

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2014 | XXX | 1



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); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (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 paiement 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”.

<i>Quote:</i>	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
	Un fascicolo	24,00 €	(Estero	41,00 €)
	Annata arretrata	60,00 €	(Estero	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 978-88-6879-094-3

SOMMARIO

Quale speranza al fallimento dell'amore? Rifarsi la vita nella fedeltà

J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	7
Articoli	
J. GRANADOS, <i>El entrecruzarse de relatos: vínculo conyugal, carácter sacramental y disciplina eucarística</i>	17
A. STAGLIANÒ, <i>“All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico”. La bellezza difficile del cristianesimo nel tempo della società liquida</i>	43
J.C. ATKINSON, <i>Jesus, Divorce and the Kingdom of Heaven</i>	63
C. GRANADOS, <i>La verdadera intriga del “rehacerse la vida”. ¿Por qué la dureza de corazón?</i>	95
M. AROZTEGI, <i>La renovación cristiana del matrimonio y la familia: la interpretación de los Padres de la Iglesia</i>	111
I. SERRADA SOTIL, <i>Reconocer el drama: narrar la vida</i>	163
S. KAMPOWSKI, <i>A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?</i>	187
P. DONATI, <i>Which Engagement? The Couple’s Life as a Matter of Relational Reflexivity</i>	217
E. SCABINI – V. CIGOLI, <i>Dare parola ai figli, una prospettiva generazionale</i>	251

J.J. PÉREZ-SOBA, <i>Aceite sobre las heridas: acompañar en el fracaso del amor</i>	271
J. LAFFITTE, <i>Le pardon qui sauve</i>	305
L. MELINA, <i>Singolarità del caso e universalità della legge</i>	321
J. DE DIOS LARRÚ, <i>La conciencia moral y los divorciados vueltos a casar: entre la autonomía moral y la comunión eclesial</i>	339
N. J. HEALY, JR., <i>The Merciful Gift of Indissolubility and the Question of Pastoral Care for Civilly Divorced and Remarried Catholics</i>	361

Cronaca Teologica

J.J. PÉREZ-SOBA – P. GAŁUSZKA, <i>La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5) (XIV Colloquio di Teologia Morale, 15-16 novembre 2013)</i>	389
---	-----

QUALE SPERANZA
AL FALLIMENTO DELL'AMORE?
RIFARSI LA VITA NELLA FEDELITÀ

Editoriale

JOSÉ NORIEGA*

Ausencia de preguntas. Así podríamos definir el panorama teológico en torno a la comunión de los divorciados en nueva unión. La presión por encontrar soluciones pastorales se impone ahogando la capacidad de preguntarse. Ciertamente, hay preguntas sobre la viabilidad técnica de tal o cual solución, pero no preguntas sobre lo que está realmente en juego.

Lo mismo ocurrió en tiempos de Cristo. Iban a él con una pregunta técnica. La sorpresa de sus interlocutores fue mayúscula al escuchar la respuesta del Señor, porque afrontó el problema en toda su dramática humana: una nueva unión equivale a vivir en adulterio, porque niega la acción de Dios, porque niega el proyecto del principio.

¿Qué está en juego? Precisamente, el papel de la sexualidad en la economía de la salvación, y si por ella pasa o no el camino de Dios.

La reflexión teológica elegida en el Concilio Vaticano II ha querido poner en evidencia la dimensión personal del amor y del matrimonio. Pero se ha encontrado inmediatamente después arenada en una reflexión cerrada e individualista de la conciencia. Por esta razón, en los años 70 del siglo pasado surgió una potente confrontación de teorías acerca del divorcio, la nueva unión de los divorciados y la comunión de los divorciados en nueva unión. El intento de San Juan Pablo II fue, precisamente, poner en evidencia la cuestión de fondo. Su reflexión sobre la teología del cuerpo ha mostrado el papel de la sexualidad y del amor

* Direttore Editoriale.

humano en el plan divino. Cuerpo, sexo y amor se insertan así en un movimiento hacia la comunión, uniéndose en un auténtico camino de plenitud humana y divina.

A casi diez años de su muerte y a cincuenta años del Vaticano II, el problema vuelve a presentarse con nueva virulencia. *Anthropotes* ha querido dedicar un número monográfico al tema, no para repetir argumentos ya dados, sino para evidenciar las cuestiones de fondo, para hacer resaltar las preguntas decisivas. Y ello lo ha hecho eligiendo una perspectiva ausente en el debate: la perspectiva de la identidad narrativa.

El motivo de esta elección se debe a que no se podrá aclarar el papel que juega la sexualidad en la economía de la salvación si no se aclara cuál es el papel de la sexualidad en la vida humana, esto es, en la plenitud humana de la vida, en lo que la hace grande y bella, noble y digna de ser vivida: decir sexo quiere decir relación, fecundidad, vínculos que nos ligan a los demás; decir sexo quiere decir que el yo es más que individuo, porque el sexo nos habla de relación y pertenencia. Y no se podrá aclarar este papel si no se aclara que la plenitud humana de la vida está en construcción. Nuestras acciones construyen o destruyen nuestra plenitud: no son indiferentes, en ellas se juega el destino. Construir una vida supone construirla con una identidad, la de sus protagonistas. Y esta identidad es narrativa: se va haciendo, a base del actuar recíproco de sus protagonistas. Y por ello, puede relatarse, contarse, identificarse: no a fragmentos, ni a historias desconexas, segmentos separados unos de otros y unidos por simple contigüidad, sino en una unidad narrativa, determinada por la trama de las promesas que recibimos y que nos abren a algo más grande, la comunión del “nosotros”, y en ella, la comunión con Dios.

En este marco es donde adquiere relevancia el fracaso del amor, pues comporta el fracaso de una esperanza que da sentido pleno a la vida, que amenaza la unidad narrativa y requiere una respuesta adecuada. Y adquiere también relevancia el intento de una nueva unión, con la dificultad esencial que conlleva la nueva promesa al no poder armonizarse con la anterior promesa, y la amenaza de fragmentar la unidad narrativa. Y adquiere relevancia también el deseo de comulgar, ya que se encuentra desprovisto de concordia con el Señor, y la amenaza de perder el criterio de verificación.

El enfoque narrativo pone en evidencia lo que el sujeto está construyendo en su vida, la trama que anuda sus diversos relatos. Se hacía necesario clarificar la pertinencia del marco interpretativo, tarea que afronta el profesor Serrada, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en su artículo. Basándose en Ricoeur, el autor muestra la identidad narrativa y dinámica del hombre, y el papel que juega en ella la trama de la vida.

Por su parte, el profesor José Granados, Vicepresidente del Pontificio Instituto Giovanni Paolo II, pone en evidencia el papel que el bautismo a través del carácter sacramental ejerce en la corporeidad humana, introduciéndola en el trasfondo relacional en el que vivía Cristo en su cuerpo. De esta forma, el carácter bautismal se configura como un elemento dinámico que afecta al modo en que el hombre se sitúa en el mundo y en las relaciones, haciéndole partícipe de la relacionalidad de Cristo. El carácter se constituye así en la base sobre la que incidirán nuevos dones de Dios que nos llegan a través de los sacramentos y que dilatan la corporeidad humana conformándola aún más a la de Cristo. Entre ellos, el sacramento del matrimonio, que al unir a los esposos en la “una sola carne”, les hace partícipes del amor esponsal de Cristo. El carácter bautismal se expande ahora y encuentra en la indisolubilidad la expresión de su definitividad en Cristo y en la Iglesia. ¿Qué ocurriría si se aceptase la “segunda oportunidad”? Sencillamente, que se negaría el trasfondo relacional y dinámico que el carácter bautismal ha inaugurado.

La diagnosis que Jesús hace el problema de la nueva unión tras un divorcio es clara: se debe a la dureza del corazón. ¿No echa con ello más leña al fuego? ¿No supone ello una acusación desmedida? ¿No contrasta esta respuesta con la aparente buena voluntad de muchos divorciados en nueva unión? Sin embargo lo que Cristo quiere es mostrar que la infidelidad al cónyuge tiene que ver con una infidelidad a Dios. Con ello ofrece el punto de vista con el que afrontar la tragedia del amor: lo que hay en juego no es simplemente un problema técnico de convivencia, sino la mediación de la alianza con Dios. Así lo expresa el profesor Carlos Granados, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso: “el drama mayor de quien quiere rehacer la vida es que pierde a Dios”. El tema es profundizado por S. E. Mons. Staglianó, quien, apoyándose en la afirmación de Benedicto XVI sobre la relación entre monoteísmo y monogamia, muestra en qué manera el hombre ha sido creado en acto

como aliado con Dios, y cómo esta alianza originaria se vive en la alianza matrimonial.

Algo similar a la dificultad actual con el matrimonio se la presentaron los fariseos a Cristo. La novedad de la respuesta de Jesús se sitúa en romper con la interpretación rabínica, sacando del contexto legal el caso singular, para situarlo en su contexto original, esto es, el orden de la creación querido por Dios. Con ello aparece lo que está de fondo en juego: la cuestión teológica de la alianza con Dios. El profesor Atkinson, del Pontifical John Paul II Institute de Washington, resitúa así el enfoque adecuado con el que afrontar los dramas y tragedias de los matrimonios. Un drama en el que los matrimonios no son los únicos actores, ya que en su acción se da la acción de Dios, capaz de hacer de dos uno. El interés divino se sitúa en la teleología de la unión entre el hombre y la mujer, que es la conformación con el amor de Cristo por su Iglesia, ya presente en su unión. El divorcio y el nuevo intento de rehacer la vida se sitúan en auténtico contraste con esta intención divina.

Las palabras de Jesús, obviamente, chocaron con fuerza no solo en la cultura judía, sino también en la cultura greco-romana. Los Padres de la Iglesia tuvieron que vérselas en un ambiente controvertido, que, sin embargo, fue poco a poco transformándose. El estudio del profesor Manuel Aróztegi, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, va siguiendo el hilo intrincado de las soluciones que dieron los Padres a los casos difíciles, y ello lo hace manifestando no solo la insuficiencia argumentativa de determinadas interpretaciones favorables a la nueva unión, sino sobre todo, destacando la *forma mentis* con la que juzgan las cuestiones matrimoniales. Con ello aparece en toda su grandeza la idea cristiana de la unión entre el hombre y la mujer, sacramento original asumido por Cristo como lugar donde se evidencia el *mysterion* de Dios: esto es, el papel de Cristo en el plan del Padre. El matrimonio, aún en su fragilidad, es el lugar de la alabanza al Dios creador y redentor.

La respuesta de la Revelación a nuestro problema no nos exime de afrontar elementos antropológicos inherentes a la experiencia humana del amor. Entre ellos, destaca el lugar que ocupa la promesa en la vida de las personas y la consecuente fidelidad. La fidelidad a la promesa dada en el matrimonio, ¿en qué se apoya? ¿Qué sostiene en el tiempo, en el mar cambiante de la vida, una palabra dada antaño? Sí, cierto, es una promesa

dada a otra persona. ¿Y si la otra persona nos exonera de su cumplimiento? La especificidad de la promesa matrimonial es estudiada por el profesor Kampowski, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, quien evidencia la racionalidad de la promesa precisamente en el bien común que persigue: es en ese bien en el que el bien de sus protagonistas puede florecer, dando unidad a su tiempo y plenitud a sus vidas. Y por ello, mantener la fidelidad a la promesa dada, aún cuando la otra persona haya decidido cambiar rumbo, supone un verdadero bien para ambos. En esa fidelidad se encuentra la identidad dinámica de una vida que es capaz de abrazar incluso el desnortamiento de quien ama.

No todo es subjetivo en el amor. Intentar reducir la relación hombre-mujer a una relación privada comporta dejar de lado un elemento esencial intrínseco a esa relación: el amor sexual genera relacionalidad, sociedad, y por ello es fuente de bienes relacionales que son decisivos para el florecimiento de las personas y de las sociedades. ¿A qué condición? A la condición de que entre hombre y mujer haya una relacionalidad reflexiva. Esta es la aportación del profesor Donati, de la Università di Bologna.

La dimensión social del matrimonio aparece en toda su grandeza en los hijos. El divorcio no supone solamente la ruptura de la relación esposo-esposa, sino una ruptura que afecta a todo el cuerpo familiar, especialmente a los hijos. Ellos son los grandes excluidos de las decisiones y sobre los que pesan las heridas más profundas. Los hijos del divorcio pasan a formar parte frecuentemente de nuevas familias, siguiendo la vida afectiva del padre o de la madre. En todo caso, por el bien de los hijos, los padres divorciados deberán llegar a un nuevo pacto entre ellos que les permita seguir ejerciendo la propia paternidad, como explica el estudio de los profesores Eugenia Scabini y Vittorio Cigoli, de la Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Cuando nos encontramos ante un mal que afecta no a unos pocos, sino a tantos cristianos en occidente es decisivo no quedarse en los síntomas de un problema. El mal de la ruptura matrimonial y la nueva unión civil se configura como una verdadera pandemia. La Iglesia, en su acercarse al sufrimiento de quien vive las heridas del amor, es bien consciente de que el foco de tal mal se encuentra en una visión emotiva del amor, que lo reduce a un juego del que disfrutar mientras se pueda. El profesor

Pérez-Soba, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, pone de relieve el camino que la Iglesia está llamada a recorrer para poder curar la herida del corazón. Se trata de un verdadero proceso terapéutico, cuyo fin es, siguiendo la parábola del Buen Samaritano, poder llevar a quien ha vivido la tragedia del amor a la Iglesia, regenerándolo interiormente. Solo así la misericordia se hace relevante en su vida. Y en ese camino, la Iglesia está llamada a ayudar a las personas divorciadas en nueva unión a recorrer los pasos del perdón. El profesor Laffitte, Secretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia, evidencia en qué modo tal perdón supera la perspectiva humana y requiere la ayuda divina para ofrecerlo y acogerlo.

El número quiere iluminar también dos cuestiones que han emergido en el debate actual: la cuestión de la solución pastoral basada en la singularidad del caso, aspecto que es resuelto por el profesor Melina, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. Y la cuestión de si se puede dejar o no al juicio de la conciencia la posibilidad de acercarse o no a la comunión. El profesor Larrú, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, demuestra en qué modo la conciencia no puede ser entendida individualísticamente, sino en la comunionalidad de la Iglesia. El punto de referencia decisivo de la conciencia es, precisamente, la verdad. Y su búsqueda en la comunión eclesial supone una apertura al juicio de la misma Iglesia.

Finalmente, los estudios se cierran con una valoración crítica de la propuesta del Cardenal Kasper en el Consistorio de febrero 2014. El profesor Healy, del Pontifical John Paul II Institute, afronta tres cuestiones de fondo evidenciando en qué modo en el matrimonio se anuda el orden de la creación con el orden de la redención, y, por otro lado, cómo el sacramento del matrimonio está anudado al sacramento de la eucaristía. En esta luz aparece claro en qué modo la propuesta del Cardenal Kasper afecta al entero orden sacramental, y en qué modo la indisolubilidad es un don de la misericordia divina, precisamente, para afrontar el drama que comporta la fragilidad en que es vivido el matrimonio.

Las grandes preguntas hacen referencia a las grandes esperanzas. ¿Qué esperanza queda para el fracaso del amor? Quien afronta la cuestión de fondo, solo puede dar una respuesta: rehacer la vida en la fidelidad a la promesa. Esa fidelidad no está fundada en una voluntad terca, ni en una voluntad frágil, sino en el don recibido de la *una caro*, en el vínculo

que une a los esposos. Sí, el divorcio puede suponer una separación. Sí, la nueva unión puede suponer una pérdida de la esperanza humana de volver a la vida común. Pero el vínculo conyugal sostiene la esperanza de un reencuentro escatológico en el Señor, y de esta manera dinamiza la fidelidad. Quien permanece fiel lo hace no por la terquedad de una voluntad incapaz de cambiar, sino por la esperanza de un fruto nuevo e insospechado a su fracaso: la salvación propia y del cónyuge, la salvación de su matrimonio y de su familia, la salvación de su humanidad, ávida de reconocimiento y verdadera comunión.

ARTICOLI

El entrecruzarse de relatos: vínculo conyugal, carácter sacramental y disciplina eucarística

JOSÉ GRANADOS*

Para comprender la indisolubilidad del matrimonio y proponer una pastoral que enseñe a vivirla, es necesario un enfoque dinámico. En efecto, decir que el matrimonio es indisoluble no es afirmar su rigidez ni su inmovilismo. La promesa esponsal se pronuncia al celebrarse la boda, pero ha de construirse luego día a día, defendiéndola de los embates del tiempo, renovándola a cada vuelta del camino. Indisolubilidad significa que el relato que entretujan los esposos es un relato unitario: ambos confiesan un origen común, atraviesan similares etapas y tienden a un mismo destino. La ayuda pastoral al matrimonio, en un tiempo en que se vive la crisis de las relaciones estables, necesita entender esta ley del tiempo, para enseñar a los cónyuges a relatar en modo unitario su propia vida.

Pues bien, el camino del matrimonio cristiano en el tiempo se comprende solo si se coloca en una narración más amplia: la que nos presentan los siete sacramentos, que la tradición teológica suele ordenar según los pasos del hombre por su historia, desde el nacimiento a la muerte¹. Se entenderá así que el matrimonio no ofrece a los cónyuges un relato

* Vice Preside e Ordinario di Teologia Dogmatica del Matrimonio e della Famiglia, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr., por ejemplo, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* III., q. 65, a. 1, in c. (ed. Leonina, vol. XII, 56-57).

aislado, sino que lo entreteje con la historia de Cristo y la de la Iglesia. Además, en los sacramentos queda de relieve que la historia humana no recibe su unidad a partir de los solos esfuerzos del hombre, sino que comienza por un don de Dios, una fidelidad que asegura la cohesión de cada momento de la vida.

¿Cómo explorar la apertura de los sacramentos para abarcar todo el tiempo de la persona? Nos ayudará fijarnos en un efecto concreto de algunos sacramentos: el carácter. Por el carácter se indica que el sacramento no limita su influjo al momento de su celebración, sino que abraza la historia entera del bautizado. Y así, por ejemplo, en el Bautismo el creyente no solo recibe agua sino que, por así decir, se le entrega una fuente para el camino. Considerar el carácter, especialmente el del Bautismo, tiene una ventaja para nuestro tema, pues precisamente el carácter resulta clave para entender que el matrimonio sea sacramento: la unión conyugal de los esposos adquiere la medida propia de Cristo y la Iglesia porque pronuncian su “sí” como bautizados, un sí enraizado en los efectos duraderos del Bautismo. No ha faltado en la tradición teológica, a partir de San Agustín, la comparación entre el carácter y el vínculo conyugal². Es de esperar, por tanto, que brote de aquí alguna luz para entender el relato del matrimonio en el gran contexto del relato cristiano.

1. LA DOCTRINA DEL CARÁCTER SACRAMENTAL

Para justificar la teología del carácter se ha acudido con frecuencia a una imagen bíblica: la del cristiano “sellado” por Dios. Según *2Cor* 1, 21, Dios nos ungió, nos selló, y nos dio como prenda el Espíritu. Y el mismo símbolo reaparece en *Ef* 1,13, al decirse que fuimos sellados con el Espíritu Santo de la promesa. En sí mismas, estas imágenes no bastan para fundamentar una teología del carácter. Pues el sello se entiende en modo general para significar la gracia que ha recibido el cristiano (*Ef* 1,13), o la misión apostólica (*2Cor* 1,21). Sí es verdad, por otro lado, que el sello indica estabilidad, y es también signo de pertenencia del bautizado a

2. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De nuptiis* I, 10, 11 (CSEL 41, 223); G. Martelet, “Mariage, amour et sacrement”, en *NRTh* 95 (1963) 577-597.

Dios. Se proporciona de este modo un lenguaje gráfico para imaginar la teología del carácter y un estímulo para desarrollarla.

