOHN SIC, *The Spirituality and Character Formation of the Children and their Family*

BINDU ALEX SKD, *Today's Youth : The importance of Youth care in the Church*

CELIN GEORGE MSMI, *Meaning of "Culture of life" in the Antilife Context*

JANCY SEBASTIAN CMC, *The Dignity of Person and the Communion of Persons*

LINCY THOMAS CMC, *The Role of Family in Spreading the Culture of Life*

MERCY ABRAHAM SH, *Compassionate Love in the Context of Sacred Heart Spirituality*

SANGEETHA TIGGA SH, *Church's Mission in the Context of Globalization in India*

SHIJI PAPPACHAN D.C.P.B, *Dignity of the Human Body and the Catholic Perspective on Euthanasia*

SINDHU THOMAS MSMI, *Marital Intimacy and the Well-being of the Family Life*

SONIA AUGUSTINE A.A. S.C, *Friendship in Religious Life; as a call to Holiness*

f) Sezione Brasile

MESTRADO

ALVES ROSEVIL EDUARDO, *Individualização e autonomia no casamento contemporâneo: uma visão de literatura*

BARBUDA SANCHES GUIMARÃES FERREIRA ANA CONCEIÇÃO, *Família e cidadania ambiental: uma ponte para o desenvolvimento sustentável*

BARREIROS DE CARVALHO ANA, *O Papel do Pai na Sociedade Contemporânea: de País, Funcionários de uma empresa Estatal da Bahia*

BARRETO SANTOS SOUZA CINTHIA, *De casa para a rua e da rua para casa: implicações e interações família e trabalho*

BRANDÃO PORTELLA LORENA, *A mãe que não embala o berço: estudo de caso de duas gerações de mães abandonantes*

- CALDEIRA DE QUEIROZ VILAS BOAS PATRÍCIA, *Conjugalidade na família com adolescentes*
- CARREGOSA ROCHA SHEILA MARTA, *A dignidade da pessoa idosa e sua atividade*
- CAVALCANTI MOREIRA CRISTIANE, *Transformações do cotidiano familiar da mulher cuidadora de pacientes com acidente vascular encefálico na cidade de Salvador, Bahia*
- COUTO DIAS MARCELO, *A família nas políticas sociais: o caso do programa bolsa família*
- DA SILVA LEDA FÁTIMA, *Aguardando entregar a Dissertação*
- DE FARIA BARBOSA CLAUDIA, *Famílias-pressupostos para a política local: Sombra ou alicerce?*
- DE FREITAS GIMBA MARCELO, *(RE) construindo laços e projetos: mulheres usuárias de crack, relações familiares e vulnerabilidades*
- DOS SANTOS REIS JANETE, *Relação família -escola: a experiência de uma escola pública da periferia de Salvador - Ba*
- FAGUNDES VIANA ALANE, *O trabalho infantil doméstico nos lares de terceiros em condições de exploração excluídos dos direitos básicos de cidadania*
- FITERMAN HANNAH, *Reescrevendo o pai na sociedade contemporânea: urna representação social da paternidade em Salvador-Ba*
- GARCIA ROSAS MARIA LUCIA, *Interferência estatal nas relações familiares*
- GUIMARÃES PEREIRA MARLUZE, *Filhos e cidade: narrativas sobre a significação da cidade por pais que moram em condomínios fechados de alto padrão*
- GURJÃO BOAVISTA DA CUNHA JOSÉ ONOFRE, *Capital Social, família e redução da pobreza: um percurso na literatura*
- MOREIRA SANTOS SILVA CARMEDITE, *Relação escola e famílias homoafetivas: visão de discentes de licenciatura em pedagogia*
- NAVARRO FALCÃO DJALMA, *As relações intergeracionais nas famílias contemporâneas: a evolução do pensamento da escola de pais do Brasil*
- OLIVEIRA SANTANA LOPES ARIANNA, *Significado e desejo de maternidade entre mulheres portadoras do vírus da imunodeficiência humana - HIV*
- PACHECO DE OLIVEIRA SILVA MARIA ELISA, *Violação dos Direitos da Criança: um olhar bioecológico sobre a escola e família*
- PRAÇA DA SILVA ESTER NUNES, *Mulheres-esposas: dinâmicas conjugais e individualidades a partir da experiência de mulheres casadas com militar*

SANTOS CARNEIRO VALNEDA CASSIA, *Filiação e biotecnologia: questões novas na tutela jurídica da família*

SOUTO COSTA DÉBORA, *O abandono afetivo e o dano moral à luz do princípio da dignidade da pessoa humana*

TOURINHO CERQUEIRA DE ARAÚJO ANDREA, *As influências do tempo entre o abandono e a adoção*

VILANOVA MEIRELES DA SILVA SILVIA, *O cuidado da família e dos profissionais de enfermagem em relação ao sujeito com transtorno mental no processo de desospitalização*

g) Centro associato di Melbourne (Australia)

DOCTORAL

NING YUNG-HSIN (Bosco), *Ontological Status of the Human Zygote: The Magisterium's Implicit Standard for Affirming Not Only That the Human Zygote 'Must be Treated as a Person' But 'Is a Person' has Been Fulfilled*

MASTER

RAWLINS-ANDERSON KATHLEEN, *Children and Catechesis in the Catholic Church*

C. Attività scientifiche

a) Sede centrale

Si è tenuto nei giorni 20-21 settembre 2012 il Colloquio Internazionale “*Una caro: il linguaggio del corpo e l’unione coniugale*”, organizzato su indicazione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Sono intervenuti all’evento, in qualità di relatori: i Proff. CARLOS GRANADOS (Facoltà di Teologia San Damaso, Madrid), JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); DAVID CRAWFORD (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Washington D.C.); NICOLE JEAMMET (Centre Sèvres, Paris); ANNE-MARIE PELLETIER (Collège des Bernardins, Paris); MANUEL AROZTEGI (Facoltà di Teologia San Damaso, Madrid); GIUSEPPE

MAZZOCATO (Facoltà di Teologia del Triveneto, Padova); GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); ALAIN MATTHEEUWS (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles); MAURIZIO CHIODI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano) OANA GOTIA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); ANDREA BOZZOLO (Istituto Internazionale don Bosco, Torino); GASPAR HERNÁNDEZ PELUDO (Pontificia Università di Salamanca); ANDREA D'AURIA (Pontificia Università Urbaniana); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II).

In occasione della recente visita del Preside alla Sezione Messicana dell'Istituto, in data 25 settembre 2013 Mons. LIVIO MELINA ha ricevuto dall'Universidad Anàhuac il Dottorato *honoris causa*.

In data 12 ottobre 2012 ha avuto luogo la presentazione del libro *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, a cura di LIVIO MELINA e SERGIO BELARDINELLI, pubblicato in coedizione da Cantagalli e Libreria Editrice Vaticana. Hanno presentato il libro S.E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS (Archivista e Bibliotecario di Santa Romana Chiesa), la prof.ssa LUCETTA SCARAFFIA (Università La Sapienza, Roma) e il prof. FRANCESCO D'AGOSTINO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II). Erano presenti i curatori del volume.

Il 6 novembre 2012 ha avuto luogo l'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2012/2013. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere S. Em.za Card. AGOSTINO VALLINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside Mons. LIVIO MELINA ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico, richiamando alla missione propria dell'Istituto e al suo compito così peculiare tra le tante e diverse realtà accademiche. Momento centrale della cerimonia la Prolusione, affidata al Prof. STEFANO ZAMAGNI, ordinario di Economia politica dell'Università di Bologna, sul tema "Famiglia, crisi e sviluppo". La cerimonia si è conclusa con le premiazioni dei migliori studenti della Licenza e del Master per l'A.A. 2011/2012.

In data 28 novembre 2012 è stato conferito il Dottorato *Honoris Causa* a S.E. Mons. LUIS F. LADARIA, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, e a S.E. la Sig.ra HANNA SUCHOCKA, Ambasciatore di Polonia presso la Santa Sede. S.E. Mons. Ladaria si è distinto

per il suo fecondo pensiero che ha permesso di approfondire la riflessione sul piano divino sul matrimonio e la famiglia, offrendo una visione della Trinità che prende come chiave la *communio personarum*, elaborando una prospettiva relazionale della persona alla luce dell'Incarnazione, e illustrando le basi patristiche per una teologia del corpo. La sua *Lectio doctoralis* ha affrontato il tema “*Caro salutis est cardo*” ed è stata preceduta dalla *Laudatio academica*, a carico del Prof. JOSÉ GRANADOS. Per quanto riguarda invece S.E. la Sig.ra Hanna Suchocka, ella si è distinta per la sua attività politica e diplomatica a favore della difesa della vita, della dignità della persona, e della libertà religiosa. Il titolo della sua *Lectio doctoralis* è stato “*Il futuro dell'Europa. Speranze e preoccupazioni dei cristiani*”. Il Prof. STANISLAW GRYGIEL è intervenuto con la *Laudatio academica*.