Esto no significa que el fundamento bíblico sea exiguo, sino que hay que buscarlo en otros lugares, analizando los efectos del Bautismo. Estos se ven como una configuración radical con la muerte y resurrección de Jesús (cfr. *Rom* 6,3-4). Ahora bien, la misión de Cristo es definitiva, escatológica, recapituladora de los tiempos. Jesús trae la consumación de la historia y, al hacerlo, desvela y recrea sus comienzos. Tocamos un dato central del Evangelio: en la vida, muerte y resurrección de Jesús ha acaecido lo más grande que puede suceder jamás, porque el Hijo de Dios ha asumido la historia y la ha vivido desde dentro, conduciéndola al Padre.

Se entiende entonces que el Bautismo, por el cual el cristiano participa del evento Cristo, sea también definitivo. Con él se recibe un modo nuevo de instalarse radicalmente en la existencia, una nueva capacidad de relaciones con Dios y los hombres. Se trata de un nuevo nacimiento (*Jn* 3, 5), que es a la vez muerte a la condición antigua, y dona por tanto coordenadas nuevas al tiempo del creyente. Por eso San Pablo recordará al cristiano que ha muerto al cuerpo de pecado (*Rom* 6, 6), invitándole a hacer de sus miembros armas de justicia (*Rom* 6, 13). Y la carta a los Hebreos asocia la seriedad irrevocable del Bautismo a la unicidad de la pasión de Jesús por nosotros (cfr. *Heb* 6, 4-6). Será esta visión del Bautismo la que ofrezca bases sólidas para la teología del carácter.

La primera liturgia cristiana añade un dato concreto, presente desde los mismos orígenes: el Bautismo no se repite, aunque el creyente apostate de la fe; haciendo penitencia puede volver a integrarse en la comunidad, con los demás bautizados, sin que le haga falta un nuevo lavacro. Es posible, desde aquí, sostener la presencia de un efecto constante del Bautismo, que la culpa no puede cancelar. Para explicarlo, San Agustín acude a la imagen del “carácter” o sello que los soldados recibían del emperador³. El desertor, aunque viva como un cobarde, lleva siempre la marca del imperio. Si luego pide clemencia para regresar a filas, el emperador no le hará imprimir un nuevo signo: le bastará con reconocer el antiguo. La señal dejada en el Bautismo, arguye el Hiponate, ¿será de menos valía que este signo temporal en la carne del soldado? El Santo

3. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra epist. Parmeniani* II, 13, 29.

emplea también otra imagen: si el Bautismo, como dice San Juan (*Jn* 3, 5), es un nuevo nacimiento, imposible será que se cancelen sus efectos, como es imposible a un hombre volver al útero materno: “Ya he nacido de Adán, no me puede de nuevo generar Adán; ya he nacido de Cristo, no me puede de nuevo generar Cristo”⁴.

La teología medieval y la doctrina clásica sobre el carácter

El Medioevo inicia una reflexión teológica, sobre todo a partir del siglo XIII. ¿Qué es el carácter, como efecto permanente del Bautismo, y qué transformación efectúa en el cristiano? Para responder hay que tener en cuenta este dato: el carácter permanece en buenos y malos, y no se identifica, por tanto, con el estado de amistad y gracia de Dios. Será necesario, por tanto, distinguir, de entre los efectos duraderos, aquellos que son a prueba de culpa. Tal análisis no lo habían desarrollado los Padres quienes, al describir las consecuencias del Bautismo, refieren el sello que este imprime a la gracia recibida, sin más distinciones. Los doctores son conscientes de la novedad de esta perspectiva; y así dice San Alberto Magno: “sobre el carácter, en el sentido en que disputan los Maestros, se encuentra poco en los dichos de los santos”⁵.

En la reflexión teológica cobrará en seguida interés, por la autoridad que se le atribuye, la contribución del pseudo Dionisio Areopagita. Dionisio ofrece una descripción del nuevo estado de vida del bautizado y habla de la impresión de un *signaculum*. A partir de aquí deducen los Medievales una definición del carácter, con varias notas⁶:

-
4. Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Ioh.* XI, 6, CCL 36, p. 114: “Iam natus sum de Adam, non me potest iterum generare Adam; iam natus sum de Christo, non me potest iterum generare Christus. Quomodo uterus non potest repeti, sic nec baptismus”; cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 66, a. 8, resp.
 5. Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.*, dist. VI, C, art. 4, sol. (ed. Borgnet, Parisiis 1894, 126): “de charactere in sensu quo Magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis Sanctorum”.
 6. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, d. IV, q. I, a. 4, quest. 3: “Sed contra est auctoritas Dionysii, ex qua characteris traditio derivatur: quia ipse inducit verba illa unde definitio characteris accipitur in tractatu de baptismo”.

a) Dionisio razona a partir de la liturgia: el Bautismo obra en el cristiano una transformación; es un nuevo nacimiento que permite respirar y moverse en la biosfera cultural⁷. Solo quien tiene este nuevo ser puede recibir los dones divinos y participar en la asamblea, la cual está ordenada según diversos grados⁸. Los teólogos identificarán este nuevo ser con el carácter. Y lo entienden, por tanto, como una señal que emplaza al hombre en una red de relaciones: con Dios, de quien procede todo beneficio, y a quien el cristiano se asimila; con la Iglesia, donde encuentra el cristiano su puesto, miembro en el cuerpo⁹. Además de configurar a Dios y al Cuerpo de Cristo, el carácter ayuda a distinguir de aquellos que no lo tienen¹⁰.

b) A partir de aquí nace la idea del carácter como signo o figura, imprimida por el Bautismo. ¿Cómo describir sus rasgos, visto que no se imprime en el cuerpo, sino en el Espíritu? El pseudo-Dionisio, que ve en el Bautismo una “iluminación”, usaba la metáfora de la luz. A partir de aquí, se deduce: el carácter imprime en el alma brillo y calor¹¹. Queda así claro que el carácter pertenece al orden de la fe, a ese acto fundamental de la existencia cristiana por el cual nos abrimos a la mirada de Dios y nos introducimos en la comunidad creyente. Igual que el aire puede llenarse de luz y fuego, así sucede con el alma a la que el carácter comunica esplendor y fuego divinos¹². Cometido del carácter es instruirnos acerca del camino, darnos indicaciones hacia la meta, imprimir en nosotros la memoria imborrable del fin último.

c) Además, el Areopagita había concebido la transformación bautismal, no solo como un reflejo estático de la luz divina, sino según un movimiento dinámico del bautizado hacia la total unidad con Dios.

7. Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, II, III, 1 (PG 3, 397B).

8. Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* II, III, 4 (PG 3, 400D): “partícipe de la heredad de las cosas divinas y del sagrado orden”.

9. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, pars VI, cap. VI (ed. Quaracchi, *Opera* V, 270); cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, d. I, q. II, a. IV, sol. I (ed. Parma, 472): “character spiritualis est quoddam signum distinctivum per hoc quod hominem in aliquo statu perfectionis constituit, sicut in baptismo, confirmatione, et ordine...”

10. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa* IV, d. VI, 2, c (ed. Quaracchi, 106): “Quod autem character sit ad discretionem, habetur ex hoc quod dicitur in Apoc. 13, 16-17. Praeterea, character est ad ostendendum illud cuius est character...”

11. Cfr. PSEUDO-DIONISIO, *De ecclesiastica hierarchia* II, III, 3 (PG 3, 397D).

12. Cfr. PSEUDO-DIONISIO, *De ecclesiastica hierarchia* II, II, 1 (PG 3, 393A).

Deducen entonces los Medievales: el carácter pone en movimiento, eleva el alma para que se ponga en tensión hacia la unidad con el Dios Uno¹³. Tal descripción dará pie a entender el carácter como disposición hacia la gracia. De este modo se podrá distinguir entre carácter y gracia, pues el carácter es orientación, camino, proximidad, pero no implica la presencia cabal del amado ni la amistad divina. No se trata sin más, por así decir, de un fuego o de un calor, sino de una disposición hacia el calor y el fuego, como el leño seco está más preparado que el húmedo para que en él prendan las llamas.

Para resumir esta visión va a circular en las escuelas una definición de carácter atribuida al mismo Dionisio, aunque el texto no se encuentra en sus obras. “El carácter es un signo santo de la comunión de la fe, y de la santa ordenación, dado por el Jerarca conforme a la beatitud divina”. Santo Tomás, propone esta otra, que dice corresponder mejor a la doctrina del Areopagita: “El carácter es un signo de la comunión de la potestad acerca de las cosas divinas, y de la sagrada ordenación de los fieles, dado por la beatitud divina”¹⁴. Se encuentran aquí los elementos principales con que el Medioevo ha leído a Dionisio: el carácter introduce al bautizado en una nueva red de relaciones, configurándolo con Dios y los hombres, dándole un puesto en la asamblea eclesial, especialmente en relación con el culto; en cuanto ordena al hombre en el cosmos de la fe, tiene rasgos luminosos, de orientación y apertura del camino; y, dado que introduce al cristiano en un movimiento hacia la plena comunión con Dios, es una realidad dinámica.

Ahora bien, los Medievales no se limitan a recoger el planteamiento del Areopagita, sino que van a transformarlo hondamente. Frente a la visión platónica del Pseudo Dionisio, donde el hombre se eleva por participación a lo divino, van a recoger también los aspectos corporales,

13. Cfr. PSEUDO DIONISIO, *De ecclesiastica hierarchia* II, III, 8 (PG 3, 404C).

14. La definición que se atribuye a Dionisio es: “Ita videtur definire beatus Dionysius in libro *De ecclesiastica hierarchia*: Character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, datum accedenti a hierarcha” (cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa* IV, d. VI, 2, a [ed. Quaracchi, 105]). Santo Tomás, propone esta otra, que dice corresponder mejor a la doctrina del Areopagita: “Character est signum communionis potestatis divinatorum, et sacrae ordinationis fidelium datum a divina beatitudine” (SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, d. IV, q. I, a. II, quest. II, sol. 1 [ed. Parma, 507]).

terrenos, de la economía sacramental, acercando la visión del carácter a la experiencia humana del hombre encarnado y a su camino en el tiempo.

a) Esto sucede, en primer lugar, cuando la doctrina platónica del Areopagita se sitúa en un molde aristotélico: se va a discutir si el carácter es un hábito, una potencia, una pasión. De este modo se consigue integrar el nuevo ser del Bautismo en la estructura creatural de la persona. Se lleva a cabo una suerte de “encarnación” del carácter bautismal, que se emplaza ahora en el centro de una visión integral del hombre, sin avasallar, sin eliminar sus capacidades naturales. En este contexto San Buenaventura ve el carácter como un cierto hábito o disposición a la gracia¹⁵; Santo Tomás, por su parte, como una potencia del alma, una capacidad para ciertas obras, orientada concretamente al culto¹⁶. Esta preocupación por situar el carácter en el marco de la experiencia universal del hombre se recoge en una de las definiciones del carácter más conocidas por las escuelas, llamada “definición magistral”¹⁷. En ella se dice que el carácter es una imagen impresa en la trinidad creada por la trinidad creadora y recreadora. La trinidad creada es el alma con sus tres potencias (memoria, entendimiento y voluntad) que el carácter asocia de nuevo con su verdad originaria, a imagen del Dios creador; y consume según la revelación en Jesús del Padre, el Hijo y el Espíritu, Trinidad que recrea al hombre. El carácter se ve así como recuperación y plenitud de un cierto “carácter creatural”, que el hombre tiene por ser imagen de Dios.

b) En segundo lugar, a partir del marco litúrgico elegido por Dionisio, se pondrá mucho más de relieve el elemento material, corpóreo, de los sacramentos. A mi entender, es Santo Tomás quien mejor ha situado la doctrina del carácter dentro de una visión completa de los sacramentos como signos en la carne. Para el Angélico, el fundamento del carácter es *crístológico*: se trata de una asimilación a Cristo, autor de los sacramentos,

15. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* IV, dist. VI, p. I, a. unicus, q. I (ed. Quaracchi, 136).

16. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 63, a. 2.

17. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super IV Sent.*, d. IV, q. I, a. II, qncula II (ed. Parma, 507): “Videtur quod non bene assignetur quaedam alia definitio magistralis quae talis est: *Character est distinctio a caractere aeterno impressa anima rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creati et recreanti; et distinguens a non configuratis secundum statum fidei*”.

precisamente en cuanto ha asumido un cuerpo¹⁸. No basta el “carácter eterno” que el Verbo es desde siempre (cfr. *Heb* 1, 3): el carácter deriva de la Encarnación, por la que Jesús se constituye en instrumento corporal de gracia, capaz de tocar al hombre por dentro y de asociarlo a sí. La acción de Cristo se prolonga en los sacramentos, que son como extensión del cuerpo de Jesús, con el que entra en contacto con los cristianos. En esta perspectiva – la de Cristo, instrumento originario; la de los sacramentos, instrumentos derivados de la humanidad de Cristo – se sitúa el carácter: supone que el hombre mismo quede asimilado al sacramento, que el sacramento pase a situarse en el centro de la persona para actuar desde ella. Si los sacramentos obran como instrumentos de Cristo, ahora sucede que “el carácter está en el alma como una cierta fuerza instrumental”¹⁹. De ahí que el alma que recibe el carácter pueda compararse con el pan, el vino, el óleo, que son santificados:

la impresión del carácter ocurre por una cierta santificación del alma racional... Pero en esta santificación el alma que ha de ser santificada no resulta más activa, para su propia santificación, que el agua, óleo o crisma que han de ser santificados; a no ser porque el hombre se somete a tal santificación con su consenso, mientras que las otras cosas dichas se someten porque carecen de libre arbitrio; por eso, de cualquier modo que se modifique el alma por sus propias operaciones, nunca pierde el carácter; del mismo modo que ni el crisma, ni el óleo ni el pan consagrado pierden su santificación, sea cual sea el modo en que cambien, siempre que no se corrompan²⁰.

18. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, q. I, a. I (ed. Parma, 505): “Configuratio [Christo] fit per characterem assimilationis”.

19. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* III, q.63, a.5, ad 1: “Character est in anima sicut quedam instrumentalis virtus”.

20. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, d. IV, q. I, a. III, sol IV (ed. Parma, 509-510): “Impressio characteris est per quamdam animae rationalis sanctificationem... Ad hanc autem sanctificationem non magis active comparatur anima sanctificanda, quam aqua sanctificanda, vel oleum vel chrisma, ad sui sanctificationem; nisi quod homo se subjicit tali sanctificationi per consensum, res autem praedictae subjiciuntur, quia libero arbitrio carent; et ideo qualitercumque anima varietur per proprias operationes, nunquam characterem amittit; sicut nec chrisma nec oleum nec panis consecratus unquam sanctificationem perdunt, qualitercumque transmutentur, dummodo non corrumpanitur”.

El carácter es entonces un efecto intermedio hacia la gracia comunicada, que es la comunión con Dios. Por el carácter, el hombre se configura con Cristo, como si hospedase dentro de sí el signo sacramental, como si él mismo se hiciera sacramento.

c) Por último, emplazado en el cuerpo del hombre, el carácter le sitúa de modo nuevo en el tiempo. Santo Tomás ve el carácter como una realidad dinámica, orientado a la acción, pues configura al hombre con Cristo que actúa: “*character Christi aliquis configuratur ad actiones Christi*”²¹. De este modo, el carácter imprime en el hombre un movimiento hacia su fin²². Puesto que Dios, con el sacramento, confía una misión, con el carácter otorga la potencia necesaria para cumplirla²³. Este fin es el culto a Dios, la asimilación a Él: el carácter imprime en el hombre la imagen de la Trinidad, no en cuanto esta se halla presente por la creación, ni en cuanto se nos une por la gracia, sino en cuanto introduce al creyente en el mismo dinamismo, en la misma potencia que la Trinidad posee²⁴. Este dinamismo trinitario es un intercambio continuo de dones, que fluyen del Padre hacia el Hijo y el Espíritu para retornar a Él. Por eso, en el caso del Bautismo, Santo Tomás habla de una potencia pasiva, que capacita al hombre para recibir los dones de Dios. La confirmación, por su parte, confiere una potencia activa, para confesar públicamente la fe. Y, finalmente, el orden sacerdotal entrega también una potencia activa, ahora para comunicar a otros los dones recibidos de Dios²⁵.

Esta visión clásica del carácter será puesta en duda por los teólogos posteriores a Santo Tomás. Sin negar la existencia del carácter, que había sido afirmada por Inocencio III (DH 781), algunos dicen que no es

21. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, dist. IV, q. I, a. I, ad 3 (ed. Parma, 507).

22. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 63, a. 3, ad 3: “*Character proprie est signaculum quoddam quo aliquid insignitur ut ordinandum in aliquem finem: sicut character insignitur denarius ad usum commutationum...*” En concreto, se trata de ordenar “*ad cultum praesentis Ecclesiae...*”.

23. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, dist. IV, q. I, a. I, resp. (ed. Parma, 506).

24. SANTO TOMÁS, *Super Sent.* IV, d. IV, q. I, a. II, ad 3 (ed. Parma, 508): “*configuratio ista attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis...*”

25. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 63, a. 5, in c.: “*omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente*”.

una cualidad real del alma, sino una relación que afecta al hombre desde fuera o, incluso, una mera relación de razón²⁶. El carácter puede aparecer ahora como una disposición de Dios, sin que esto signifique un cambio real en la criatura. El problema de este enfoque es que en él la fe pierde su enganche con la realidad humana concreta; y deja de ser fuerza que impulsa a la acción. Las relaciones con Dios que el Bautismo instituye resultan extrínsecas al hombre, determinándolo solo desde fuera. Es una visión que la Reforma protestante privilegiará, insistiendo en un amor divino que justifica al hombre, pero que no le regenera sacramentalmente desde dentro. Frente a esta postura, Trento confirmó la existencia del carácter sacramental (DH 1313): algunos sacramentos (Bautismo, Confirmación, Orden sacerdotal) imprimen una señal en el alma, que es indeleble, de modo que estos sacramentos no pueden repetirse. Trento no entra en detalles sobre la esencia del carácter, cuya determinación deja a la reflexión teológica.

2. EL CARÁCTER, CONFIGURACIÓN CORPORAL A CRISTO

La doctrina clásica sobre el carácter nos ha ofrecido elementos muy valiosos para elaborar una síntesis: a) el carácter se inscribe en una visión relacional de la persona, configurándolo con Dios y con los hombres en la Iglesia, y distinguiéndola de los no ‘caracterizados’; b) el carácter implica una visión sacramental de la persona, y está arraigado por tanto en la transmisión corporal de la gracia, que fluye de la Encarnación; c) el carácter es realidad dinámica, que orienta a la persona hacia su fin, ofreciendo las coordenadas centrales del tiempo del bautizado.

A partir de aquí es posible ahondar en el dato bíblico, que presenta el Bautismo como incorporación a Cristo, como nuevo nacimiento que ofrece un marco nuevo a las relaciones del bautizado y a su caminar en el tiempo (*Rm* 6, 3ss). Para entender donde se emplaza el carácter hay que considerar, por tanto, lo que significa el cuerpo en el horizonte de

26. Con matices diferentes, son opiniones mantenidas por Olivi, Duns Scoto, Ockham: cfr. J. GALOT, *La nature du caractère sacramental: étude de théologie médiévale*, Desclée, Paris 1956, 198-220.

la Escritura²⁷. El hombre que vive en el cuerpo, que acepta su carne como dimensión constitutiva de su identidad, adquiere la conciencia clara de que la vida no se reduce a lo que uno conoce y decide desde sí mismo. Por el cuerpo, en efecto, el hombre se sitúa en el mundo y se abre al encuentro con el cosmos, con los otros y con Dios. El cuerpo representa, por un lado, todo aquello que el hombre encuentra ya ahí, que debe apropiarse como recibido, como heredado de una tradición y una cultura. Por otro lado, el cuerpo es lugar de encuentros, capacidad de enriquecer el propio ser a partir de lo que nos sucede, lugar de acción para modelar nuestro mundo y, con él, la propia identidad.