All'inizio del mese di febbraio 2013 si è tenuto un corso *Visiting professors* sul tema “Famiglia e Nuova Evangelizzazione” (11-13 febbraio) e un convegno dal titolo “Famiglia, luce di Dio in una società senza Dio” (14-15 febbraio). Tale corso, coordinato dal Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, è stato tenuto dai Proff. S.E. Mons. CLAUDIO GIULIODORI (Vescovo di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia), OLIVIER BONNEWIJN (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles) e GIOVANNA ROSSI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano). Al Convegno, oltre ai docenti *visiting*, sono intervenuti: Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), S.E. Mons JOSEF CLEMENS (Pontificio Consiglio per i Laici), Prof. STANISLAW GRYGIEL (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Don PAOLO GENTILI (Ufficio Nazionale della CEI per la Pastorale della Famiglia), S.E. Mons. SAVIO HON TAI-FAI (Propaganda Fide), Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), coniugi LUIGI e MARIA MICHELON (Cammino Neocatecumenale), Mons. JEAN-MARIE MUPENDAWATU (Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari), Prof.ssa DONNA ORSUTO (Pontificia Università Gregoriana, Roma), Dott. EMANUELE SCOTTI (Associazione Famiglie Separate Cristiane), S.E. Mons. MARIO TOSO (Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*), Prof. NICHOLAS HEALY (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Washington D.C.), Prof. PHILIPPE BORDEYNE (Institut Catholique, Parigi), coniugi SALVATORE e LUCIANA MARTINEZ, (Associazione Rinnovamento nello Spirito), Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II).

Il 27 febbraio 2013 si è tenuta la presentazione dei libri *Sposi e santi. Profili di santità coniugale* (a cura di STANISŁAW e LUDMIŁA GRYGIEL) e *Famiglia e nuova evangelizzazione. La chiave dell'annuncio* (a cura di LIVIO MELINA e JOSÉ GRANADOS), entrambi editi da Cantagalli. Alla presentazione sono intervenuti: S.Em.za il Card. CAMILLO RUINI (Vicario emerito di Sua Santità per la Diocesi di Roma), i coniugi LUDMIŁA e STANISŁAW GRYGIEL (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II) e i coniugi ANA CRISTINA e ALBERTO MERINI (già responsabili della Pastorale familiare dell'Arcidiocesi di Perugia-Città della Pieve).

Da febbraio a maggio 2013 si sono svolte le cinque sedute del Seminario interno dei docenti dedicato al tema "La famiglia al cuore del Vaticano II". Sono intervenuti come relatori i Proff. STEPHAN KAMPOWSKI, JOSÉ GRANADOS, ALEXANDRA DIRIART, LIVIO MELINA e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

Il 17 maggio 2013 il Prof. MARIO BINASCO, ha tenuto la *Lectio Inauguralis* come docente stabile straordinario titolare della cattedra di Psicologia e Psicopatologia della vita matrimoniale e familiare. La *lectio* è stata dedicata al tema "Delirio della scienza, esistenza dell'uomo. La psicoanalisi che ne dice?"

Il 23 maggio 2013 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA ha tenuto la *Lectio Inauguralis* come docente ordinario titolare della cattedra di Teologia pastorale del matrimonio e della famiglia. Il tema della *lectio* è stato "La carità pastorale, il cuore della Chiesa".

In data 18 giugno 2013 si è svolto il Seminario conclusivo del Progetto INFFRA – *INtergenerazionalità, Famiglia e FRAgilità*, organizzato dal Forum per le Associazioni Familiari in collaborazione con l'Istituto. Sono intervenuti: Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); Prof.ssa ELENA MARTA (Università Cattolica dal Sacro Cuore, Milano), Prof. CRISTIANO GORI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) e Dott. FRANCESCO BELLETTI (Forum delle Associazioni Familiari).

Nei giorni 27-28 giugno 2013, la Sede Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha ospitato i lavori del Consiglio Internazionale d'Istituto, che ha visto la partecipazione dei Vice-Presidi e Decani di tutte le Sezioni extraurbane e Centri associati, insieme ad alcuni docenti, convenuti per le sessioni di studio della mattina. Il Consiglio è stato

dedicato all'antropologia della generatività. Hanno presentato le proprie relazioni i docenti: FRANCESCO BOTTURI (Università Cattolica dal Sacro Cuore, Milano), ANTONIO LÓPEZ (Sezione di Washington, D.C.), MARIO BINASCO (Sede Centrale), JOSÉ GRANADOS (Sede Centrale), BENEDETTA ROSSI (Sede Centrale), ANTONY CHUNDELIKKAT (Sezione Indiana), FRANCESCO D'AGOSTINO (Sede Centrale) e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Sede Centrale).

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale

Il 16-17 novembre 2012 l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha organizzato, in collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale, il XIII Colloquio di Teologia Morale, dal titolo "Persona e natura nell'agire morale". Hanno partecipato in qualità di relatori: i Proff. WŁADYSŁAW ZUZIAK (Pontificia Università Giovanni Paolo II, Cracovia); PAUL GILBERT (Pontificia Università Gregoriana, Roma); FURIO PESCI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); MARTIN RHONHEIMER (Pontificia Università della Santa Croce, Roma); ANGELA ALES BELLO (Pontificia Università Lateranense, Roma) JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); MARIO BINASCO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); FRANCESCO BOTTURI (Università Cattolica del Sacro cuore, Milano); STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II).

Il Seminario libero dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha affrontato, nel secondo semestre dell'Anno Accademico, il tema "La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà. Il profilo di un'etica della fede". Un appuntamento particolare ha rappresentato la Giornata di Studio in preparazione al XIV Colloquio di Teologia Morale, che ha avuto luogo il 6 aprile 2013 presso il Santuario di Schönstatt, ove sono intervenuti i Proff. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, JOSÉ GRANADOS, JUAN DE DIOS LARRÙ, LUIGI ZUCARO, LIVIO MELINA e DANIEL GRANADA.

Il 13 maggio 2013 il Preside, Mons. Livio Melina, fino ad allora Direttore dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha nominato nuovo Direttore il Prof. Juan José PEREZ-SOBA.

Cattedra Wojtyła

A novembre 2012 è stato pubblicato il volume 9 della collana *Sentieri della verità*, curato da S. GRYGIEL e P. KWIATKOWSKI, *Sull'onda dello stupore. Quattro voci sull'uomo in Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2012. Il libro raccoglie le riflessioni di autorevoli collaboratori della Cattedra Karol Wojtyła: MARIA ZBORALSKA, KATARZYNA DYBEL, HANNA SUCHOCKA e GEORGE WEIGEL.

Dal 3 al 5 dicembre 2012 la Cattedra Karol Wojtyła ha organizzato un Seminario di studio sul tema “La filosofia del dialogo e il personalismo di Karol Wojtyła”, guidato da S.E. Mons. MAREK JEDRASZEWSKI, Arcivescovo metropolitano di Łódz (Polonia) e Ordinario di Antropologia filosofica presso la Facoltà di Teologia dell'Università Adam Mickiewicz a Poznań. Il Seminario si è concluso con una conferenza pubblica, tenutasi il 5 dicembre presso l'Auditorium dell'Istituto.

Premiazioni

Il Premio *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell'Anno Accademico precedente, è stato attribuito in data 12 novembre 2012 al Rev.do Don JOEL MATTHEW WALLACE, che ha sostenuto la tesi dal titolo “*Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. Charity, the source of Christ's Action according to Thomas Aquinas*”, sotto la direzione del Prof. José Noriega, con la votazione di 90/90 *Summa cum Laude*.

In occasione dell'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2012/2013, sono stati conferiti i premi ai migliori studenti del Ciclo di Licenza e del Master.

La studentessa GIUSEPPINA SCOTTI, del Master in Bioetica, ha ricevuto il Premio *Elisa Santolini 2013 - Area teologico-fondativa -*, per la tesi “*Biopolitica e aborto, per una cultura femminile della vita umana*”, scritta sotto la direzione della Prof.ssa Gabriella Gambino.

Pubblicazioni

J. GRANADOS (a cura di), *Bibbia e famiglia: una dimora per la Parola. Alla luce dell'esortazione post-sinodale Verbum Domini (Amore umano – 16)*, Cantagalli, Siena 2013.

- J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita* (Amore umano – Strumenti 11), Cantagalli, Siena 2013.
- M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi* (Studi sulla persona e la famiglia), Cantagalli, Siena 2013.
- L. MELINA – J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo* (VS 48) (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2012.
- S. KAMPOWSKI- G. GALLAZZI (a cura di), *Affari, siete di famiglia? Famiglia e sviluppo sostenibile* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2013.
- S. KAMPOWSKI, *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento* (Studi sulla persona e la famiglia), Cantagalli, Siena 2013.
- J. WALLACE, *Inspiravit ei voluntatem patiens pro nobis, infundendo ei caritatem: Charity, the source of Christ's Action according to Thomas Aquinas* (Studi sulla persona e la famiglia – Tesi), Cantagalli, Siena 2013.
- J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2013.
- S. GRYGIEL, *Dialogando con Giovanni Paolo II* (Sentieri della verità – 11), Cantagalli, Siena 2013.

b) Sezione americana

L'anno si è aperto il 12 settembre 2012 con la S. Messa nella Cripta della Basilica del Santuario Nazionale, che è stata presieduta da S.E. Mons. KEVIN ROADES, Vescovo di Fort Wayne-South Bend.