En concreto, el lenguaje del cuerpo nos habla de una serie de relaciones fundantes. Por el cuerpo nos reconocemos, en primer lugar, como hijos: el cuerpo es la memoria primera de un don en el que se origina nuestra acción libre. Esta se liga a la presencia de nuestros padres, donde se desvela el rostro de un misterio originario, dador de vida. Podemos decir que el cuerpo tiene un *carácter* filial, que nos acompañará durante nuestra vida: por él podemos establecer relaciones particulares con nuestro pasado y, a partir de esta condición de hijos, explorar otras relaciones. Esta condición filial, imborrable, es el trasfondo de todo lo que hacemos, y nos potencia para establecer relaciones de pertenencia y desarrollar la receptividad. Además, el cuerpo puede adquirir también un *carácter sponsal*, pues está llamado a vivirse según la “una sola carne” de hombre y mujer. Cuando hombre y mujer se unen en matrimonio, reciben un nuevo trasfondo corporal, entran en un nuevo ambiente, en un nuevo modo de instalarse en el mundo, que pasa por su mutua unión. Por último, en este amor conyugal, el cuerpo desvela un *carácter generativo*, paterno y materno, cuando es capaz de dar fruto más allá de la propia expectativa. En todos estos casos el carácter que recibe el cuerpo es indeleble: no se deja de ser padre o hijo, como tampoco se deja de ser esposo, aunque esta relación se transforme con la muerte. El carácter que posee el cuerpo, su lenguaje particular, se imprime en una región de nuestro ser que escapa al gobierno directo del conocimiento y de la voluntad, porque constituye el trasfondo de cuanto conocemos y obramos.

27. Cfr. J. GRANADOS, *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de su salvación*, Didáskalos 9, Monte Carmelo, Burgos 2012.

De este modo, añadamos, el cuerpo contiene las coordenadas centrales de la historia humana, de su tejido narrativo. En él se encuentra, en efecto, gracias a su carácter filial, la memoria raíz del origen recibido. Por otro lado, a través de sus deseos e inclinaciones, el cuerpo empuja hacia el futuro. En la unión conyugal, el cuerpo se revela capaz de pronunciar una promesa que abraza todo el tiempo de hombre y mujer, que se convierten en consortes, partícipes de una misma suerte. Y en la experiencia generativa, se abre en el cuerpo un porvenir exuberante. En suma, el cuerpo sitúa nuestra historia en unas coordenadas temporales básicas, que sirven de trasfondo a cuanto padecemos y a cuanto realizamos, y nos permiten trazar una historia con unidad y sentido.

A partir de esta visión del hombre en su cuerpo, que subyace a la antropología bíblica, podemos entender mejor la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el Bautismo. Lo que ocurre en él es que somos incorporados a Cristo, a su corporalidad concreta, para participar de su camino. La adhesión no se da solo en el orden del querer y del conocer, sino primeramente en el orden del cuerpo, de las relaciones constitutivas de nuestra identidad. Por eso puede hablarse de un nuevo nacimiento, en que recibimos el trasfondo corporal propio de Jesús. Se trata de una nueva forma de vivir en la carne, a la medida de Cristo. El cuerpo era, para Jesús, testimonio del origen recibido del Padre y llamada a la entrega de amor por los hombres. A lo largo de su vida Jesús ha plasmado en el cuerpo relaciones eximias, con el Padre y con sus hermanos. Este trasfondo último de la vida de Cristo, que recibe su sello definitivo en la resurrección, se convierte, en el Bautismo, en el trasfondo nuevo de la vida del cristiano, en las coordenadas básicas de su nueva historia. Igual que, al nacer, somos recibidos en una red de relaciones, que forma parte de nuestra identidad más honda, y de la que recibimos el nombre y el destino, así el Bautismo nos ofrece un nuevo trasfondo, el trasfondo propio de Cristo, una nueva red originaria de vínculos, sobre la que se desenvolverá desde ese momento nuestra vida. El carácter filial, esponsal y generativo del cuerpo, toma ahora la medida del cuerpo de Jesús.

Esta nueva corporalidad trae consigo también un nuevo marco temporal para nuestra vida. Lo mismo que el nacimiento nos ofrece el punto cero de nuestra historia, y nos da la seguridad de un origen primordial, mediado por nuestros padres; así ahora, en el Bautismo, se recibe un

nuevo origen, en el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. La vida cristiana queda ya encuadrada, para siempre, en las coordenadas del amor primero en que consiste el misterio más hondo de Dios. De este modo el Bautismo ofrece también un modo de entretejer el propio tiempo a la luz de la fidelidad de Dios y de sus promesas, hasta el destino último en Dios, que será desde ahora la única meta digna del bautizado.

Todo esto puede expresarse con la imagen del vestido nuevo, con que el bautizado “se reviste de Cristo” (cfr. *Gal 3, 27-28*), es decir, recibe una renovada corporalidad originaria. El nuevo trasfondo sobre el que vive el cristiano, la nueva medida primordial de sus experiencias, está dada por el cuerpo de Jesús, por su origen y destino en Dios, por las nuevas relaciones que Él inaugura con el Padre y con su Iglesia. Con este trasfondo contará ya para siempre el cristiano, ya viva a su favor o se empeñe en pertinaz oposición a él. En este trasfondo puede situarse de modo coherente con el pensamiento bíblico, la doctrina sobre el carácter sacramental²⁸.

Podemos decir, entonces, siguiendo la intuición de Santo Tomás expuesta más arriba, que por el carácter se da al cristiano un cuerpo sacramental. En el momento de celebrarse el sacramento, el agua, el vino, el aceite, se configuran al cuerpo de Jesús, y pueden por eso transmitirnos la gracia, comunicarnos una nueva red de relaciones, una nueva vida en Dios. Para que cumplan este cometido es necesario primero que toquen y transformen nuestro cuerpo, y esto es lo que sucede en el carácter bautismal. Es como si ahora la carne del cristiano tomara características afines al óleo, al vino o al aceite consagrados; configurada a Cristo, la carne se hace capaz de participar de toda la economía sacramental. El carácter bautismal, como configuración del cuerpo y del tiempo del cristiano al cuerpo y tiempo de Jesús se encuentra a la base de la recepción de la gracia en los sacramentos.

En consecuencia, según esta lectura del carácter, este no se graba solo en el alma, sino que resulta una señal inscrita en el cuerpo; no, ciertamente, como imagen corporal o tatuaje, sino en la configuración más honda de la corporalidad, en su lenguaje primordial, intangible porque

28. Cfr. S. UBBIALI, “Il carattere sacramentale. La passività costitutiva dell’agire sacramentale”, en *RivLiturg* 85 (1998) 469-486.

es la base de todo nuestro tacto, insensible porque está a la raíz de cuanto sentimos. Se entiende entonces que el carácter pueda entenderse en modo relacional, y que precisamente por eso sea constitutivo de la persona. Pues el cuerpo dice al mismo tiempo lo más íntimo al hombre y aquello que le sitúa fuera de sí, en relación con el mundo y los otros.

Resumiendo: con el Bautismo se nos da un nuevo lenguaje del cuerpo, el propio de Jesús. Por el carácter, nuestro cuerpo queda asimilado a la corporalidad nueva de Jesús, como pasividad y receptividad originarias y como fuente de nuestro obrar en el mundo. Este carácter va a determinar al hombre en una región que escapa a su querer y conocer libres, se va a adherir a él en el estrato más profundo de su identidad, de modo que, una vez adquirido, no puede desprenderse de él; lo mismo que, una vez nacido, nadie puede desprenderse de su cuerpo, de su historia, de su herencia. Se nos permite vivir así una nueva medida de nuestras relaciones y se nos emplaza en un nuevo tejido temporal, en nuevas coordenadas narrativas. El bautizado tiene su origen en Dios Padre, ha fijado en él su destino último y cuenta con su presencia fiel a lo largo de la vida.

Podríamos definir el carácter como asimilación corporal a Cristo, según las coordenadas de su historia (de su origen y destino último en el Padre) de modo que se pertenece a su nueva red relacional, y se queda capacitado para una recepción colmada de su Espíritu y para su transmisión a otros. El carácter está en conexión estrecha con una nueva capacidad cultural, con la expansión de la liturgia a toda la vida, según *Rom 12,1ss*. Un tal enfoque nos va a ayudar a entender mejor el nexo del Bautismo con el resto de la vida cristiana, en modo particular con el sacramento del matrimonio.

3. LA ARMONÍA ENTRE LOS SIGNOS SACRAMENTALES: CARÁCTER BAPTISMAL Y VÍNCULO MATRIMONIAL

Desde esta perspectiva el carácter bautismal se constituye en un elemento clave para entender la gracia donada en cada sacramento. La gracia se comunica porque el cuerpo del cristiano está, por el Bautismo, configurado al cuerpo de Cristo. Una tal configuración – pasividad originaria, receptividad primera, capacidad primera de obrar, siempre a la medida de Jesús – es el trasfondo de toda la vida cristiana.

Por la afinidad que establece con el cuerpo de Cristo, el carácter es necesario para recibir los demás sacramentos, donde el cuerpo de Cristo toca al cristiano. Si el Bautismo afecta sobre todo al carácter filial del cuerpo, la Confirmación acentúa la capacidad activa del cuerpo, a partir del don originario, que permite entablar relaciones de donación de sí, confesando en público la fe recibida. El Orden sacerdotal constituye en modo singular el carácter generativo, en cuanto capaz de actuar a imagen de Cristo cabeza de la Iglesia, es decir, de Cristo padre.

En este contexto hay que situar también el sacramento del matrimonio. Tenemos aquí un sacramento en que el cuerpo del cristiano se configura en modo nuevo, a partir de la “una sola carne” de hombre y mujer. El trasfondo en que viven los esposos bautizados es el trasfondo del cuerpo conyugal, que sucede a la medida del amor de Jesús y su Iglesia.

Esto ocurre ya de algún modo en la experiencia creatural de todo hombre y mujer. Cuando estos se casan, determinan de modo nuevo su situación en el cuerpo, de forma que a partir de ahora reciben otro trasfondo para todas sus acciones. Su instalación corporal no es ya la de la persona sola, sino la de los dos que forman una sola carne, una forma común de tener un mundo y de contemplar la vida²⁹. De un modo similar cambia, en el matrimonio, el trasfondo temporal de la vida del hombre. La unidad del nosotros conyugal tiene nuevas memorias, nuevo tejido narrativo en la promesa, una apertura nueva hacia el futuro. Este marco de encarnación concreta y de historia vivida, genera entonces una realidad nueva, imprime en cierto modo un carácter, es decir, da un trasfondo nuevo a la vida de hombre y mujer, trasfondo que, toca la hondura de la vida personal, hasta el punto de no poder ya ser modificado, pues hombre y mujer han puesto en juego aquí de forma irrevocable toda su vida, en el “para siempre” del amor.

Lo propio del matrimonio sacramento es que esta profundidad del ser “una sola carne” adquiere la medida misma del cuerpo de Cristo, porque los dos bautizados que se unen tienen la corporalidad de Cristo, y solo pueden hacerse “una sola carne” a la medida de Jesús y su Iglesia. Propia de Jesús será también la temporalidad de los dos esposos: su amor se arraiga en el Bautismo, donde encuentran el amor originario que les

29. Cfr. A. BADIOU, *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris 2009.

ha confiado el uno al otro; a partir de este amor tienden, en su camino vital, a vivir la caridad conyugal del Espíritu de amor y a generar hijos para Dios. Podemos decir que el sacramento del matrimonio modifica, en modo conyugal, el carácter recibido en el Bautismo. De este modo podía hablar M.J. Scheeben de una cierta consagración de los cónyuges y de una misión propia en la edificación de la Iglesia³⁰.

No extraña entonces que pueda hablarse de un *quasi*-carácter en relación con el matrimonio. Si no se da aquí “carácter” en sentido propio, es porque la unión hombre-mujer pertenece al orden creatural antiguo, en cuanto es asumido por Cristo, pero todavía no en su consumación escatológica. El vínculo matrimonial puede romperse con la muerte, cuando la carne pasa a ser medida en modo nuevo por el *eschaton* de Jesús, y no tiene ya lugar la antigua “una sola carne” (*Mt 22, 30*).

Tanto el carácter bautismal como el vínculo matrimonial pertenecen a realidades del mismo orden: forman el trasfondo corporal que determina nuestra presencia en el mundo, el marco originario de referencia a partir del cual nos instalamos en la vida; y también el vector primordial sobre el que se desarrolla nuestra historia. Este marco permanece incluso aunque vivamos en contra de él, porque se sitúa, como todo lo corporal originario, en un plano más profundo que nuestra acción y conocimiento libres. Tanto el carácter como el vínculo del matrimonio sacramento determinan nuestra instalación en el mundo, nuestro conocer, nuestro actuar, a partir de la misma situación establecida por Cristo durante su vida, y comunicada a la Iglesia. Su efecto es benéfico para el hombre, pues inclina siempre a vivir según las coordenadas de Cristo, que son las coordenadas del amor del Padre y de la respuesta fiel del hombre.

Podemos añadir todavía que existe un nexo entre el carácter del Bautismo y los demás sacramentos, en particular la Penitencia y la Eucaristía. La Penitencia, es cierto, no imprime carácter. Ahora bien, toda ella se apoya sobre el carácter bautismal del bautizado, puesto que se ordena a reintegrar al cristiano en el organismo vivo del cuerpo de Cristo. La necesaria distinción entre Penitencia y Bautismo (*DH 1703*) no significa que ambos sacramentos puedan separarse: están articulados en

30. Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Los Misterios*, Herder, Barcelona 1957, par. 85, 627-647.

cuanto que la Penitencia reintegra en una forma de vida digna del carácter bautismal.

La Eucaristía, por otro lado, tampoco imprime carácter, pero tal cosa no sucede por defecto, sino por exceso. Si el carácter es el trasfondo corporal de la vida cristiana, en la Eucaristía se hace presente el cuerpo de Cristo en su entrega a la Iglesia³¹. En este sentido se puede decir que en la Eucaristía está el trasfondo corporal de la Iglesia entera, cabeza y cuerpo, esposo y esposa, y podría hablarse de un *carácter eclesial* eucarístico; solo desde la Eucaristía cobra sentido hablar del carácter en los demás sacramentos.

4. VÍAS PARA LA PASTORAL MATRIMONIAL EN CASOS DIFÍCILES, A PARTIR DEL NEXO ENTRE CARÁCTER Y VÍNCULO MATRIMONIAL

El modo en que los sacramentos acompañan, partiendo del carácter bautismal, el tiempo cristiano, ilumina la ruta de los esposos. En primer lugar, concebir el carácter del Bautismo como trasfondo relacional de la vida cristiana que dona al creyente una nueva corporalidad, permite situar la “una sola carne” en un marco más amplio de relaciones, con Dios y con la Iglesia. Además, a partir de la temporalidad propia del Bautismo, es posible escanciar las etapas que recorren los cónyuges, garantizando de este modo la estabilidad de la promesa; la Iglesia no les entrega al instante que fluye, sino que les dona un marco temporal que encauza su camino.

Será importante comprender las dimensiones que toma la promesa esponsal cuando se pronuncia a partir del carácter, es decir, de la pertenencia del cuerpo de los cónyuges al Cuerpo de Cristo. Cuando se unen entre sí en una sola carne lo hacen sobre el trasfondo corporal del carácter del Bautismo, es decir, según el modo propio de Jesús de situarse en el mundo y establecer relaciones. Además, porque tienen el carácter, viven en las coordenadas temporales de Jesús, y podrán adaptar sus tiempos al tiempo del proyecto divino, lo cual hace posible su fidelidad a la promesa conyugal. Y su perdón mutuo adquiere capacidades nuevas

31. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* III, q. 65, a. 3, ad 3: “sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem”.

cuando se vive desde el sacramento de la Penitencia, como regreso al sello de misericordia recibido en el Bautismo. La generación y educación de los hijos contiene también la marca del Bautismo: podrán despertar en sus hijos el deseo de Dios y pedir para ellos una vida eterna. El tiempo que viven juntos no es, en esta visión, un tiempo de la pareja aislada, sino el tiempo abierto a la edificación eclesial y a su misión en sociedad, un tiempo de comunión.

Dentro de esta mirada de conjunto, inspiradora para la pastoral de la familia, se puede también arrojar luz sobre las situaciones difíciles que atraviesan hoy muchos bautizados, que abandonan el proyecto conyugal y establecen una nueva unión. ¿Cómo pueden los demás sacramentos ofrecer en esta situación un norte y una ayuda? La visión que hemos delineado revela, en primer lugar, la necesidad de mantener la práctica sacramental de la Iglesia; esta pide, para la admisión a la Penitencia o Eucaristía, adaptar la propia situación en la carne a las palabras de Jesús sobre el matrimonio indisoluble. El nexo entre el matrimonio y el carácter bautismal demuestra que recibir de otra forma los sacramentos sería contrario al bien de estos bautizados, así como al bien común de la Iglesia. Expliquemos algo más esta afirmación.

Notemos que, si la Iglesia no permite acceder a estos cristianos a los sacramentos, no es porque los condene como pecadores. Pudiera ser que, por ejemplo debido a ignorancia invencible, Dios no impute a estas personas ningún pecado. La dificultad estriba más bien en el modo de vivir las relaciones en el cuerpo que estas personas han elegido. Se ha abandonado el modo de vivir propio de la “una sola carne”, y se ha optado por otro, asociándose en modo marital a una persona que no es el propio cónyuge. De este modo se intenta adoptar un nuevo trasfondo relacional, que es contrario al instaurado por Jesús.

Recordemos que este trasfondo es precisamente el área de influjo del carácter bautismal: un modo nuevo de vivir la carne, a la medida de Cristo, que está en consonancia con el vínculo que los cónyuges establecieron en el sacramento del matrimonio. El conflicto no se da, por tanto, entre dos realidades heterogéneas – la conciencia individual, por un lado, la disciplina pública, por otro. Se trata de una oposición en áreas similares de la estructura personal: dos trasfondos opuestos, dos modos encontrados de vivir en la carne y de entretener el propio tiempo. Está,

por un lado, el trasfondo del carácter bautismal, que establece el marco narrativo de la fidelidad definitiva en Jesús, fraguado en el matrimonio como fidelidad de los esposos en la “una sola carne”. Está, por otro, el trasfondo de una nueva unidad corporal al margen de la fidelidad primera, que instauro el marco narrativo de la “segunda oportunidad”, y en vez de la memoria fundante del don originario, instauro una ley de “nuevos inicios” discontinuos con la historia de la promesa.

Esta oposición entre la situación en el cuerpo de estos cristianos y el trasfondo propio del carácter bautismal explica por qué no sea bueno para la persona acercarse a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. En efecto, recibir la Penitencia significa que el bautizado se vuelve a radicar en su Bautismo, es decir, que asume para su vida el trasfondo propio del carácter bautismal. La Penitencia lleva en sí la marca del Bautismo, y esta introduce al cristiano en un modo concreto de vivir las relaciones en el cuerpo y en el tiempo, que es el modo propio anunciado y practicado por Cristo. Quien ha elegido un trasfondo contrario al propio del carácter bautismal (que es el trasfondo de la “una sola carne”) no podrá entrar en la lógica de este sacramento, y lo hará ineficaz en su vida. Un razonamiento similar vale para la Eucaristía, sacramento donde se contiene, no simplemente el trasfondo relacional del cristiano, sino el trasfondo relacional de la Iglesia entera, el “carácter” eclesial.