Il 22 ottobre 2012 si è tenuta la cerimonia per l'assegnazione del titolo di Professore Emerito al Prof. KENNETH L. SCHMITZ, a seguito del suo ritiro dall'insegnamento.

Dal 14 al 18 gennaio 2013 il Vice Preside della Sede Centrale, il Prof. JOSÉ GRANADOS, ha tenuto il corso sul tema *Time, History, and Human Bodiliness*, ed il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, sempre dalla Sede Centrale, ha tenuto il corso su *Biotechnology and Human Destiny*.

Nei giorni 21-23 febbraio 2013 la Sezione ha ospitato il Simposio su *Dignitatis Humanae and Rediscovery of Religious Freedom*, la cui relazione principale è stata tenuta dal Cardinale Arcivescovo di Milano, Sua Eminenza Cardinale ANGELO SCOLA.

Dal 18 al 21 marzo 2013 il Docente della Sede Centrale, il Prof. STANISŁAW GRYGIEL, ha tenuto un corso nell'ambito delle *McGivney Lectures sul tema Discovering the Human Person with Blessed John Paul II*.

Il 22 aprile 2013, in collaborazione con le Edizioni Paoline *Books and Media*, la Sezione ha ospitato la presentazione di una nuova traduzione di *Amore e Responsabilità* di GIOVANNI PAOLO II, che è stato nuovamente tradotto da uno studente del Ph.D. GRZEGORZ IGNATIK.

Il 14 maggio 2013 si è tenuta la consegna dei diplomi e in quella occasione è stata celebrata la Santa Messa ed è stato consegnato alla studentessa KELLEY M. MCNUTT il *Premio Susan M. Shaughnessy*.

Numerose sono state le iniziative promosse dal *Center for Studies and Pastoral Research*, fondato per portare l'antropologia teologica nel dibattito sulle più attuali questioni culturali attinenti la vita umana, e per sviluppare iniziative pastorali rispetto a questi temi.

Nell'ambito del progetto *Recovering Origins: Adult Children of Divorce* il 5 novembre 2012 il Centro ha proiettato il film *Anonymous Father's Day* con la presenza della produttrice e regista.

Nella primavera 2013 il Centro ha organizzato l'annuale corso *Health and the Nature of Medicine*, che ha visto la partecipazione di docenti dell'Istituto e di dottori della prestigiosa *Mayo Clinic*.

I giorni 12-13 aprile 2013 il Centro ha ospitato un Simposio su *Catholicism and the Future of Medicine*.

La rivista quadrimestrale online del Centro, intitolata *Humanum: Issues in Family, Culture and Science*, ha completato il suo primo ciclo annuale incentrato sul tema *Recovering Origins*.

Per quanto riguarda poi le pubblicazioni della Sezione si ricordano i seguenti titoli: J. ATKINSON, *Theological and Biblical Foundations of the Family: The Domestic Church*, Catholic University of America Press; M. HANBY, *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology*, Blackwell-Wiley Publishers; A. LÓPEZ, *Gift and the Unity of Being*, Wipf & Stock Publishers; D. C. SCHINDLER, *The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling*,

and Hegel between the Ancients and the Moderns, Wipf & Stock Publishers; D. C. SCHINDLER, *The Catholicity of Reason*, Eerdmans Publishing Co.

Sempre in ambito editoriale, la Sezione ha recentemente concluso un accordo tra i *Knights of Columbus* e la Libreria Editrice Vaticana per un'edizione in lingua inglese dell'*Opera Omnia* di Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II.

c) Sezione messicana

È stato sottoscritto un accordo di collaborazione con l'Associazione VIS-Foundation, per inaugurare un ciclo di pubblicazioni dei testi fondamentali dell'Istituto, con l'obiettivo di incrementare il livello accademico della Sezione, mettendo a disposizione di docenti e studenti le basi dell'insegnamento dell'Istituto. La prima pubblicazione è stata *Identidad, misión y proyecto* e la seconda *Por una cultura de la familia*, di LIVIO MELINA, alle quali seguiranno altri titoli.

In questo anno accademico è iniziato l'insegnamento presso la Sezione del Prof. DANIEL MEDINA PECH, Dottore in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia, che è divenuto docente di Teologia del Corpo presso la Sezione.

La Sezione ha iniziato il processo di certificazione civile dei programmi accademici, in particolare della *Licenciatura*.