Por tanto, pensar en el carácter del Bautismo como el trasfondo de vínculos, como las coordenadas que encauzan la historia personal, como instalación primera en el mundo según lo propio del cuerpo de Cristo, ayuda a entender la disciplina de la Iglesia. Desde la posición del individuo que juzga en conciencia, tal disciplina parece dura en exceso; no así desde la posición de la persona relacional, cuya vocación es vivir en otros, desde otros y para otros; y cuya salud no se encuentra en la interioridad aislada, sino en un modo concreto de vivir en el cuerpo y en el tiempo.

Si la Iglesia permitiese a estos bautizados acercarse a los sacramentos, se produciría una contradicción con el signo sacramental, que el creyente lleva impreso por el Bautismo. Habría, según una expresión de Santo Tomás, una falsedad en los signos (*falsitas in sacramentalibus signis*), con lo que se perdería un elemento esencial del sacramento: ser luz para el

camino cristiano³². Con esta práctica se haría imposible reconocer cuál es el modo propio de vivir según el cuerpo de Cristo; y tal confusión de signos llevaría aneja una confusión de relatos. La cosa no afectaría solo a estos bautizados, sino que tocaría el bien común de toda la Iglesia. Se ve que la cuestión no se refiere solo a una disciplina de la Iglesia sino que, por afectar al carácter bautismal, al trasfondo propio de la fe en Cristo, afecta al centro de la doctrina y de la enseñanza evangélica. El carácter, no lo olvidemos, es cuestión de luz, porque comunica la forma básica de la vida cristiana, las coordenadas de referencia del camino del creyente.

Además, si la Iglesia no admite a los sacramentos a estos bautizados, es por respeto exquisito con la decisión que mantienen. En la medida en que la persona ha escogido un marco corporal (relacional y narrativo) distinto al propio del carácter, el sacramento, que conserva el trasfondo propio del Bautismo, haría violencia sobre ella; y Dios nunca actúa violentando al hombre, sino con la exquisita delicadeza de quien pide permiso para entrar³³.

A la hora de admitir a los sacramentos a quien persevera en una situación contraria a la palabra de Jesús, podemos presentarnos esta objeción. ¿No dice Jesús: no tienen necesidad del médico los sanos, sino los enfermos?³⁴ ¿Por qué no admitir, entonces, a recibir los sacramentos a quien vive en lejanía de Dios? Una pregunta similar se ha planteado Santo Tomás de Aquino. El santo responde que, para dar la medicina corporal tiene que surgir en el enfermo algún signo de vida, pues en caso contrario le haría más mal que bien. Se distinguen entonces dos modos en que el médico actúa: Cristo prepara la voluntad del hombre para que

32. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 68, a. 4, in c. (ed. Leonina, vol. XII, 96): “in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se praebet per baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem. Quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato”.

33. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 68, a. 4, obj. 3 (ed. Leonina, vol. XII, 95), quien se plantea si sea bueno aceptar al Bautismo de un pecador que no quiere convertirse, dado que, imprimiéndole el carácter, que es disposición a la gracia, se le dará una ayuda. A lo que responde el Aquinate (*S.Th.* III, q. 68, a. 4, ad 3 [ed. Leonina, 96]): “Non autem est per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quandiu apparet in eo voluntas peccandi: quia *Deus neminem ad virtutem compellit, sicut Damascenus dicit*”.

34. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* III, q. 68, a. 4: “Utrum peccatores sint baptizandi”.

se incline al bien y, así, lo conduce a los ministros para que perfeccionen su obra. El sacramento del Bautismo tiene que llegar después de que Jesús médico haya realizado esta primera cura. Además, esta reflexión es interesante porque no pierde de vista el fin último de la curación: la grandeza de vida a que el Señor llama al bautizado.

Esta consideración abre un camino para el trabajo pastoral, camino que se realiza dentro de la economía de los sacramentos, y que es camino de esperanza. En efecto, el carácter significa que hay un trasfondo cristiano que está operando en el bautizado, ejerciendo una acción benéfica. No solo es un signo externo del amor de Dios, sino una fuerza interna que le mueve hacia la plena conformidad con el trasfondo propio del cuerpo de Cristo, con sus coordenadas narrativas, con su modo de entretrejer relaciones personales.

Movida por esta esperanza, la acción pastoral está llamada a desarrollar los pasos de camino hacia el sacramento, a perfilar las etapas narrativas que acercan a él. El primer paso para vivir de acuerdo con el carácter es reconocer, o estar abierto a reconocer, que se da una oposición entre el trasfondo corporal del Bautismo y la situación de nueva unión en que se vive. Y no se diga que se está dejando a estos bautizados fuera de la economía sacramental. Esta pastoral no es extra-sacramental, porque actúa en movimiento hacia el sacramento, ayudando a reconocer y aceptar lo que es propio del carácter. Estos bautizados, aunque no pueden recibir los sacramentos, viven orientados hacia ellos y la gracia de Dios les llega en relación con ellos. No se niega así, por tanto, sino que se confirma, la estructura sacramental de la Iglesia, pues se salva la claridad de los signos, en conexión con el carácter bautismal³⁵. Además de la participación en la liturgia, el carácter permite realizar actos de culto en cuanto ligados a la vida ordinaria: obras de misericordia, aceptación de las relaciones di-

35. Se responde así a la dificultad que plantea W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 47: “Se escludiamo dai sacramenti i cristiani divorziati risposati che sono disposti ad accostarsi ad essi e li rimandiamo alla via di salvezza extrasacramentale, non mettiamo forse in discussione la *fondamentale struttura sacramentale della Chiesa?*” Al contrario, pensar que la comunión pueda ser benéfica para quien vive en modo contrario al trasfondo corporal propio de Cristo, significa no saber ya cuál es este trasfondo, perder una luz no solo para un individuo sino para toda la Iglesia, lo que constituye la verdadera pérdida de la “fundamental estructura sacramental de la Iglesia”.

ficiles con los hijos y de los sufrimientos de su situación, perdón por las injusticias provocadas y sufridas en su camino conyugal...

Hemos terminado atendiendo a un problema pastoral concreto. Pero no debemos olvidar la perspectiva más amplia que ha animado nuestro estudio. Recobrar el sentido del carácter bautismal, que hace del cristiano mismo un sacramento, instrumento de la gracia divina en bien suyo y de toda la Iglesia, supone una luz para el camino de los esposos. A partir del marco que han recibido en el Bautismo, pueden confiar también en la dignidad y fuerza de su amor, hacia una vida plena. La pastoral de la Iglesia puede entonces convertirse, radicada en los signos salvíficos de Cristo, en pastoral de acompañamiento, que tiene en cuenta la dinámica de la historia, y en ella anuncia la Buena noticia de una vida unitaria, con origen y norte, es decir, la Buena noticia de la indisolubilidad.

SOMMARI

ITALIANO

Come aiutare i coniugi a vivere, giorno dopo giorno, l'indissolubilità del matrimonio? Ciò sarà possibile solamente accompagnando il loro cammino, conoscendo le tappe narrative della loro unione. L'articolo propone di avvalersi a tale scopo della luce proveniente dai sacramenti, che sono modi di narrare il tempo cristiano. Si incentra soprattutto sul carattere battesimale, attraverso il quale il Battesimo esercita il suo influsso su tutta la nostra esistenza. Come alla nascita riceviamo un corpo, che è il punto zero della nostra vita e del nostro cammino, così il carattere è la recezione di un nuovo corpo, che è il corpo proprio di Gesù, e dona nuove coordinate narrative alla vita della persona. È facile vedere, allora, il nesso tra il carattere battesimale ed il vincolo coniugale, perché anche quest'ultimo dona ai coniugi uno sfondo corporeo, quello proprio dell'«una caro» indissolubile. A partire da questa prospettiva è possibile far luce sul modo in cui la Chiesa accompagna le famiglie, anche in situazione di crisi, e si percepisce meglio il problema dei divorziati in una nuova unione civile. Qual'è lo sfondo corporeo nel quale vivono? Quali le coordinate delle loro relazioni vitali? Sono compatibili con lo sfondo corporeo ed il racconto proprio del Corpo di Cristo? Da qui sorge una luce per comprendere quali passi si devono fare per una fruttuosa recezione degli altri sacramenti, particolarmente della Penitenza e dell'Eucarestia, che reintegrano lo sfondo del Corpo di Cristo e lo contengono.

English

How do we help spouses to live, day after day, the indissolubility of marriage? This will be possible only by accompanying their journey, knowing the narrative stages of their union. The article proposes to avail ourselves for this purpose of the light which comes from the sacraments, which are ways of narrating Christian time. It centers above all on the baptismal character, through which Baptism exerts an influence on the entirety of our existence. As at birth we receive a body, which is the zero point of our life and of our journey, so this character is the reception of a new body, which is Jesus' own body, and it gives new narrative coordinates to the life of the person. The article shows, then, the nexus between the baptismal character and the marriage bond: the latter gives to the spouses a new "bodily background," that is, a new original web of relationships (that of the indissoluble "one flesh") upon which to build up one's life. Starting from this perspective, it is possible to shed light on the way in which the Church accompanies families, even in situations of crisis, and perceives better the problem of the divorced in a new civil union. What is the "bodily background" and the narrative in which they live? What are the coordinates of their vital relationships? Are they compatible with the bodily background and the narrative of the Body of Christ itself? From here rises a light for understanding which steps they must take for a fruitful reception of the other sacraments, particularly that of Reconciliation, which reintegrates the penitent into the background of the Body of Christ; and that of the Eucharist, which contains this very bodily background.

Français

Comment aider les époux à vivre, jour après jour, l'indissolubilité du mariage? Cela pourra se faire seulement en les accompagnant sur leur chemin, en connaissant les étapes narratives de leur union. L'article propose pour cela de profiter de la lumière qui vient des sacrements, qui sont une façon de raconter le temps chrétien. Il se concentre surtout sur le caractère baptismal, par lequel le baptême exerce son influence sur toute notre existence. De la même manière qu'en naissant nous recevons un corps, qui est le point initial de notre vie et de notre chemin, de la même manière le caractère est la réception d'un nouveau corps qui est le corps de Jésus, et offre des nouvelles coordonnées narratives à la vie de la personne. Il est donc facile de voir le rapport entre le caractère et le lien conjugal, car ce dernier aussi donne aux époux un arrière-plan corporel, celui de l'"une seule chair" indissoluble. A partir de ce point de vue, on peut mieux comprendre la manière avec laquelle l'Eglise accompagne les familles, aussi lors des situations de crise. Et l'on comprend mieux le problème des divorcés qui ont contracté une nouvelle union civile. Quel est l'arrière-plan corporel dans lequel ils vivent? Quelles sont les coordonnées de l'histoire de leur vie? Ceux-ci sont-ils compatibles avec l'arrière-plan corporel et avec l'histoire

vécue par le Christ dans son corps? C'est ainsi que l'on comprend mieux quelle est la route à suivre pour avoir une réception fructueuse des autres sacrements, particulièrement la Pénitence et l'Eucharistie, qui réintègrent la personne à l'arrière-plan du corps du Christ et le portent en soi.

Español

¿Cómo ayudar a los cónyuges a vivir, día tras día, la indisolubilidad del matrimonio? Tal cosa solo será posible acompañando su camino, conociendo las etapas narrativas de su unión. El artículo propone aprovechar para ello la luz que viene de los sacramentos, que son formas de narrar el tiempo cristiano. Se centra sobre todo en el carácter bautismal, por el que el Bautismo ejerce su influjo en toda nuestra existencia. Igual que al nacer recibimos un cuerpo, que es el punto cero de nuestra vida y camino, así el carácter es la recepción de un nuevo cuerpo, que es el cuerpo propio de Jesús, y ofrece nuevas coordenadas narrativas a la vida de la persona. Es fácil ver entonces el nexo entre el carácter y el vínculo matrimonial, pues este último también dona a los cónyuges un trasfondo corporal, el propio de la “una sola carne” indisoluble. Desde esta perspectiva se puede iluminar el modo en que la Iglesia acompaña a las familias, también en las situaciones de crisis. Y se percibe mejor el problema de los divorciados en nueva unión civil. ¿Cuál es el trasfondo corporal en que viven? ¿Cuáles las coordenadas de su relato vital? ¿Son compatibles con el trasfondo corporal y el relato propio del Cuerpo de Cristo? De aquí surge una luz para entender qué pasos se deben dar para una recepción fructuosa de los demás sacramentos, particularmente la Penitencia y la Eucaristía, que reintegran al trasfondo del Cuerpo de Cristo y lo contienen.

Português

Como ajudar os cônjuges a viver, dia após dia, a indissolubilidade do matrimônio? Isso será possível somente acompanhando o caminho deles, conhecendo as etapas narrativas de sua união. E para alcançar essa meta, o artigo aproveita a luz que provém dos sacramentos, que são formas de narrar o tempo cristão. Este se concentra, de modo particular, no caráter batismal, pois o Batismo exerce seu influxo sobre a nossa inteira existência. Assim como ao nascer se recebe um corpo, que é o ponto zero da própria existência e do próprio caminho, o caráter é recepção de um novo corpo, o corpo próprio de Jesus, que oferece novas coordenadas narrativas para a vida de uma pessoa. Deste modo é fácil perceber o nexo entre o caráter e o vínculo matrimonial, pois este último também dá aos cônjuges uma base corporal, própria daquela “uma só carne” indissolúvel. A partir desta perspectiva se ilumina o modo como a Igreja acompanha as famílias, inclusive nas situações de crise, e se percebe melhor o problema dos divorciados em nova união civil. Qual é a base corporal em que

vivem? Quais são as coordenadas de suas relações vitais? São compatíveis com a base corporal e a narração própria do Corpo de Cristo? Daqui surge uma luz para compreender os passos que se devem dar para uma frutuosa recepção dos demais sacramentos, em particular, a Penitência e a Eucaristia, que reintegram a base do Corpo de Cristo e a contém.

“All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico”. La bellezza difficile del cristianesimo nel tempo della società liquida

ANTONIO STAGLIANÒ*

“All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l’icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell’amore umano” (*Deus caritas est* 11).

Nel tempo della “società liquida” e della “coscienza infranta”, dell’individualismo narcisistico e del filoautismo autarchico si esige un supplemento di dovere per l’intelligenza critica della fede. La teologia è richiamata al compito “suo proprio” dell’interlocuzione critica e della dialettica culturale, alla ricerca della verità dell’umano alla “luce della rivelazione cristiana”¹.

* Vescovo di Noto.

1. La teologia non è l’intelligenza della fede, ma piuttosto un “servizio critico” all’intelligenza che è interiore e intrinseca alla fede. Perciò, criticamente (cioè usando “la testa”, la ragione critica, affettuosamente speculativa) aiuta l’intelligenza della fede a dirsi dentro le coordinate critiche della ragione di tutti in ogni epoca storica. Perciò la teologia s’impegna a spiegare (non catechisticamente, ma criticamente) le ragioni della fede, svolgendo così anche il compito di ogni cristiano (e spesso a nome di “ogni cristiano”) di rendere ragione della speranza della fede (cfr. A. STAGLIANÒ, *La teologia che serve. Sul compito ecclesiale scientifico del teologo per la nuova evangelizzazione*, SEI, Torino 1996).

La frase di *Deus caritas est* ha una densità teologica sorprendente. Porta a sintesi una verità singolare della fede cristiana, oggi rischiosamente resa opaca da certo “emozionalismo” cui spinge la società del pensiero debole, dentro i nuovi processi che stanno riconfigurando l’umano, forgiando un’antropologia “regressiva”, che punta allo snaturamento della famiglia fondata su un’unione indissolubile nel sacramento del matrimonio. Urge, dunque, ritornare a pensare la bellezza difficile dell’amore cristiano, saperla riproporre per la verità che porta in sé: la salvezza e la redenzione dell’umano, la sua liberazione e la sua introduzione nella pienezza della gioia e della felicità, cui sono destinati tutti gli uomini e le donne che hanno la fortuna – oggi più che mai divenuta “dea bendata” nella terribile crisi demografica dell’Occidente opulento–, di venire al mondo. La bellezza dell’amore cristiano non è dicibile, né tanto meno vivibile, fuori o separatamente dalla sua verità. Ecco perché è divenuta ancora più “difficile” nell’odierna temperie culturale che ha estromesso la questione della verità, come la questione umana più seria, il bene sommo da attuare nell’esistenza ordinaria dei sopravvissuti del pianeta.

Già Hans Urs von Balthasar icasticamente lo sosteneva: «in un mondo senza bellezza [...] anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l’evidenza del suo dover-essere-adempiuto [...] In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica»². Ecco la questione: rimosso il tema del bello, anche il buono ed il vero rischiano di scolorare in pure cifre, incapaci di dare forma e senso al cammino dell’uomo. Senza il bello, l’umano si perde: il bello, infatti, fonda la sua ragion d’essere proprio nella corrispondenza tra il vero ed il buono.

Uno dei tanti segnali di questa “perdita/rimozione” del bello è senz’altro l’appiattimento contemporaneo della ricerca della verità

2. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. 1. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 11. Ma, anche: «la nostra iniziale parola si chiama bellezza. La bellezza è l’ultima parola che l’intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto. Essa è la bellezza disinteressata senz’ala quale il vecchio mondo era incapace di intendersi, ma che ha preso congedo in punta di piedi dal moderno mondo degli interessi, per abbandonarlo alla sua cupidità e alla sua tristezza» (*Ivi*, p.10).

dell’umano sul canone imposto dalle scienze esatte (*Naturwissenschaften*), con il conseguente sviluppo di una razionalità poco sapienziale e più utilitaristica, tendenzialmente calcolante, dentro le possibilità offerte oggi dalla tecnica³.

1. UNICITÀ DELL’UOMO E UNICITÀ DI DIO

L’uomo è obbiettivamente un essere “singolare”. Per quanto ce la metta tutta per concepirsi come un animale tra gli altri (si pensi alla corrente, si fa per dire culturale, dello specismo) o a ricondursi alle condizioni materiali e biologiche della propria esistenza nelle tante forme del riduzionismo antropologico contemporaneo, deve ammettere di vivere con dinamismi spirituali indiscutibili che ne stabiliscono l’unicità. Aristotele faceva riferimento alla razionalità, o anche alla simbolicità, per riconoscere la qualità umana di questo singolare animale. La fede cristiana dice qualcosa di più, di più preciso e di più vero (nel senso che corrisponde di più alla trascendenza della realtà che costituisce e determina l’uomo): afferma che l’animale è “divino”, cioè è creato a “immagine e somiglianza” di Dio. L’unicità dell’uomo dunque appare non estrinsecamente, ma interiormente, collegata all’unicità/singularità del Dio cui porta l’immagine. Ecco perché il rivelarsi progressivo di Dio nella tradizione ebraica, fino al suo compimento nella rivelazione cristiana ha sempre comportato una “sempre nuova consapevolezza” della verità dell’umano dell’uomo. Infatti, la verità dell’umano è dell’uomo, appartiene all’uomo, ma non è l’uomo, è piuttosto Dio stesso. Particolarmente in Cristo, vero uomo perché vero Dio, si mostra questa verità: la vera umanità di Cristo è l’originaria e ultima verità dell’uomo.

3. Si è tanto riflettuto su questo, particolarmente a partire dalla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II. Questa enciclica costituisce un programma intellettuale da non dimenticare per i cattolici novo millennio ineunte, per recuperare alla ragione la sua verità, cioè la sua capacità di andare dal fenomeno al fondamento (cfr. A. STAGLIANÒ, *Su due ali. L’impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004). Su questa linea, quello del recupero/allargamento della dimensione sapienziale della ragione è stato un leit motiv dell’illuminato magistero di Benedetto VI (cfr. ID., *Intagliatori di sicomoro. Cristianesimo e sfide culturali del terzo millennio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 179-217).