Durante questo ciclo è stato realizzato un rinnovamento e attualizzazione dei programmi di studio di *Maestría en ciencias de la familia para la consultoría*, della *Maestría en pastoral familiar* e della *Licenciatura en ciencias de la familia*.

d) Sezione spagnola

Il 29 ottobre 2012 si è celebrata la Giornata Lateranense, presieduta dal Vice-Gran Cancelliere della Sezione, S.E. Mons. CARLOS OSORO. Dopo la celebrazione eucaristica, il Prof. CARLOS GRANADOS GARCÍA ha tenuto la lezione inaugurale sul tema *El camino del hombre en la mujer: un enigma sapiencial*.

Il 20 maggio 2013 il Vice-Gran Cancelliere S.E. Mons. CARLOS OSORO ha celebrato la Santa Messa per la festività della Madonna di

Fatima; la S. Messa è stata concelebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ.

Si è tenuto a Valencia il Seminario dei professori sul tema *Familia y Nueva Evangelización* sotto la direzione del Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

A Madrid si sono svolti due incontri di docenti sul libro di P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.

Nell'ambito dei *visiting professors*, il Prof. JORGE GARCÍA MONTAGUD, ha tenuto a Valencia nei giorni 4-5 febbraio 2013 il corso dal titolo *El proceso de nulidad matrimonial. Aspectos prácticos*. La Prof.ssa OANA GOTIA della Sede Centrale, il 10-11 giugno 2013, ha offerto il corso *Castità e carità coniugale*. Il 17-18 giugno 2013 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA ha tenuto il corso *Persona y naturaleza en la acción humana*.

In merito alle pubblicazioni, si ricordano: R. ACOSTA PESO, *Aprender a amar ¡y un poco de cine!*, Colección: Familia y Nueva Evangelización, n° 2. Edicep, Valencia 2012; P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013; L. MELINA – S. BELARDINELLI (ed.), *Amar en la diferencia*, BAC, Madrid 2013.

Da ricordare infine che il 13 aprile 2013, presso l'Università San Pablo CEU di Madrid, il Vice-Preside della Sezione, S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ, ha ricevuto il premio Cardenal Von Galen, concesso dalla organizzazione *Human Life International*.

e) Sezione brasiliana

Nell'ambito del programma di *visiting professors*, la Sezione ha ospitato per tre mesi il Prof. JAROSŁAW MERECKI della Sede Centrale, il quale ha tenuto un corso di 30 ore dal titolo *La persona nella riflessione umanista e cristiana*. Lo stesso professore ha poi offerto un corso breve a São Paulo rivolto a sacerdoti e coppie impegnate nella pastorale familiare. Si è impegnato poi in un corso per i responsabili laici dei movimenti familiari e di pastorale familiare di Bahia sulle *Catechesi del mercoledì* e la *Teologia del corpo* di Giovanni Paolo II. Il prof. Merecki ha poi svolto, presso l'Università Cattolica, un seminario sul pensiero di Giovanni Paolo II e la psicologia freudiana, e un seminario su questioni di metodologia scientifica per gli studenti del Master.

In occasione del V pellegrinaggio della Famiglia al Santuario Nazionale di Aparecida, la Sezione ha collaborato alla preparazione di un simposio che il 25 maggio 2013 è stato trasmesso integralmente dall'emittente cattolica *Canção Nova*. E' poi in fase di pianificazione l'iniziativa di un corso itinerante, che coinvolgerà alcuni ex-studenti brasiliani dell'Istituto e che sarà offerto a diocesi, università, collegi e movimenti familiari. Si sta inoltre lavorando alla diffusione delle Scuole di Famiglia in tutto il Brasile, dopo l'esperienza positiva di Salvador e di altre tre diocesi.

Riguardo alle pubblicazioni, si ricorda l'uscita in lingua portoghese del libretto *Imparare ad amare. 30 domande per non sbagliare l'avventura più importante della vita*, che è stato diffuso in occasione della Giornata Mondiale della Gioventù.

f) Sezione per l'Africa francofona

Il 10 novembre 2012 si è tenuta una *journée pédagogique* rivolta ai docenti e al personale amministrativo. Si è tenuto poi un ciclo di conferenze mensili incentrate sui temi di attualità ecclesiale in relazione all'Anno della Fede e alla nuova evangelizzazione; i relatori delle conferenze sono stati i proff. PHILIPPE KINKPON, MARIE-PHILOMÈNE DIOUF e THÉOPHILE AKOHA. Gli atti delle conferenze sono in pubblicazione per l'editrice la *Croix du Bénin*.

Un evento da segnalare per la Sezione è l'inserimento di un nuovo docente, la Prof.ssa Sr. PERPÉTUE-EULALIE TIGRY, della quale è stato recentemente pubblicato il volume *La foi d'un philosophe: Saint Augustin*, Editions Aurelius, Cotonou 2013.