La teologia dell'Alleanza esprime mirabilmente questa verità. Nella storia della salvezza, a cominciare da Abramo, si nota spesso il venir incontro di Dio all'uomo con la proposta di una alleanza. Si è allora giustamente portati a pensare, nella necessaria distinzione logica, che previamente all'Alleanza ci sia un Dio e ci sia soprattutto un uomo che stabiliscono il patto. Così fu anche per Mosè o per il popolo. Tuttavia si può notare che la categoria dell'Alleanza funziona anche nel racconto della creazione dell'uomo. I migliori esegeti mettono in evidenza che la creazione dell'uomo è in atto alleanza, è alleanza-in-atto. Si può allora dedurre, senza timore di compiere voli pindarici, che l'uomo è creato non prima che Dio faccia alleanza con lui, ma nell'atto dell'Alleanza e dunque venga al mondo in atto come alleato. Le diverse alleanze "storiche" compiute da Dio con i diversi protagonisti della storia della salvezza, i patriarchi e il popolo, sono fondate su questa "capacità ontologica", cioè legata all'essere stesso dell'uomo di allearsi con Dio. Le Alleanze storiche sono esplicitazione nell'esistenza storica della ontologia singolare costitutive dell'essere umano. L'uomo nasce così: alleato, cioè in relazione con l'Altro-Dio. L'uomo è ontologicamente così fatto: è relazione-con-l'Altro. È persona, cioè "relazione amativa" (A. Rosmini), anzitutto perché relazione con Dio, l'Altro della relazione che lo costituisce e determina come vivente umano e personale.

L'obnubilamento dell'Altro della sua relazione è "scadimento esistenziale" dell'umano, è un'esistenziale rendere opaca la bellezza e la verità dell'uomo "creato a immagine e somiglianza di Dio". Al contrario, la vitalità della relazione con Dio è splendore della verità dell'umano, epifania della sua straordinaria bellezza.

La storia del popolo di Israele gioca così la sua umanità –dentro processi di esaltazione della propria bellezza umana e del proprio degrado nella schiavitù del peccato –nella relazione con un Dio che "vuole servire", obbedendo ai suoi comandamenti e che spesso tradisce nell'infedeltà al suo amore e nella disobbedienza alle sue leggi. Dio, dal canto suo, viene sempre incontro all'uomo, mostrandosi e rivelandosi quale "Dio ricco di misericordia". Sicché è proprio il perdono di Dio la condizione ormai indispensabile perché il popolo continui a vivere. Così, allora prega l'orante: "mostrami il tuo volto Dio e avrò la vita"; "nel tuo perdono vivrò".

2. PAZIENZA DI DIO E PROGRESSIVA UMANIZZAZIONE DELL’UOMO

Il credente ha fatto, e continua a fare, esperienza di un Dio paziente nell’amore e nella dedizione alla sua vita. La storia ebraico-cristiana mostra con puntualità come Dio è Colui che con pazienza ha accettato di farsi compagno di viaggio dell’uomo, accettandone la lentezza, fino alla “pienezza dei tempi” in Cristo e nello Spirito di Cristo. Dio non ha mai dimenticato l’opera delle sue mani, mai ha abbandonato l’uomo al suo destino. Ha invece sempre “maternamente” vegliato sulle condizioni del genere umano: l’originaria bellezza, che permette ad Adamo ed Eva di relazionarsi con tutta la pace dello sguardo interiore – che crea appunto la pienezza dell’intimità delle persone, benché ora perduta a causa della limitazione del vedere solo mediante gli occhi del corpo nello stato di *natura lapsa-*, diventa il punto di arrivo di un percorso, il cui soggetto agente è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio della storia, paziente compagno di viaggio, discreto ed invisibile⁴. Lo si può affermare in generale, lo si deve riconoscere anche e soprattutto per l’istituto familiare.

Ricordiamo qualche dato: nell’epoca dei Patriarchi il regime monogamico, pur apparendo quello preferito, è continuamente disatteso; Abramo, a causa della sterilità della moglie Sara prende due concubine, Agar (*Gen 16,1*) e Chetura (*Gen 25,1*); Giacobbe avrà due spose, Lia e Rachele (*Gen 29,15-30*); Esaù avrà tre mogli, Ada, Oolibama, Basemat (*Gen 36,1-5*). È evidente come la donna non sia titolare di alcun diritto, piuttosto col matrimonio passa dalla signoria del padre a quella del marito che la acquista, in denaro o in natura, per averla in moglie ed assicurargli così una discendenza. Alla base della poligamia, come emerge dai testi genesiaci, c’è il desiderio di fecondità, che giustifica anche

4. Il mistero di Dio è tutto nel suo amore per l’umanità, sicché la storia dell’amore di Dio per l’uomo (=la storia della salvezza dal suo inizio al suo compimento in Cristo) dice realmente chi è Dio in sé. La teologia contemporanea, tra apofatismo e apofantismo, ha giustamente scoperto questo possibile e doveroso “risalimento” dall’economia della salvezza alla teologia immanente. Si sa chi è Dio in sé a partire da ciò che Dio ha fatto per noi in Cristo Gesù (cfr. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell’Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 2002; ID., “Teologia trinitaria”, in G. CANOBBIO – P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2, Città Nuova, Roma 2003, 89-174).

comportamenti sessuali di per sé anomali (*Gen* 19,30-38). Tuttavia, le decisioni di questo popolo, scelto da Dio, non sono normative, tanto è che Dio, con un metodo fatto di pazienza e di educazione progressiva, ha inteso liberarlo da quelle trame che, per amore, aveva concesso nella prospettiva della futura emancipazione⁵: “l’esperienza biblica vuole essere didattica e pedagogica nello stesso tempo: lentamente Dio, attraverso sbandamenti ed abusi di personaggi anche di grande rilievo (si pensi a Davide), vuole insegnare ai credenti il senso vero del matrimonio e della famiglia, fino ad arrivare al messaggio altissimo del NT”⁶.

Nonostante le molte ombre riguardo alla monogamia nell’Antico Testamento, tuttavia essa rimane pur sempre un ideale sentito e anche praticato in Israele.

Se facciamo riferimento al racconto della creazione riportato da *Genesi* 2-3, in un mondo in cui la donna era oggetto di proprietà, e la poligamia indice di potenza e di ricchezza per l’uomo, l’autore insiste sul destino vero della donna, su quale valore personalistico abbia il rapporto fra i coniugi, sulla totale identità di natura fra l’uomo e la donna e sulla pari dignità personale. Determinante è anche il richiamo alla unione coniugale, unica e definitiva, destinata ad abbracciare tutta la vita. Infatti, il termine ebraico *dâbaq* usato dall’autore sacro indica una adesione stabile, un’unione continuativa; il termine *basàr éhad*, una sola carne, nel linguaggio biblico intende riferirsi a tutta la persona: nella nuova realtà della coppia si genera una nuova personalità, che deve manifestarsi su tutti i piani, facendo convergere la loro complementarità sul piano spirituale e su quello fisico: “l’unità della carne, nell’atto coniugale, da una parte esprime un sempre nuovo superamento del limite della solitudine nell’assunzione della solitudine del corpo-persona del coniuge come propria e, dall’altra, riesprime e rivive il mistero della creazione, quando c’era l’uomo solo”⁷. La lezione di Giovanni Paolo II, nelle sue catechesi dedicate all’amore sponsale e il corpo umano, dovrebbe essere recuperata in tutta la sua portata veritativa. In un passaggio egli sostiene: “La concupiscenza della carne e, insieme ad essa, la concupiscenza degli

5. Cfr. G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità*, EDB, Bologna, 1971, 23.

6. S. CIPRIANI, “Matrimonio”, in *NDTB*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 920.

7. C. CAFFARRA, “Introduzione”, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova-LEV, Roma 1992, 14.

occhi e la superbia della vita, è «nel mondo» e al tempo stesso «viene dal mondo», non come frutto del mistero della creazione, ma come frutto dell’albero della conoscenza del bene e del male (Cfr. *Gen* 2,17) nel cuore dell’uomo. Ciò che fruttifica nella triplice concupiscenza non è il «mondo» creato da Dio per l’uomo, la cui «bontà» fondamentale abbiamo più volte letto in *Gen* 1: «Dio vide che era cosa buona ... era cosa molto buona». Nella triplice concupiscenza fruttifica invece la rottura della prima Alleanza col Creatore, con Dio-Elohim, con Dio-Jahvé. Quest’Alleanza fu rotta nel cuore dell’uomo”⁸.

Riguardo al rapporto che Dio stabilisce col suo popolo, nei profeti ricorre spesso un’immagine, che s’impone su tutte le altre, per descrivere il rapporto di Dio con Israele: quella nuziale. Egli è lo sposo, sempre fedele, mentre Israele è la sposa, spesso infedele. Nel testo di Osea, che trae ispirazione dalla sua situazione familiare, Dio non si arrende dinanzi alla prostituzione di Israele e progetta un nuovo fidanzamento col suo popolo, «perciò, ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore» (*Os* 2,16). Ne deriva una grande verità: la comunione che Dio ristabilisce sempre nel perdono è fondamento della comunione possibile nella fedeltà dell’amore coniugale. Tutto cambia nella vita di Osea: la moglie infedele ora è donna fedele. Da Dio può venire una grazia che “cambia” l’esistenza delle persone, portandole alla verità dell’amore fedele.

3. DALLA SOLITUDINE ALLA COMUNIONE NEL MATRIMONIO SACRAMENTO

L’uomo esce dalla propria originaria solitudine con la creazione della donna. Così è consentito all’uomo di entrare nell’essere-comunione e di istituire una comunione inter-personale: l’unica possibile e vera. La «solitudine» era «apertura ed attesa di una comunione delle persone»: attesa che ora trova risposta. Tutto ciò ci introduce già nel mistero della mascolinità-femminilità: due modi di essere persona umana che si richiamano reciprocamente ed interiormente in ordine ad una comunione

8. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova-LEV, Roma 1992, 121-122.

di persone . È l'unità della carne che ha un grande valore personalistico, come ben nota Marc Ouellet: “determinante a partire dal Concilio Vaticano II per la teologia del matrimonio è stato il passaggio da una concezione giuridica e naturalistica dei fini del matrimonio a una concezione sempre più personalistica, che mette l'accento sull'amore e la comunione delle persone”⁹.

In questa direzione, la *Gaudium et spes* definisce il matrimonio come “intima comunità di vita e di amore (che nasce) dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono” (n. 48). E noi ci chiediamo: in che senso il matrimonio viene riconosciuto nella sua natura sacramentale come luogo di santificazione per i coniugi che lo celebrano?

Il matrimonio ha una sua originale e propria spiritualità che si esprime attraverso la relazione dei coniugi con Dio per mezzo di un cammino di fede insieme alla comunità ecclesiale e con relazioni umane autenticamente tali all'interno del nucleo familiare e non solo. *È la vita secondo lo Spirito che immette la coppia in un dinamismo che supera gli angusti luoghi del puramente umano. È la consacrazione dell'amore in tutta la sua identità umana che permette di contemplare la pienezza dell'amore e di diventarne stupendo riflesso.*

Dunque, la contemplazione di ciò che la coppia è chiamata a diventare, per vocazione e quindi per dono, lascia un'impronta indelebile ed una santa inquietudine a non cedere ad una vita mediocre e scontata. È un atto eminentemente umano quello di darsi e riceverci. Sembra tuttavia doveroso chiedersi: quando l'uomo è nelle condizioni di porre autenticamente quest'atto “in modo umano” perché il matrimonio diventi e sia una intima comunità di vita e d'amore? Solo se la famiglia in modo consapevole e determinato ha a cuore le sue origini, le sue radici. E ancora: a quale statuto noi facciamo riferimento, di quale modello noi decidiamo di fidarci, a quale prototipo noi guardiamo, verso quale meta noi ci dirigiamo e a quale progetto noi orientiamo le quotidiane scelte della vita?

Il cristianesimo non è anzitutto una raccolta di precetti, ma una piacevole esperienza di relazioni, con Dio, con la realtà storica che veicola

9. M. OUELLET, *Divina somiglianza*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004, 19.

sempre un richiamo alla trascendenza e dunque con il prossimo che Egli ci pone accanto. La fede cristiana ci pone “in verità” nella storia, cioè ci introduce alla verità della storia verso il pieno possesso della Verità, come termine ultimo e definitivo del desiderio profondo del cuore umano. Ecco perché la *quaestio de veritate* è questione per eccellenza intorno all’umano dell’uomo, perché la verità è anzitutto “presenza reale e amovole” di Dio nella storia¹⁰.

Certo, noi viviamo oggi dentro una cultura – come nota Papa Francesco–, che “ha perso la percezione di questa presenza concreta di Dio, della sua azione nel mondo. Pensiamo che Dio si trovi solo al di là, in un altro livello di realtà, separato dai nostri rapporti concreti. Ma se fosse così, se Dio fosse incapace di agire nel mondo, il suo amore non sarebbe veramente potente, veramente reale, e non sarebbe quindi neanche vero amore, capace di compiere quella felicità che promette. Credere o non credere in Lui sarebbe allora del tutto indifferente. I cristiani, invece, confessano l’amore concreto e potente di Dio, che opera veramente nella storia e ne determina il destino finale, amore che si è fatto incontrabile, che si è rivelato in pienezza nella Passione, Morte e Risurrezione di Cristo”¹¹. Confessare l’amore concreto e potente di Dio non è senz’altro una questione di parole proferite con la bocca: è anzitutto testimonianza di vita. L’amore indissolubile del matrimonio *confessa* al mondo che Dio è amore e lo è nella concretezza di esistenze che si uniscono in “una carne sola”.

C’è poi anche un altro aspetto importante e, per nulla secondario, da sottolineare che conferma l’anelito al progetto primordiale, oggetto di permanente desiderio dell’umano dell’uomo: *la partecipazione al suo modo di vedere*. Infatti, ribadisce il Papa: “nella fede, Cristo non è soltanto Colui in cui crediamo, la manifestazione massima dell’amore di Dio,

10. La verità è definita dalla presenza personale di Dio nella storia in Gesù: “la figura cristologica esibita dal quarto Vangelo attesta invece un «chi è» (*Wer-sein*) e dunque un’essenza *personale* della verità [...] Se per la fede è la stessa verità in quanto dis-velata così come è la stessa via all’uomo donata, Gesù Cristo è, e non può non essere anche, il *metodo* secondo cui introdursi nella verità e comprenderla. Chi crede in lui dovrebbe fidarsi e af-fidarsi a ciò che in lui non si nasconde e si manifesta, pensando anche, anzi prima di ogni cosa, la verità *a partire da lui* e sempre tornando a lui” (A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 97).

11. *Lumen fidei*, n. 17.

ma anche Colui al quale ci uniamo per poter credere. La fede, non solo guarda a Gesù, ma guarda dal punto di vista di Gesù, con i suoi occhi”¹². Nel matrimonio sacramento si tratta dunque di vivere e guardare all’amore “secondo Gesù”, la persona della verità o la verità in persona. Perciò si tratta di vivere la verità dell’amore o l’amore nella sua verità definitivamente disvelata.

È il cammino di fede, purificato dall’ascolto della Parola, che rende il quotidiano più limpido e affascinante, sempre più desiderabile. Essendo, così, decisivo l’incontro con Lui per ritrovare il gusto dell’umano, perduto perché sacrificato dall’allontanamento dalla sua sorgente, il Figlio di Dio ha assunto la nostra carne. Ora è proprio grazie a questo suo farsi uomo che “la fede non ci separa dalla realtà, ma ci permette di cogliere il suo significato più profondo, di scoprire quanto Dio ama questo mondo e lo orienta incessantemente verso di Sé; e questo porta il cristiano a impegnarsi, a vivere in modo ancora più intenso il cammino della storia”¹³.

4. L’AMORE UMANO NELLA FAMIGLIA CRISTIANA, ALLA LUCE DELLA VERITÀ DELLA RIVELAZIONE DI DIO-AGAPE

Grazie alla fede, la famiglia si apre a un Amore che la precede e la trasforma dall’interno, costituendola nuova creatura. D’altra parte la novità del mistero cristiano, che si attua nell’essere trasformati dall’Amore, cui ci si apre, genera un amore inaspettato, un’esistenza esodale, un’esperienza che conduce oltre se stessi. La famiglia che pone in Altro la propria identità lascia vivere in se stessa Cristo, permette a Cristo di dimorare in ogni sua scelta e azione. Una vita donata e diventata “altro” realizza la sua vocazione d’Amore.

L’uomo, instancabile cercatore della verità, può vedere dischiudersi l’oggetto della sua ricerca solo nell’incontro con il Verbo fatto carne, il quale, grazie alla sua incarnazione tocca e dona all’uomo la sua grazia, trasformandone dall’interno il cuore. Questo *perché Cristo rivela Dio-agape* e la sua rivelazione non ha soltanto un contenuto noetico, d’insegnamento,

12. *Lumen fidei*, n.18.

13. *Lumen fidei*, n.18.

ma è reale vita di Dio-agape nell’esistenza degli uomini. Attraverso la fede si entra in un rapporto reale tra Dio e l’uomo che, mentre mostra il vero volto del Dio trinitario, cambia anche trinitariamente l’uomo. Ora si scopre che l’immagine in cui Dio ha creato l’uomo è, nell’uomo, l’amore che Dio è in sé dall’eterno, vita di comunione eterna, vita eterna d’Amore. Con la densità di questo riferimento teologico dobbiamo e possiamo capire in che senso la fede nel Dio trinitario getta luce sullo spessore teologale della comunione-unità all’interno dei rapporti propri della coppia e sul desiderio di una vita grande che neanche la pochezza/miseria umana riesce a sedare o può sminuire, depauperare.

Certo oggi il matrimonio e la famiglia sono in evidente crisi. La pastorale familiare lo sa bene, specialmente perché fatica a organizzarsi e attivare processi di rinnovamento nell’evangelizzazione della famiglia, capaci di contrastare e superare il fenomeno dilagante del matrimonio vissuto come una semplice gratificazione affettiva, in un contesto storico-culturale dove l’individualismo favorisce uno stile di vita che indebolisce la stabilità dei legami tra le persone, snaturando i rapporti familiari¹⁴.

Per la fede cristiana, in verità, l’uomo non può privarsi di guardare al Dio uno e trino per illuminare i suoi modi di relazionarsi all’interno dei valori fondamentali della società e della famiglia. Il motivo è semplice e la teologia lo può spiegare culturalmente in molti modi: solo fissando il volto trinitario di Dio si può comprendere il paradigma dell’essere umano. Nella fattispecie che qui interessa, occorre ammettere teologicamente che attraverso l’amore coniugale l’uomo conosce Dio perché in esso è iscritta la natura stessa di Dio-agape. Pertanto la famiglia, con le sue relazioni detiene la missione di rivelare il mistero intimo della vita trinitaria. Possiamo infatti affermare –icasticamente e perentoriamente- con Benedetto XVI che “all’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l’icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell’amore umano”¹⁵. Sarebbe interessante approfondire teologicamente gli orizzonti dischiusi

14. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale. Uomo – Donna, Matrimonio - Famiglia*, Marcianum Press, Venezia 2014.

15. *Deus caritas est*, n. 11.

dal “viceversa”. Qui solo annotiamo che l’amore umano è una delle vie privilegiate che Dio ha scelto per rivelare se stesso all’uomo ed è in questo amore che lo chiama a una comunione nella vita trinitaria. Il *Cantico dei Cantici* dovrebbe continuare ad insegnare qualcosa sulle modalità rivelative di Dio e sull’approssimarsi conoscitivo di Dio da parte dell’uomo. Ritorna utile comunque ricordare quanto Giovanni Paolo II nella *Lettera alle famiglie del 1994* affermava: “il modello originario della famiglia deve essere ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita”¹⁶.