Si ricorda infine il Colloquio Internazionale di Bioetica, organizzato dalla Sezione in collaborazione con l'*Institut Privé Léon Harmel* di Parigi e il *Comité National d'éthique du Bénin*.

g) Sezione Indiana

L'inaugurazione dell'Anno accademico si è svolta il 3 settembre 2012 con la solenne Celebrazione Eucaristica presieduta dal Rev. JOSEPH NADUVILEZHAM, Direttore di CANA.

Il Simposio annuale si è svolto i giorni 25-26 gennaio 2013 sul tema *Faith; emerging Challenges and Family* e ha visto la partecipazione dell'Arcivescovo S.E. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM, Vice Gran Cancelliere della Sezione Indiana e del Prof. JAROSŁAW MERECKI, *visiting professor* dalla Sede Centrale di Roma

Dal 28 gennaio al 2 febbraio 2013 il Prof. MERECKI ha inoltre tenuto il corso intensivo sul tema *Karol Wojtyła's Philosophy of the Person*.

Riguardo alle pubblicazioni, sono stati pubblicati due volumi: *The Marital Covenant* del prof. ANTONY CHUNDELIKKATT, Vice-Presidente della Sezione e *On Love* del prof. JACOB KOIPPALLY.

h) Centro Associato di Melbourne (Australia)

Il Direttore del Centro, S.E. Mons. PETER ELLIOTT, in occasione dell'incontro di novembre della Conferenza Episcopale Australiana a Sydney, ha presentato la missione ed il ruolo dell'Istituto. Il 16 maggio 2013 ha inoltre tenuto una relazione al Congresso delle Famiglie a Sydney sul tema *Community of Life and Love: a Holistic Vision of the Family*.

Il Prof. NICHOLAS TONTI-FILIPPINI ha organizzato a gennaio 2013 un Colloquio Nazionale dei Bioeticisti Cattolici, con la sponsorizzazione anche dei Cavalieri di Malta oltre che del Centro Associato. Il tema del Colloquio è stato *Mental Health and Drug Use*.

Il Prof. CONOR SWEENEY, che dopo aver conseguito il Dottorato in Sacra Teologia del Matrimonio e della Famiglia presso la Sede Centrale ora è docente a tempo pieno del Centro Associato, ha ricevuto il *Pell Prize* dalla diocesi di Sydney.

Per l'annuale appuntamento con le *Harman Lectures*, quest'anno il Card. MARC OUELLET ha tenuto una conferenza sul tema *Co-operators of the Truth of the Human Person: the Significance of the Institute for the New Evangelization*.

i) Centro Associato di Beirut (Libano)

Presso il Centro Associato si è tenuto un colloquio sul *gender*, al quale hanno partecipato diversi relatori dalla Francia e dall'Italia, tra i quali anche Mons. TONY ANATRELLA.

Ha preso l'avvio un nuovo programma sulla "mediazione familiare", che sta avendo notevole successo e che conta già 40 iscritti.

Tra le nuove pubblicazioni si ricorda il volume sui *Matrimoni misti*, con interventi del Cardinal ENNIO ANTONELLI, già Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, di S.E. Mons. JEAN LAFFITTE, Segretario dello stesso Pontificio Consiglio e del Prof. FRANCESCO PILLONI della Sede Centrale, nonché di altri studiosi di area arabo-islamica.

l) Centro Associato di Daejeon (Corea)

Lo scorso 26 ottobre 2012 è stata firmata una convenzione di cooperazione, grazie alla quale il Centro Diocesano Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia della Diocesi di Daejeon è divenuto Centro Associato al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. Tale convenzione è stata sottoscritta dal Preside, Mons. LIVIO MELINA, e dal Vescovo di Daejeon, S.E.R. Mons. LAZZARO YOU HEUNG-SIK.

Il Centro ha iniziato l'attività accademica presso l'Università Cattolica di Daejeon lo scorso marzo 2013 inaugurando un corso biennale

m) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

Il giorno 11 giugno 2013 il Vescovo di Bacolod, S.E. Mons. VICENTE NAVARRA e il Preside dell'Istituto Mons. LIVIO MELINA, hanno firmato l'accordo di cooperazione in base al quale il *Blessed John Paul II National Institute for Studies on Marriage and Family* è divenuto Centro Associato al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, al servizio di tutte le Filippine. Sono infatti risultate idonee le circostanze per poter procedere all'istituzione di un Centro Associato: staff sufficiente, edifici consoni alle esigenze didattiche e di ricerca, appoggio e sostegno dalla Conferenza Episcopale, apertura a tutte le Filippine.