Così, per G. Campanini: “realtà eminentemente terrena, presente in tutte le epoche e sotto tutte le latitudini, il matrimonio è contemporaneamente «mistero di salvezza»: è dunque insieme un dato «naturale» e «creaturale» ed un «luogo teologico»”¹⁷. Infatti: “questa inscindibile connessione tra dimensione antropologica e dimensione teologica, pone una serie di problemi, e prima ancora detta alcune fondamentali esigenze ad ogni possibile etica del matrimonio”; l’etica cristiana deve saper quindi coniugare i dati rivelati con quelli antropologici del matrimonio, poiché: “il matrimonio è una realtà che pone già in qualche modo l’uomo in relazione con Dio e dunque è una realtà «nativamente» religiosa, anche indipendentemente di una fede esplicita”¹⁸. Questo rapporto tra matrimonio come realtà umana e matrimonio come mistero di salvezza è presente in tutta la Bibbia, sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento.

Tanto più che nella visione biblica la stessa eterosessualità (condizione basica e primaria per il rapporto matrimoniale) è teologicamente caratterizzata, come fanno notare tanti esegeti del testo genesiaco sulla creazione dell’uomo secondo l’immagine di Dio:

«Dio creò l’uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò
maschio e femmina li creò» (Gen 1,27).

16. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, LEV, Città del Vaticano 1994, 6.

17. G. CAMPANINI, “Matrimonio”, in *NDTM*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 724.

18. *Ibidem*.

A ben vedere, considerata la struttura letteraria del chiasmo con la quale è costruito questo testo, l’immagine e la somiglianza in cui Dio ha creato l’uomo sarebbe proprio il suo essere “maschio e femmina”¹⁹. Questa verità dovrebbe portare a pensare molto e criticamente, per contrastare certa *ideologia gender* che fa un tutt’uno con i tentativi culturali di assimilare (e ridurre) l’unione della coppia a un dato meramente fisico e sociologico, al limite giuridico. Non è così. Il matrimonio può essere solo eterosessuale e questo, a sua volta, non è riducibile a un dato fisico-corporeo, perché nell’eterosessualità è stabilito fisicamente ciò che culturalmente è destinato a svolgersi, arricchendosi sempre di più: l’umano dell’uomo nella sua bellezza e pienezza, cioè la comunione e l’amore che sono storicamente (nella fatticità dell’esistenza corporea) partecipazione ed epifania della comunione e dell’amore eterno di Dio. La distinzione tra corpo-*Koerper* e corpo-*Leib* dovrebbe servire anche in questo caso a dire che nell’unicità ontologica del corpo eterosessuale della persona esiste una dimensione organica, ma anche una psichica e una spirituale.

5. FAMIGLIA DIVENTA CIÒ CHE SEI

Nella dichiarazione, densa di significato, di *Gen 2,24* «l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne», sono offerti *tre criteri* che regolano l’etica ebraico-cristiana del matrimonio: “la sostanziale autonomia della coppia, condizione essenziale perché possa esprimere tutta la sua creatività [...] la forte caratterizzazione sessuale di quest’incontro: esso non è un mero rapporto di amicizia, né una relazione occasionale, ma un intimo e mutuo conoscersi, un formare una sola carne che segna in profondità le persone di coloro che realizzano questa esperienza e tutti i loro rapporti; la sollecitudine a realizzare una profonda unità, tendenzialmente inscindibile, tale da segnare in qualche modo per sempre l’uomo e la donna assunti a protagonisti di questo rapporto”²⁰.

19. Si può discutere sui contenuti e gli orizzonti che questa verità dischiude, ma l’orientamento è indiscutibile (A. SCOLA, “L’*imago Dei* e la sessualità umana”, in ID., *Il mistero nuziale*, 45-64).

20. G. CAMPANINI, “Matrimonio”, cit., 725.

Dalla fine del periodo patristico al primo emergere di una visione personalistica del matrimonio, l'etica coniugale rimane soffocata nella sola dimensione sessuale-procreativa. L'essenza del matrimonio rimane emarginata, piuttosto in ombra. Neanche la riforma protestante cambia prospettiva perché il matrimonio, non essendo considerato sacramento, rimane un fatto puramente naturale. Un salto si ha con la *Casti Connubii* di Pio XI, anche se questa utilizza ancora lo schema morale classico del fine primario del matrimonio che è quello procreativo e dei fini secondari che sono il *remedium concupiscentiae* e il *mutuum auditorium*. La svolta avverrà- come è noto-, con il Concilio Vaticano II che valorizzerà in modo esplicito e definitivo *l'amore coniugale come elemento essenziale del matrimonio*.

“Famiglia diventa ciò che sei”²¹, scrive Giovanni Paolo II nella *Familiaris Consortio* che è una sintesi mirabile del suo magistero sulla famiglia e sul matrimonio. Se ne colgono la pluralità diversificata –benché unitaria- di tutti gli aspetti: ontologico, teologico, biblico e quello più specificamente morale e pastorale. Per vivere bene i suoi compiti, la famiglia deve vivere la consapevolezza di essere un dono di Dio, l'incarnazione dell'amore trinitario, e di vivere dentro di sé, quale piccola chiesa domestica nella grande Chiesa, la misericordia, la salvezza, il servizio alla vita, la promozione dei diritti e dei doveri, della dignità della donna e delle aspirazioni dell'uomo, in ogni tempo e in ogni luogo. Attraverso l'amore uomo-donna, l'uomo può comprendere la verità intera del suo essere, alla luce del mistero della creazione e della redenzione. Nella Genesi troviamo la spiegazione più completa della dignità della persona, nel suo differenziarsi in uomo e donna, nel suo bisogno di completarsi e di superare la solitudine originaria. Il «principio» corrisponde alla natura originaria dell'uomo che è segnata dall'amore di un Dio che crea per amore e vuole che l'uomo si realizzi nell'amore. Nonostante il peccato, la dignità dell'uomo non cessa, perché lo *status naturae integrae* e lo *status naturae lapsae* non sono in contrapposizione definitiva. Il peccato originale non distrugge – benché la ferisca mortalmente- la creazione di Dio. Il richiamo di Cristo fa sentire all'uomo che c'è una continuità tra lo stato di peccato dell'uomo di ogni tempo e lo stato dell'innocenza originaria. Per quanto sia grave la rottura causata dal peccato, l'innocen-

21. *Familiaris consortio*, n.17.

za originaria è sempre una realtà che segna la persona. L’unità interrotta dal peccato tenta a ricostituirsi: l’uomo sente la sua solitudine, perché si rende conto di essere diverso dal resto della creazione; questo lo avvicina a Dio, contemporaneamente gli fa desiderare una creatura che gli sia simile e ottiene in dono la donna.

Ecco: “la *communio personarum* tra l’uomo e la donna spiega la decisione di Dio di dare un aiuto. Aiuto che trova la sua pienezza nel fatto di esistere come «persona» per la «persona». L’uomo non è immagine di Dio solo in forza della sua umanità, ma lo diventa altresì in forza della *communio personarum* tra uomo e donna”²². La comunione tra l’uomo e la donna, *imago Dei*, uno e trino, è messa in pericolo dalla concupiscenza, definita come deformazione e destrutturazione del significato sponsale del corpo, che rende il corpo non più espressione della persona, incapace di donare se stessa «nel» e «attraverso» il corpo. Dio, redimendo anche il corpo, che è chiamato alla resurrezione finale, dà all’uomo la capacità di donarsi totalmente. La resurrezione del corpo ha come conseguenza la sua spiritualizzazione. *Finalmente il corpo sarà pienamente integrato nella persona, tanto che non ci sarà più bisogno che la vocazione all’unità assuma la forma coniugale.*

È interessante quanto scrive Inos Biffi nel presentare il pensiero di Giovanni Paolo II nell’Introduzione al V ciclo delle Catechesi del Papa in preparazione al Sinodo sulla famiglia del 1980: “Lo stato coniugale rappresenta la relazione divina con la creazione. Il Papa lo può così chiamare «sacramento primordiale» e precisamente nella misura in cui la creazione è già inizio dell’Alleanza. Il matrimonio «all’inizio» è epifania dell’intenzione del Creatore, che attua il suo progetto”²³.

6. VERSO IL SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA: UNA VERITÀ DOTTRINALE DA NON DIMENTICARE NELLE DECISIONI PASTORALI

Ho partecipato il 29-30 maggio 2014 al seminario di studi organizzato dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e

22. A. SCOLA, “Introduzione”, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Città Nuova-LEV, Roma 1992, 27.

23. I. BIFFI, “Introduzione”, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Città Nuova-LEV, Roma 1992, 339.

Famiglia, presiedendone la seconda sessione titolata “La misericordia, tra compassione e tolleranza”, nella quale la Prof.ssa Karin Heller (*Withworth University*, Spokane) ha tenuto una relazione su “Gli equivoci della tolleranza e la via della misericordia”. Mi ha stupito molto come la Heller esprimesse al futuro Sinodo, tra i desiderata, anche “di riconoscere la possibilità delle seconde nozze per le persone divorziate”, senza un preciso (scientifico) nesso con gli argomenti portanti del suo discorso che ha insistito sul matrimonio come via di santificazione dei coniugi.

D'altronde, dopo la relazione tenuta dal cardinale W. Kasper nel concistoro straordinario del 20-21 febbraio 2014- *Sfide pastorali sulla famiglia nel contesto della evangelizzazione*-, si è creata tutta una atmosfera che fa ben sperare coloro i quali hanno da tempo insistito per l'accesso dei divorziati risposati alla comunione sacramentale e anche per l'adozione della “via orientale” sulle seconde nozze. Il carattere interlocutorio della proposta di Kasper dice bene come si debba aprire un dibattito. Infatti: “a una risposta, che speriamo unanime, possiamo giungere solo attraverso la comune riflessione sul messaggio di Gesù, attraverso uno scambio – disponibile all'ascolto- di esperienze e argomentazioni”²⁴.

In questa direzione e nello stesso spirito chiederei che *nelle decisioni pastorali sulla famiglia, non si dimentichi la verità dottrinale del profondo legame tra matrimonio monogamico (sacramento e indissolubilità) e monoteismo cristiano*.

Dio, creando l'uomo a sua immagine e somiglianza, iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità, dell'amore e della comunione. Questa sottolineatura è tesa a fondare la natura della famiglia nel disegno sapiente di Dio Creatore. Esso è un disegno d'amore, destinato all'impegno responsabile degli uomini chiamati a realizzarlo: “nel disegno di Dio Creatore e Redentore la famiglia scopre non solo la sua identità, ciò che essa è, ma anche la sua missione, ciò che essa può e deve fare. Ogni famiglia scopre e trova in se stessa l'appello insopprimibile che definisce ad un tempo la sua identità e la sua responsabilità: famiglia diventa ciò che sei”²⁵.

24. La relazione è pubblicata senza intenzione di “anticipare la risposta del Sinodo. Essa vuole piuttosto confrontarsi con le domande e preparare basi per discuterne” (W. KASPER, *Il Vangelo della Famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 6).

25. *Familiaris consortio*, n. 17.

L’analogia sociale di tipo familiare che Giovanni Paolo II propone coraggiosamente quando parla della Trinità santa e della famiglia umana è fondata sulla comunione delle persone: “alla luce della Scrittura e della Tradizione sembra dunque legittimo affermare un’analogia autentica fra la Trinità e la famiglia. Giovanni Paolo II lo conferma in modo ufficiale, pur restando prudente e misurato nelle sue affermazioni, il noi familiare sarebbe a immagine del noi trinitario in un modo che supera la semplice metafora e si situa nell’ambito della conoscenza analogica”²⁶.

È l’amore che definisce l’essenza della famiglia e i suoi doveri: «la famiglia riceve la missione di custodire, rivelare e comunicare l’amore, quale riflesso vivo e reale partecipazione dell’amore di Dio per l’umanità e dell’amore di Cristo Signore per la Chiesa Sua sposa» (FC 17). Sulla scia della *Gaudium et Spes*, è ormai acquisito che il matrimonio è un’unione personale, nella quale i coniugi si donano e si ricevono reciprocamente (cfr. GS 48). Lungi dal concedere assenso alle “mode” della mentalità contemporanea, in realtà si intende raggiungere «le radici stesse della realtà» (FC 17). Così facendo, si asserisce “la continuità interna fra l’amore e la trasmissione della vita”; e questo: “pone i tre valori tradizionali del matrimonio, la procreazione, l’amore fedele e il significato sacramentale, sul piano dell’amore coniugale fecondo e non più su quello della procreazione come finalità distinta. Se la missione della famiglia è l’amore, una spiritualità familiare integrale deve essere elaborata partendo dalla dimensione dell’amore, di cui la famiglia è protagonista”²⁷.

Resta comunque vero che quella del cristianesimo è una “bellezza difficile”, specie nei nostri tempi della società liquida. Oggigiorno –mi si permetta di concludere con una battuta ironica–, sembra manchi “liquidità” solo in economia (le banche non danno soldi e le imprese falliscono); in ogni altro settore della vita, tutto è “liquido”: il pensiero, la società, i legami, i sentimenti. E l’umano dell’uomo perde progressivamente il suo smalto, la sua vera bellezza. Quella del cristianesimo resta una “bellezza difficile” anche per il matrimonio e la famiglia.

26. M. OUELLET, *Divina somiglianza*, cit., 50.

27. *Ibid.*, 86-87.

7. LA BELLEZZA DIFFICILE DEL CRISTIANESIMO

Scrivendo a Papa Francesco, dopo aver letto la relazione del cardinale Kasper, ho formulato “con molta umiltà, e veramente in punta di piedi [...] alcuni miei pensieri, nella speranza che contribuiscano a identificare *una via cattolica* al drammatico problema dei divorziati risposati. Ritengo, infatti, che la prassi delle Chiese sorelle di Oriente non risulti necessariamente per noi una strada obbligata. Come è noto, la dottrina dell’indissolubilità del matrimonio è direttamente fondata sull’evento dell’Incarnazione e su una sua peculiare interpretazione: quella, appunto, che attraverso il lavoro dei Padri della Chiesa e la celebrazione dei primi sette Concili è maturata come verità consegnata nella Tradizione della Chiesa alle generazioni future fino a noi”.

Gesù è *Verbum abbreviatum*, il Tutto nel frammento, ma anche lo splendore della Gloria nella vicenda paradossale di chi, per dare testimonianza alla verità, compie tutto il bene e viene Crocifisso per il suo amore, mostrando così sfigurato (senza decoro, né bellezza come il Servo di Jahwé di Isaia) la bellezza del Dio-agape che lo rende “il più bello dei figli dell’uomo”. Così ha intuito, creduto, pensato e comunicato il poeta, filosofo, teologo e pastore K. Wojtyła. In «Fratello del nostro Dio», Adamo è solo, posto davanti al quadro dell’«Ecce homo», il quadro che più di tutti gli altri è “il suo”, si curva «come sotto il soggetto del quadro» e alza lo sguardo, dicendo adagio adagio: «Sei tuttavia terribilmente diverso da Colui che sei./ Ti sei affaticato molto per ognuno di loro./ Ti sei stancato mortalmente./ Ti hanno distrutto totalmente./ Ciò si chiama Carità./ Eppure sei rimasto bello./ Il più bello dei figli dell’uomo./ Una bellezza simile non si è mai più ripetuta./ O, come difficile è questa bellezza, come difficile./ Tale bellezza si chiama Carità»²⁸.

28. K. WOJTYŁA, «Fratello del nostro Dio», in ID. *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001, 698. In realtà la traduzione di “*Milosierdzie*” con il termine italiano di “Carità” è effettivamente sbagliata. La traduzione esatta è “Misericordia”. Perciò: «Ciò si chiama Misericordia [...] Tale bellezza si chiama Misericordia», come è ben documentato in L. GRYGIEL, *Misericordia Divina per il mondo intero. La mistica di Santa Faustina Kowalska*, Cantagalli, Siena 2003, 296-297.

SOMMARI

Italiano

Partendo dall’icastica affermazione di *Deus caritas est* 11, “All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico”, l’articolo mostra la singolarità del rapporto uomo-Dio, in quanto relazione tra due “unicità”. L’Alleanza, scaturita in questo spazio, è segnata dalla pazienza di Dio che permette all’uomo attingere sempre più in profondità al significato della propria vita: in tale ottica la comunione uomo-donna è segno della comunione col Creatore e l’unicità dell’amore sponsale di Cristo per la Chiesa è significata dall’indissolubilità del legame coniugale. L’obnubilamento della cultura moderna per questa “difficile bellezza”, propria del cristianesimo, è riflessa nell’ideologia del *gender* e anche nel ritenere come impossibile il “per sempre” coniugale. In vista dei prossimi Sinodi si auspica che nelle decisioni pastorali sulla famiglia non si dimentichi questa relazione tra matrimonio monogamico (sacramento e indissolubilità) e monoteismo cristiano.

English

Starting from the incisive affirmation of Deus Caritas est 11, “Corresponding to the image of a monotheistic God is monogamous marriage,” the article shows the singularity of the relationship between man and God as a relation between two “uniquenesses”. The Covenant, arising from this space, is marked by the patience of God who enables man to draw ever deeper into the meaning of his own life: in this perspective, the communion between man and woman is a sign of communion with the Creator, and the uniqueness of the spousal love of Christ for the Church is signified by the indissolubility of the marriage bond. By promoting the theory of gender and by considering the “forever” of marriage to be impossible, modern culture obscures this “difficult beauty,” proper to Christianity. In view of the upcoming Synods, it is hoped that in the pastoral decisions on the family, this relationship between monogamous marriage (sacrament and indissolubility) and Christian monotheism will not be forgotten.

Français

En partant de l’affirmation de *Deus caritas est* n. 11, “À l’image du Dieu du monothéisme, correspond le mariage monogamique”, l’article montre la particularité du rapport homme-Dieu en tant que relation entre deux “unités”. L’alliance qui émane de cet espace, est scellée par la patience de Dieu qui permet à l’homme d’arriver toujours plus en profondeur au sens de sa propre vie. Dans une telle optique, la communion homme-femme est signe de la

communion avec le Créateur et l'unicité de l'amour esponsal du Christ pour l'Eglise est signifiée par l'indissolubilité du lien conjugal. Le fait que la culture moderne soit obnubilée par cette "difficile beauté" propre au christianisme, se retrouve dans l'idéologie du *gender* et aussi dans le fait de considérer comme impossible le "pour toujours" conjugal. A l'approche des prochains synodes, on espère que les décisions pastorales sur la famille n'oublieront pas cette relation entre le mariage monogamique (sacrement et indissolubilité) et monothéisme chrétien.

Español

Partiendo de la icástica afirmación de Deus caritas est 11, "A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monogámico", el artículo muestra la singularidad de la relación hombre-Dios, en cuanto relación entre dos "unicidades". La alianza, emanada en este espacio, está marcada por la paciencia de Dios que le permite al hombre ir cada vez más en profundidad al sentido de la vida misma: en tal óptica la comunión hombre-mujer es signo de la comunión con el Creador y la unicidad del amor nupcial de Cristo por la Iglesia es significada por la indisolubilidad del vínculo conyugal. La obnubilación de la cultura moderna por esta "difícil belleza", propia del cristianismo, se refleja en la ideología de género y también en creer como imposible el "para siempre" conyugal. En vista de los próximos Sínodos se desea que en las decisiones pastorales sobre la familia no se olvide esta relación entre matrimonio monogámico (sacramento e indisolubilidad) y monoteísmo cristiano.

Português

Partindo da icástica afirmação de *Deus caritas est 11*, "À imagem do Deus monoteísta corresponde o matrimônio monogâmico", o artigo mostra a singularidade da relação homem-Deus, enquanto relação entre duas "unicidades". A Aliança, emanada neste espaço, é marcada pela paciência de Deus que permite ao homem colher sempre mais em profundidade o sentido da própria vida: em tal ótica a comunhão homem-mulher é sinal da comunhão com o Criador e a unicidade do amor nupcial de Cristo pela Igreja é significada pela indissolubilidade do vínculo conjugal. A obnubilção da cultura moderna por esta "difícil beleza", própria do cristianismo, reflete-se na ideologia do *gender* e em não acreditar que seja possível o "para sempre" conjugal. Em vista dos próximos Sínodos, espera-se que nas decisões pastorais que dizem respeito à família, não se esqueça esta relação entre matrimônio monogâmico (sacramento indissolúvel) e monoteísmo cristão.

Jesus, Divorce and the Kingdom of Heaven

JOSEPH C. ATKINSON*

To understand Jesus' teaching on divorce and its implication for the pastoral reality of the Church, we need to examine this teaching from several perspectives. First, the nature of Jesus' teaching and the radical implications that flow from it will be examined. Second, we will analyze the actual content of Jesus' teaching on divorce through an in-depth exegesis of the non-Matthean texts along with Matthew 5 and 19.

Third, a critical examination of the meaning of *porneai* will be carried. Fourth, Jesus' teaching on divorce will be situated within His whole theological mission. Finally, the pastoral implication of this teaching will be considered. It is only through such a holistic approach that an accurate understanding of Jesus' teaching on divorce and a proper pastoral approach can be developed.

1. THE NATURE OF JESUS' TEACHING

In *Luke* 18:8, Jesus asks a sobering question of His disciples: "When the son of Man comes, will He find the faith [τὴν πίστιν] on the earth?" Here Jesus uses the particle ὅρα which sets up the tone for the whole

* Associate Professor of Sacred Scripture, Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family at The Catholic University of America, Washington D.C..

passage¹. This particle is untranslatable but is used to convey a sense of anxiety or impatience². Its use indicates that this is not merely a rhetorical question on Jesus' part but a serious challenge to His followers. Will they be faithful to Him to the end?³ The answer to that question is not self-evident or assured. Most translations render the phrase τὴν πίστιν as simply 'faith' which would imply only personal, subjective trust. However, the use of the article (τὴν) could indicate that 'faith' here also refers to the objective content of Jesus' teaching which itself makes up 'the faith'.

If Jesus' teachings about the Kingdom were simply logical propositions that followed the logic of this world, they would be readily understood and His concern would be unfounded. But His Kingdom and its interior logic is not of this order. Jesus clearly teaches in numerous places that the truth of His Kingdom can only be grasped through conversion. One has to become like a little child and be born again into this new reality.⁴

The conflict between the truths of the Kingdom and the belief-structure of this world is evident at two critical points in the Gospel. We propose that these two difficult teachings can be understood as intersecting and illuminating each other. At both junctures, Jesus' disciples found it difficult to accept what He was saying. To them, His teaching was seemingly inhumane and demanding the impossible. Jesus' vision of reality was impenetrable to them. These moments of conflict occurred

-
1. ἄρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς, *Lk* 18:8. The Hebrew, Greek Scriptures and transliterations are adapted from Bibleworks Version 6.0.005, Bibleworks, Norfolk, V.A., [2003]. [Translations: * = RSV; ^ = NAB; + = NASB; no symbol = author's translation]
 2. See Bibleworks' commentary on ἄρα.
 3. Gill's commentary on *Lk* 18:8 shows that the idea of a period of no faith has Jewish roots. He quotes both the Zohar in *Gen.* fol. 118. 1. ("but in the time... that faith is not found among them") and 2 *Esdras* 5:1 ("the way of truth shall be hidden, and the land shall be barren of faith"). See J. GILL, "John Gill's Exposition of the Bible", available from <http://www.biblestudytools.com/commentaries/gills-exposition-of-the-bible/>; Internet; accessed June 2014.
 4. This sense of being transferred from one reality to another is expressed using various images: "Unless you are converted and become like children, you shall not enter the Kingdom of heaven" (*Matt* 18:3⁺); "Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter into the Kingdom of God" (*Jn* 3:5⁺); "transferred us to the Kingdom of His beloved Son" (*Col* 1:13⁺). All imply a radical change in the way one thinks and evaluates things.

when Jesus taught on the Eucharist (*Jn* 6) and when He gave His teaching on marriage (*Matt* 5 and 19). Only by examining the first will we be able to grasp the critical significance of the second.

1.1 *The Problematic Eucharistic Teaching*

In *John* 6, Jesus gives his definitive explanation of the Eucharist. While the Synoptics relate the chronological events of Jesus' last Passover⁵, it is only John who provides its theological meaning. Using the feeding of the 5,000 as a backdrop for His teaching, Jesus explains the mystery of His body and blood in the synagogue of Capernaum⁶:

“Unless you eat the flesh of the Son of man and drink his blood, you have no life in you ... so he who eats me will live because of me (*Jn* 6: 53, 57★).

For the faithful Jew, thinking in terms of the Mosaic Law, this teaching is repugnant. *Leviticus* 17:10 forbids Jews to eat blood⁷. This prohibition was so complete that to transgress it meant being ‘cut-off’ (*karat*) from the community, which was equivalent to spiritual death. In this prohibition, the Torah uncharacteristically includes the rationale for the law. The absolute prohibition from eating ‘any blood’ (*kol-dam*) rests on the fact that the ‘soul’ or ‘life’ (*nepeš*) of the flesh is in the blood⁸. Therefore, in eating the blood of an animal one seems not only to be ingesting an animal part but also uniting himself to the essential being or ‘soul’ (*nepeš*) of that animal. But mingling the soul of a man with that of an animal via the ingestion of blood would confuse the order of creation by desecrating the *imago Dei* in man⁹. Blood was meant to be offered up

5. *Matt* 26:26-35; *Mark* 14:22-31; *Luke* 22:14-23.

6. While there is no institution of the Eucharist in John, it is impossible to believe that he was unaware of this historical event. Rather, knowing of the Synoptics' narrative, John presents the inner mystery of the Eucharist in chapter 6.

7. “If any man of the house of Israel ... eats any blood, I will ... cut him off [hikraTTi] from among his people” (*Lv* 17:10★).

8. “The life [*nepeš*] of the flesh is in the blood” (*Lev* 17:11★).

9. There is a theology of order in *Gen* 1 and 2. The creation grows into fullness through the principle of differentiation (*havdil*). In general, the different parts of creation emerge sequentially from an original unity (the *tōhū wābōhū* of *Gen* 1:2). See G. WENHAM

for the ‘souls’ (*naḫšōḷ*) of men, not to become the means by which the souls of men and animals were intermingled.

Given this background, the hostile reaction to Jesus’ teaching is understandable. *John* 6:60 records that ‘many of his disciples’ (πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) reacted by saying, “This is a hard [σκληρός] word. Who is able to hear / listen to this?”¹⁰ It is critical to note that the word μαθητῶν is used. Those who rejected Christ and His teachings were not idle spectators but actual disciples (i.e., those who had made a commitment to Jesus). But as is reminiscent of Israel of old, these disciples ‘grumbled’ or ‘murmured’ (γογγύζουσιν) against this teaching¹¹. Though aware that this teaching was a stumbling block, Jesus refused to lessen the impact of what He said. Instead, He drove His point home all the more by asking the penetrating question: “Does this scandalize [σκανδαλίζει] you?” (*Jn* 6:61)

1.2 *The ‘skandalon’ and the Conversion of Mind*

The question of *scandal* is at the center of the Christian faith¹². The Greek word σκάνδαλον means ‘stumbling block.’ There will always be a point at which our human logic will be insufficient to embrace the Kingdom of God. As Jesus draws us deeper into His Kingdom through His teaching, we are inevitably confronted by the question of our allegiance. If we

- U. CASSUTO - C. WESTERMANN on this in J. ATKINSON, *Biblical and Theological Foundations of the Family*, CUA Press, Washington, DC 2014, 33 ff. Man acts against this order of creation by reversing the process and uniting things which have been differentiated from each other and were not intended to be united. In the case of consuming blood, the souls of men and animals would be intermingled, which is unacceptable. An iconic instance of this forbidden mixing is in the mysterious passage of *Gen* 6 where the sons of God (b^cnê ha’elohîm) have intercourse with the daughters of men (b^cnot ha’adam). The established boundary (i.e., the point of differentiation) was confused through this action which amounted to a form of de-creation. The result was the visitation of the divine wrath through the flood.

10. This word σκληρός also appear in the teaching on marriage in σκληροκαρδίαν (hardness of heart) (*Matt* 19: 8).
11. See *Jn* 6:61. This is analogous to the grumbling of Israel in the desert against God which ultimately prevented them from entering the Holy Land. See *Num* 14:27.
12. The NT specifically refers to the scandal of Christ and the Cross: “We preach Christ crucified, a stumbling block (σκάνδαλον) to Jews” (*1 Cor* 1:23*); “The stumbling block (σκάνδαλον) of the cross” (*Gal* 5:11*).

are scandalized by Jesus' teaching, then we are also scandalized by Him. This is particularly true when Jesus teaches about the Eucharist and marriage. Why? Because these realities are present in a unique way within the mystery of who Christ is¹³. They are both signs of contradiction and can only be grasped with the eyes of faith.

It is important to note that in *John* 6 Jesus does not tone down His teaching on the Eucharist or attempt to provide a way to evade its implications. He does not make it more palatable by saying He was only speaking metaphorically. In fact, He raises the stakes higher by linking His teaching with His role as the messenger of the Father. He challenges the doubters by asking, "What then if you should behold the Son of Man ascending where He was before?" (*Jn* 6:62*) Here Jesus reveals His nature as the messianic messenger from the Father. If one believed in His messianic role, then one would trust His teaching. To accept Christ is to accept His word. Conversely, to reject His teaching is to reject the person of Christ. In this existential moment, Jesus respects our freedom: "and they no longer walked with Him." (*Jn* 6:66)

To accept the mystery of the Kingdom of God requires more than logical analysis. It always requires both God's grace and our conversion. As Jesus states, no one can come to Christ (and accept His word) unless it is granted to him by the Father¹⁴. Jesus' Eucharistic teaching shows that there is both a radical continuity and radical discontinuity with the old order. The sacrificial role of blood now reaches its teleological fulfillment in Christ. He is "the Lamb slain before the foundations of the world" (*Rev* 13:8) and we were predestined to partake of His blood. But now, not only is the purpose of the old order of sacrificial blood offering fulfilled, but precisely because our souls were intended to become one with Christ, His blood now becomes the means by which the unity of our souls is effected. In the old economy, the intermingling of animals' and men's 'souls' (naḗšôṭ) was a desecration. Now, because we are made in the image of God and that image is Christ¹⁵, His sacrificial blood – of

13. This is obvious in regards to the Eucharist but the reality of marriage is also hidden in Christ, as St. Paul shows in *Eph* 5:32. There he shows that marriage participates in the mystery of Christ's love for the Church.

14. "No one can come to me unless it is granted him by the Father". (*Jn* 6:65*)

15. "He is the image of the invisible God". (*Col* 1:15*)

which we partake – helps realize that image within us. Under the old law, the eating of blood was (properly) prohibited; in the new, Christ commands it¹⁶.

If Jesus were only a teacher or a prophet acting within the terms of this (fallen) world and the provisional rulings of the Mosaic Torah, then the rejection of His Eucharistic teaching would not only be proper but required. However, if in Jesus the redemptive action of God is uniquely inserted into the created order and brought to its completion, then a deeper logic is now available to the human race. This is the ‘scandal’ or ‘stumbling block’ (σκάνδαλον) of Christ¹⁷. It is at this point that the decision for or against Christ and His teaching must be made. There is now a dramatic, existential moment in each person’s life in which he is confronted with the person and truth of Christ. The question is will we trust Him or not.

The response to this dramatic moment determines the destiny of each person. Each person is called to walk his own particular way of the Cross in imitation of Christ. He is to take on the mind of Christ, making concrete in his own life the truths of Christ, even if, at times, this requires great cost. But the reverse is also true: to reject Christ’s teachings is to cease to walk with Him.

2. JESUS’ TEACHING ON DIVORCE

Other than the Eucharist, the hardest of all Jesus’ teachings is that on marriage: it conflicts with human experience; it appears to be much more stringent and less humane than the beliefs in virtually every other religious system; and it seemingly holds man hostage to an impossible standard. Our task in this section is (a) to develop a theological-exegetical reflection of Jesus’ teaching on marriage and divorce, (b) to identify the actual content of His teaching in this area, and (c) to understand the rationale on which this teaching is based. As we will see, the nub of the

16. “Do this in remembrance of me”. (*Lk* 22:19*)

17. See H. DE LUBAC, *Sources of Revelation*, trans. L. O’NEILL, Herder and Herder, New York 1968, 34-35. “[A] new element had to be introduced ... A discontinuity was implied, a breach, a crossing of a threshold” (31).

problem is centered on Matthew's so-called "exception clause" found in Matt 5 and 19 and Jesus' use of the word πορνεία (often translated as adultery) which controls the meaning of these texts. The proposed solutions to the "exception clause" are varied and contradictory, often leading to a paralysis of interpretation¹⁸. Our approach will be to wade into this academic morass at critical junctures, identifying those insights that will help us construct a sound and coherent theological trajectory. This we will do by demonstrating the underlying interconnectedness and coherence between OT texts, the rabbinic understanding of marriage and divorce during the Second Temple period, and the specific teaching and informing principles of Jesus.

2.1 *The Non-Matthean Consensus*

Outside of Matthew, Jesus' teaching on divorce occurs in *Mark* 10:2-12, *Luke* 16:18, and 1 *Corinthians* 7: 10-11. The critical portions are the following:

And he said to them, "Whoever divorces his wife and marries another, commits adultery against her; and if she divorces her husband and marries another, she commits adultery." (*Mk* 10:11-12★)

Every one who divorces his wife and marries another commits adultery, and he who marries a woman divorced from her husband commits adultery. (*Lk* 16:18★)

To the married I give charge, not I but the Lord, that the wife should not separate from her husband (but if she does, let her remain single or else

18. Ulrich Luz has commented that the literature on this topic alone is 'unsurveyable'. [Matthäus, (1985) I:73] quoted by G.D. COLLIER, "Rethinking Jesus on Divorce", in *Restoration Quarterly* 37/2 (1995), fn. 2. Some of the key articles that are balanced and insightful are G. WENHAM, "Matthew and Divorce: An Old Crux Revisited", in *JSNT* 22/1 (1984) 95-107; J. FITZMYER, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence", in *Theological Studies* 37(1976); G. J. WENHAM, "The Syntax of Matthew 19:9", in *JSNT* 28/1 (1986) 17-23. In addition, R. COLLINS, *Divorce in the New Testament*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1992, is helpful in analyzing the various proposals that have been proffered over the years.

be reconciled to her husband) -- and that the husband should not divorce his wife. (1 *Cor* 7:10-11★)

The first thing to note is that the teaching against divorce and re-marriage is absolute. There are no conditions that make it allowable. In fact, to remarry becomes adultery. The witness here is completely uniform. This consensus of non-Matthean passages we will call the ‘united view’. While there are different emphases, *all* the non-Matthean passages present the marriage bond as unbreakable¹⁹.

The Lucan formulation, in typical Jewish fashion, presents divorce in terms of the man as agent: “Everyone who divorces his wife and marries another commits adultery, and he who marries a woman divorced from her husband commits adultery”★. Two situations are described here: (1) when a man divorces and then re-marries and (2) when a man marrying for the first time, marries a divorced woman. Both are forms of adultery. In neither case do extenuating circumstances legitimize divorce and remarriage.

The Marcan account records the ability of both men and women to divorce: “Whoever divorces his wife and marries another commits adultery against her; and if she divorces her husband and marries another, she commits adultery”★. In this pronouncement, Jesus redefines the rabbinical understanding of adultery that was based on the husband’s exclusive rights to sexual activity with his wife. Only when the husband’s rights were violated did adultery occur²⁰. Contrary to this, Jesus raises the dignity of the woman by showing that a husband also sins against his wife when he commits adultery. Adultery is now not the transgression of the husband’s rights but the violation of the one-flesh union of which both spouses are a part.

In 1 *Cor* 7:10-11 we have the Lord’s direct teaching to Paul on marriage: “the wife should not separate from her husband (but if she does,

19. See R. COLLINS, *Divorce NT*, 103 where he shows the strict unanimity between all the non-Matthean texts. This clearly shows that Jesus teaching is “a counter cultural stance”. Collins provides extensive commentary on various opinions on pages 77-103.

20. “Hebrew law [said] ... A man cannot sin against his own wife ... Accordingly the adulterous conduct of a Hebrew man must refer exclusively to the case of a man having intercourse with another man’s wife or betrothed”. E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Law*, Longmans Green and Co., New York 1944, 163.

let her remain single or else be reconciled to her husband) -- and that the husband should not divorce his wife”★.

Like Mark, this text, which is probably the earliest record we have of Jesus’ teaching on this issue, addresses both men and women²¹. As with the other dominical saying remarriage is prohibited and the marriage bond is protected.

When we come to Matthew, Jesus gives His definitive teaching on marriage in two places (5:31-32; 19:1-12). The problem is that there is a seeming bipolar quality to these texts as there is a kind of inner dissonance. Initially, these texts resemble the other NT passages as they reject divorce as incompatible with the will of God and considering remarriage after divorce a form of adultery. However, both texts acknowledge the presence of something (πορνεία) that appears to legitimize some forms of divorce. This exception would seem to contradict the indissolubility of marriage.

At this point we should note that for the first five centuries both Greek and Latin Fathers unanimously rejected any remarriage after divorce²². That is an enormous indicator that the NT passages on marriage and divorce were understood to secure the inviolability of the marriage bond. These exegetes shared the same cultural context and language of the NT writers and therefore possessed an advantage that we can never have. Consequently, it is difficult to believe that, in the face of this original and centuries-old consensus, the Matthean passages could ever be understood as somehow contradicting this patristic view and allowing for the dissolution of a marriage. The question, then, is not whether the Matthean texts contradict the other dominical saying but whether the *porneia*-exception clause in these texts can be understood in a manner that does not attack marriage’s inviolability?

To resolve what the *porneia*-clause means we will need to examine *Matthew* 5 and 19 separately in terms of the hermeneutical clues that are

21. See J. FITZMYER, “The Matthean Divorce Texts,” no 2., 198.

22. G. WENHAM references CROUZEL [*L’Eglise primitive face au divorce*, Beauchesne, Paris 1971] and says Crouzel’s work is “the authoritative treatment of the early Church”. Crouzel states that the only exception is “the little known Ambrosiaster” (*Matthew and Divorce*, 106, fn 2). S.T. LACHS similarly concurs that the “original teaching” of the early Church was that it “did not condone divorce at all”; see *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, Ktav Publishing House, Hoboken, NY 1987, 326.

given in (1) the context of each passage, (2) the emphasis on forgiveness that is associated with each pericope, and (3) the theological, informing principle around which each narrative is built. The difficulty, as we will see, is that *πορνεία* has a large semantic range and can be taken either in general terms (referring to anything immoral or unseemly) or can be used as a very precise legal term dealing with specific sexual sins²³. The question is how is *πορνεία* used in the Matthean texts.

2.2 *Matthew 5: The Sermon on the Mount*

a) Context

The teaching on divorce in *Matthew 5* is found embedded in the Sermon on the Mount. Context is particularly important in interpreting this passage. In the Sermon on the Mount (*Matt 5-7*) Jesus sets out the ethics of the Kingdom, a new way of living that is consonant with the Kingdom of God. ('Blessed are the poor in spirit ... You are the light of the world ... But I say to you ...'*²⁴). Herein Jesus reveals the inner logic of His Kingdom. In Christ, the old economy is superseded and a higher way is made possible. Jesus explicitly states that the righteousness of His followers *must* exceed that of the Pharisees for if it does not, they "will never enter the Kingdom of heaven" (5: 20*). There is clearly a radical newness to Jesus' ethic that is determinative of one's participation in the Kingdom. In this Sermon, Jesus reveals Himself to be the new Moses, one bringing a new covenant and a new law. The setting on the mountain (cfr. Sinai), the gathering of God's people (disciples), the giving of new commandments, and the way Jesus intentionally contrasts His teaching with that of Moses ("You have heard ... [b]ut I say to you...), all point to the beginning of the messianic Kingdom with its radical way of living²⁵.