Il nuovo Centro Associato rilascia i titoli di Master (M.Ed.) in Matrimonio e Famiglia e di Diploma in Pastorale Familiare. Vi è poi un programma accademico estivo, indirizzato ad educatori, e persone coinvolte nella pastorale della famiglia e della vita n

INDICE ANNATA

INDICE ANNATA 2013

Antropologia della generatività

J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	11
-------------------------------	----

Articoli

F. BOTTURI, <i>Essere generativi</i>	17
A. LÓPEZ, <i>Fruitfulness and the Promise of Finitude in a Technological Culture</i>	29
M. BINASCO, <i>Generatività: identità e relazioni</i>	61
J. GRANADOS, <i>La generatività: chiave per una sintesi teologica</i>	99
B. ROSSI, <i>Generazione umana e irruzione del divino. Elementi biblici per un'antropologia della generatività</i>	123
A. CHUNDELIKKAT, <i>The Flesh, Place of Generation</i>	143

* * *

G. L. MÜLLER, <i>Matrimonio e famiglia. Natura e grazia</i>	193
L. MELINA, <i>Changer, pour aller où? De l'autonomie à une éthique de communion</i>	211
L. SÁNCHEZ NAVARRO, <i>Marriage Revisited: Reading Matt 19:3-9 Contextually</i>	223
C. ÁLVAREZ ALONSO, <i>Matrimonio y Eucaristía, sacramentos nupciales. Notas sobre una analogía sacramental articulada en torno al lenguaje del cuerpo</i>	249
J. LARRÚ, <i>La fidelidad y la verdad del amor</i>	273
I. SERRADA SOTIL, <i>La narrativa en la educación al amor: consideraciones sobre el tiempo del noviazgo</i>	293

S. SALUCCI, <i>Il Sacramento della Nuova Alleanza.</i> <i>Il pensiero maturo di San Tommaso d'Aquino sul Matrimonio</i>	323
--	-----

Cronaca teologica

J.J. PÉREZ-SOBA – P. GAŁUSZKA, <i>Persona e natura nell'agire morale.</i> <i>Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi</i> <i>(XIII Colloquio di Teologia Morale, 16-17 novembre 2012)</i>	161
---	-----

Vita dell'Istituto	345
---------------------------	-----

Indice Annata 2013	375
---------------------------	-----

Novità Editoriali:

- J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Cantagalli, Siena 2013.
- J. WALLACE, *Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem*”: *Charity, the source of Christ's Action according to Thomas Aquinas*, Cantagalli, Siena 2013.
- S. KAMPOWSKI, *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Cantagalli, Siena 2013.
- S. KAMPOWSKI – G. GALLAZZI (a cura di), *Affari, siete di famiglia? Famiglia e sviluppo sostenibile*, Cantagalli Siena 2013.
- L. MELINA – J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Cantagalli, Siena 2012.
- S. GRYGIEL, *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2013.
- M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della*, Cantagalli, Siena 2013.
- J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013.
- J. GRANADOS (a cura di), *Bibbia e famiglia: una dimora per la Parola. Alla luce dell'esortazione post-sinodale Verbum Domini*, Cantagalli, Siena 2013.

Pubblicazioni 2012:

- P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2012.
- J. J. PEREZ- SOBA, *Amore: Introduzione ad un mistero*, Cantagalli, Siena 2012.
- L. GRYGIEL – S. GRYGIEL, *Sposi e santi. Dieci profili di santità coniugale*, Cantagalli, Siena 2012.
- L. MELINA – J. GRANADOS (a cura di), *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell'annuncio*, Cantagalli, Siena 2012.
- J. GRANADOS, *I segni nella carne. Il matrimonio nell'economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2011.

- G. SALMERI, *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia*, Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI, *Contingenza creaturale e gratitudine*, Cantagalli, Siena 2012.
- L. GRANADOS, *La synergia en san Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Cantagalli, Siena 2012.
- F. PILLONI (a cura di), *La comunione nuziale. Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIC (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI (a cura di), *Neuroscienze, amore e libertà*, Cantagalli, Siena 2012.
- G. MARENGO – F. PESCE (a cura di), *Creazione dell'uomo, generazione della vita. In dialogo con M. Henry*, Cantagalli, Siena 2012.
- G. ZUANAZZI, *Nel bene e nel male. Psicologia e morale a confronto*, Cantagalli, Siena 2012.
- S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Sull'onda dello stupore. Quattro voci sull'uomo in Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2012.
- L. MELINA – S. BELARDINELLI (a cura di), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, Cantagalli, Siena 2012.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com