23. Bauer, Arndt and Gingrich record that *πορνεία* means "prostitution, unchastity, fornication ... every kind of unlawful sexual intercourse". W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*, trans. and adapted by W. F. ARNDT - F. W. GINGRICH, University of Chicago Press, Chicago 1957, 699-700.

24. *Matt 5:3; 14; 22.*

25. In the Sermon on the Mount, Jesus on six occasions contrasts the Mosaic Law with His own teaching. He thus becomes the new Moses by fulfilling the prophecy that God would raise up another prophet like unto Moses to whom Israel was to listen:

It is in this context that Jesus teaches on divorce. He begins by reminding His hearers of the Mosaic provision of sending a wife away with a certificate of divorce (*Deut* 24:1). In contrast, Jesus states: “But I say to you, every one who divorces his wife, except [παρεκτός] on the ground of adultery [πορνείας], makes her an adulteress; and whoever marries a divorced woman commits adultery [μοιχᾶται]” (5:31–32*).

Similar to the Lucan passage, Jesus’ teaching here covers two different scenarios: (1) a man divorcing his wife and (2) a man marrying a divorced woman. In the second scenario, there is no exception clause. Any man who marries any divorced woman regardless of circumstances commits adultery *without exception*. At this point, the unanimity with all the other NT texts forbidding divorce (the ‘united view’) holds good.

However, the first scenario seems to set up dissonance as an ‘exception’ is envisioned that would allow a man to divorce his wife. Interestingly, the text simply states that *by the act of divorcing* his wife, a man has become involved in adultery because he has thereby made his wife an adulteress²⁶. However, there is a qualification here. One commits adultery *except* (παρεκτός) when *porneia* (πορνείας) is present. The key here is the meaning of the word *porneia*. We will show that that *porneia* here is best *not* understood as adultery as is sometimes the case. Context can help us determine what *porneia* does *not* mean. Nowhere in the Sermon on the Mount is there a toning down of moral demands, but rather quite the opposite (e.g. “if your right hand causes you to sin, cut it off” 5:30*). Jesus’ intention is to reveal a new level of righteousness. But if πορνεία is interpreted to mean that adultery or some other immoral act is grounds for divorce, then Jesus would simply be echoing the old rabbinical ethic that accepted adultery and other immoral acts as grounds for divorce. But in the Sermon on the Mount the *status quo* is never sufficient for entrance into the Kingdom of God (5:20). Consequently to

“The LORD your God will raise up for you a prophet like me from among you, from your brethren – him you shall heed” (*Dt* 18:15*).

26. This might mean that such a married woman who is divorced would be forced to marry some else (for survival) and this would constitute adultery.

interpret *porneia* as adultery or some such failing goes against the whole tenor of the Sermon on the Mount²⁷. How, then, are we to make sense of *porneia*?

b) Forgiveness

At the heart of the Sermon on the Mount is the Lord's Prayer (6:9-13), which reveals the very logic of the Kingdom. Interestingly, after the prayer, Jesus immediately amplifies the petition on forgiveness: "If you do not forgive men their trespasses, neither will your Father forgive your trespasses." (6:15*) Here Jesus causally links our final destiny to our forgiving of others – which must be absolute. This is the hermeneutical key for both the Prayer and for Christ's Kingdom. As a consequence, it becomes clear that divorce, which is rooted in some form of unforgiveness, and divine forgiveness cannot be reconciled. In Christ there is no sin that cannot be forgiven. In Christ we have the power to forgive others. Therefore, in the context of the Sermon on the Mount, *πορνεία* cannot refer to some sinful behavior that cannot be forgiven, or that would justify the dissolution of the bond between man and woman. To allow such a reality contradicts the very economy of God's Kingdom and denies the power of the Cross. Thus, in the Sermon on the Mount *porneia* has to function in some other fashion. But how does it function?

c) Operative Principle: The New Righteousness

In the Sermon on the Mount, the Beatitudes and the redefinition of the Law are linked together by Jesus' reference to the new type of righteousness required in the Kingdom. "For I tell you, unless your righteousness exceeds that of the scribes and Pharisees, you will never enter the Kingdom of heaven" (19:20*). This focus on the newly revealed righteousness is the operative principle of the whole Sermon. This is fundamentally distinguished from the 'righteousness of the Pharisees', which could not enable one to enter the Kingdom of heaven. Something new

27. R. COLLINS (*Divorce in the NT*) takes a similar view. He proposes that this logion is a "radial challenge to the Christians of Matthew's community" to avoid the immorality of the Gentiles and the provision for divorce the Pharisees proposed. See pp. 209-10.

was required here. If this is true, then any attempt to understand *porneia* as adultery or immoral behavior that dissolved the marriage bond does not work. That was already the position of the Pharisees. If Jesus was simply echoing their teaching, it would not partake of the new ethic of His Kingdom. But Jesus is clear that His teaching on divorce is radically new (i.e., “But I say to you...”).

2.3 *Matthew 19: Restoration of Marriage*

a) Context

To understand the rationale of Jesus in this teaching, we need to take note of the beginning of the pericope: “Large crowds followed him, and he healed [ἐθεράπευσεν] them there. And Pharisees came up to him and tested him...” (*Matt* 19:2-3*) The immediate context of this passage concerns itself with the healing ministry of Christ. Jesus had come to heal people, taking them out of darkness and bringing them into His light. This divine mission becomes particularly evident in Jesus’ confrontation with the Pharisees over marriage. It is His unheard of teaching, His novel understanding of marriage – as difficult and stunning as it may initially appear – that heals people and allows them to embrace the truth of marriage and to enter more fully into His Kingdom. Jesus does this by taking His listeners back to the Father’s divine intention for marriage: “But from the beginning it was not so” (19:8*).

If what Jesus revealed was nothing other than current rabbinic teaching concerning marriage and divorce, then His teaching would not have broken out of the context of the fallen world ruled by the hardness of heart. As such, His teaching would have not been an offer of healing.

b) Forgiveness

The pericope that precedes *Matthew 19* is Peter’s question on the extent of forgiveness (*Matt* 18:21-35). Peter, from a legalistic perspective, had asked if he has to forgive a person who had sinned against him up to seven times. Jesus, in response, reveals the inner logic of the new Christian economy. He says to Peter, “I do not say to you seven times, but seventy times seven;”* a Semitic way of showing that forgiveness must

be limitless. While that is shocking, Jesus' rationale becomes even more jarring when He establishes a *causal* relationship between our giving or withholding forgiveness and our final spiritual destiny. To confirm His point, Jesus immediately tells the parable of the unforgiving servant (*Matt* 18:23–35). When the servant, who had been forgiven great debts, refuses mercy to a man who owed him little, the master “moved with anger, handed him over to the torturers until he should repay all that was owed him” (*Matt* 18:34+). In this way Christ establishes forgiveness as the absolute hallmark of the Christian's life. *We are forgiven and now we must be forgiving*. If there is unforgiveness in any of our relationships, it directly affects our relationship with the Father. This is the same teaching found in the Sermon on the Mount. Forgiveness must be absolute for entrance into the Kingdom of God and this is the backdrop for Jesus' teaching on sin in *Matthew* 19.

c) Operative Principle: Restored Creation

Probably because they knew that Jesus' would not be upholding the traditional Jewish teaching on marriage, the Pharisees came to test (πειράζοντες) him²⁸. Jesus' challengers immediately set the terms of the debate within a legal framework: “Is it lawful to divorce one's wife for any cause?” (19:3★). The hinge phrase is “for any cause.” By focusing on this question, the Pharisees were inserting Jesus into the contemporary debate within Second Temple Judaism over the interpretation of *Deuteronomy* 24,1–4, the foundational text on which all Jewish marital divorce law was based.

When a man takes a wife and marries her,
if then she finds no favor in his eyes
because he has found some indecency [עֲוֹנוֹת הַבָּרָה / *erwaṭ dābār*] in her,
and he writes her a bill of divorce ... sends her out of his house...

What should be noted first is that this text does not prescribe divorce or command it. It merely acknowledges the cultural reality of

28. Interestingly, this same verb is used in *Jn* 8:6 where the woman is caught in adultery and the Pharisees seek to find a way of condemning Jesus.

divorce (“*when a man takes... if she finds no favour... and he writes...*”) and then proceeds to regularize the situation. From this text, the rabbinical teaching which allowed for divorce developed. The problem with this text is that it stipulates the reason for the divorce in terms of ‘some indecency,’ which is simply an ambiguous phrase. The Hebrew here literally means ‘word’ or ‘thing’ (*dābār*) of ‘nakedness’ (*‘erwat*)²⁹. Different interpretations of this phrase evolved within Judaism and became crystallized in the Second Temple Period in two opposing schools. The Mishnah tractate *Gittin* records this dispute over the interpretation of the *Deuteronomy* 4:1–4 clause:

The House of Shammaisay, “A man should divorce his wife only because he has found ground for it in unchastity... And the House of Hillel say, “Even if she spoiled his dish”³⁰.

Shammai held the more conservative view believing that one could divorce only over a serious reason (such as adultery). Hillel, on the liberal side, believed one could divorce for virtually any reason. It is important to note that while there were differences, both rabbinical schools allowed divorce under certain circumstances.

In answering the Pharisees, Jesus broke with the whole rabbinical paradigm, taking the question of marriage/divorce out of its traditional legal framework and inserting it back into its original context (*i.e.*, the order of creation). Jesus turns the legal question into a theological one. He answered and said, “Have you not read, that He who created them from the beginning made them male and female ... What therefore God has joined together, let no man separate.” (*Matt* 19:4–6+)

Jesus takes us back to the original intention of the creation where there was no divorce. It is precisely here that the clash over theological worldviews emerges. If Jesus is correct, then His command to uphold

29. It will become important later on to see that *‘erwat* “has the specific legal meaning of an unpermitted sexual union: the prohibited relationships are listed in Leviticus 18 and 20” (M. HILTON - G. MARSHALL, *The Gospels and Rabbinic Judaism*, SCM, London 1988, 121.)

30. *Gittin* 9:10 as found in *The Mishnah*, trans. J. NEUSNER, Yale University Press, New Haven 1988, 487.

the indissolubility of marriage overcomes the Mosaic provision for divorce. But this is unthinkable for the Pharisees. To admit this would be to admit the messianic nature of Jesus and His mission. Understandably, the Pharisees counter Jesus' interpretation: "Why then did Moses command one to give a certificate of divorce?" (19:7*).

It is here that Jesus reveals the inner dynamic of His messianic mission: "For your hardness of heart [σκληροκαρδίαν] Moses allowed you to divorce your wives, but from the beginning it was not so." (19:8*) Jesus' mission is to heal the world and to restore the original order so as to free man from the 'hardness of heart' that resulted from his primal alienation from the Father. As Messiah, Jesus was to restore us to the state of grace in which man's will would be in union with God. Under the old economy, divorce was allowed because man could only live out of his hardened heart (σκληροκαρδίαν), which was impervious to God's grace until such time as the diseased heart was healed. Without God's grace, limitless forgiveness was not possible. At this point the emphasis on healing at the beginning of *Matthew* 19 makes sense. In Christ, the vision of the prophet Ezekiel is realized: "A new heart I will give you, and a new spirit I will put within you." (*Ezek* 36:26*) Redeemed man is to become like his heavenly Father, merciful and forgiving³¹. The effect of Christ's healing on marriage is the restoration of the *indissoluble*, one-flesh unity that existed before sin entered the world. Divorce (unforgiveness) had no place in "the beginning," nor has it any place in the new economy of redemption.

3. THE MEANING OF *PORNEIA*

Up to this point the teaching of *Matthew* 19 is consonant with the 'united view' of the other dominical sayings. But then Jesus adds a seemingly contradictory codicil to His teaching. He states: "whoever divorces his wife, except for *porneia*, and marries another woman commits adultery"

31. "You, therefore, must be perfect [τέλειοι], as your heavenly Father is perfect" (*Matt* 5:48*).

(19:9+)³². If *porneia* is interpreted as any action (such as adultery or immoral behavior) that renders divorce acceptable, then there is no absolute indissolubility of marriage, as is found elsewhere. The key question is how does Jesus use *porneia* in this context. While, as Ulrich has stated, the literature on the Matthean exception clause is ‘unsurveyable’, we will analyze some of the key solutions that have been offered in order to establish parameters for interpreting *porneia*.

During the time of the Reformation, Erasmus was the first to put forward the position that *porneia* referred to adultery³³. If one partner committed adultery, the innocent party could legally and justifiably divorce his spouse and remarry. Most Protestants have accepted this interpretation. Thus, on the grounds of adultery (or any serious immoral offence), one can divorce and remarry.

This interpretation, however, has serious problems. First, if Jesus had meant adultery as the technical grounds for divorce, he would have used *μοιχεία*, which is the precise term for adultery. It is clear that Matthew was familiar with this word and uses the verbal form of this noun, ‘to commit adultery’ (*μοιχάω*), three times in chapter 5 and twice in chapter 19. In 15:19, Matthew presents a list of evils in which he contrasts adultery (*μοιχεία*) with *porneia* thus demonstrating that these two words were to be differentiated³⁴. Thus, it would seem that *porneia* in this context does not refer to adultery.

Secondly, if *porneia* is understood as adultery (or any other major moral failing), then Jesus would simply be agreeing with the school of Shammai over Hillel. But that does not work out narratively as it makes nonsense of the startled reactions of the disciples. When they heard Jesus’ pronouncement about the indissolubility of marriage including the ‘except for *porneia*’ clause, their response was one of shock and disbelief: “If that is the case of a man with his wife, it is better not to

32. Both *Matt* 5 and 19 have the exception clause. *Matt* 5:32, *παρεκτὸς λόγου πορνείας* = ‘except for the cause of ground of *porneia*’; *Matt* 19:9, *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* = ‘unless for *porneia*’.

33. G. WENHAM makes this point in *Matthew and Divorce*, 95. Also see COLLINS, *Divorce in NT*, 201.

34. “For out of the heart come evil thoughts, murder, adultery (*μοιχεῖται*), fornication (*πορνεία*), theft, false witness, slander”*. This was noted in MUELLER, “The Temple Scrolls and the Gospel Divorce Texts”, in *Revue de Qumran* 10 (1980) 255.

marry.” (19:10[^]) This astonishment is completely inexplicable if Jesus was merely siding with the Shammai school. Because the disciples could only yet conceive of a human nature that was fallen, Jesus’ restoration of marriage to its original indissolubility seemed impossible (similar to some of the other demands of the Sermon on the Mount). This teaching was so astonishing— and so difficult — that the disciples suggested it would be better to give up marriage altogether. Thus, whatever Jesus meant by *porneia*, it could not refer to adultery or any ‘heavy’ or ‘light’ cause that could render divorce acceptable³⁵. Otherwise, Jesus would be contradicting Himself. As Wenham states: “It is ... most inept editing to have Jesus contradict himself in succeeding sentence. He damns the Shammaites in v. 8 for their exegesis of Deuteronomy and then agrees with them in v. 9”³⁶.

Context is critical. In *Matthew* 19, Jesus reveals that His divine mission is to heal the human heart and restore the world to ‘the beginning’ (where there is only perfect communion and no divorce). Second, *Matthew* 19 is preceded by the teaching on the necessity of unconditional forgiveness in all relationships. Given this, it becomes impossible to believe that Christ intended *porneia* to be understood as providing grounds, in some circumstances, that would attack the indissolubility of marriage. This would, in fact, be a denial of His ministry. It would be an act of de-creation³⁷. Thus, the meaning of *porneia* must be sought elsewhere.

3.1 *The Jewish Background of Porneia*

The answer to this difficult puzzle only emerges when we take into consideration the audience for whom Matthew wrote. His gospel is addressed primarily to a Jewish-Christian audience³⁸. We can tell this

35. ‘Light’ and ‘heavy’ were the terms in which the rabbis categorized the grounds for divorce.

36. WENHAM, *Matthew and Divorce*, 98.

37. If Jesus came to restore the order of creation and its original intent, allowing divorce moves in the other direction.

38. Collins states that “Matthew’s community was essentially a Jewish-Christian community ... reflected in the pervasive Jewish flavor of Matthew’s gospel narrative

from Matthew's avoidance of the name of God, his Semiticism and awareness of the Law³⁹. As such, when his audience heard *porneia* they thought not only of its general application (any form of illicit, immoral sexual activity) but also of its technical meaning of forbidden marriages within Jewish Law.

The Council of Jerusalem (*Acts* 15) also supports this understanding of *porneia* as incest. The Council dealt with the question of what parts of the Jewish law were necessary to keep. It decreed that Gentiles coming into the Church were to abstain from food sacrificed to idols, blood, strangled meats and *porneia*. The last three items closely parallel the prohibitions from *Leviticus* 17-18 and in fact follow the same order. There, Israel, to be holy to the Lord, had to give up blood (17:10-14), strangled meats (17:5) and incestuous relationships (18:6-18)⁴⁰. If this is correct, then *porneia* here is directly correlated to incestuous relationships. We do well to remember that incestuous relationships were not unheard of during the time of Jesus. John the Baptist's condemnation of the incestuous marriage of Herod with his brother's wife was well known.

In the New Testament, *porneia*, besides meaning general sexual immorality, also refers specifically to incestuous relationships. In 1 *Cor* 5:1 Paul writes: "It is actually reported that there is immorality [πορνεία] among you ... a man is living with his father's wife"⁴¹. This prohibition stems from the list of forbidden kindred found in *Leviticus* 18. One is not allowed to marry those closely related to one because to do so would be to uncover that person's 'nakedness' (עֶלְוָה / 'erwāh).

A final piece of evidence comes by examining the Hebrew word (זְנוּת / *zenut*), which mean harlotry or sexual immorality. The Septuagint

... Matthew's community was concerned with developing a Judeo-Christian ethos," which Collins calls a "specifically Jewish-Christian hallakah"; *Divorce in the NT*, 197.

39. A. ISAKSSON proposes that Matthew re-Judaized Mark's text, see, *Marriage and Ministry in the New Temple*, Lund, Copenhagen 1965, 87-92. While I disagree with his proposal, it nevertheless shows the consensus that Matthew's primary audience is that of Jewish-Christians.

40. C. LANDRY does an excellent analysis of the meanings of *porneia* in *The Divorce Myth*, Bethany House Publishers, Minneapolis MN 1981, 66-77. His identification of the prohibition of food offerings as idol worship is questionable exegetically, however.

41. This can refer to an actual marriage or simply an incestuous relationship. Either way, this relationship is forbidden.

consistently translates *zenut* as *porneia*, thus showing they are interchangeable⁴². But in the texts of the Qumran community, which date from the time of the early Church or earlier, we find that the Hebrew word *zenut* could be used as the technical term for incestuous marriages. Fitzmyer's article provides an excellent analysis of these texts and states that in the *Damascus Document* (CD 4:19-21 and 5:8-11) "we have a clear instance of marriage with degrees of kinship proscribed by *Lv* 18:3 being labeled as *zēnūt*...[T]his is a specific understanding that is found among Palestinian Jews of the first century B.C. and A.D."⁴³. Consequently, the Jewish culture of Jesus' time used *zenut* / *porneia* for incestuous relationships. Given all this, Mueller concludes that "we see that in Matthew the term 'porneia' is best understood as referring to incest and not adultery"⁴⁴.

This well-grounded interpretation provides the key to interpreting *Matthew* 5 and 19. Jesus is not providing a ground (*i.e.*, *porneia*) that could dissolve an indissoluble marriage, thereby contradicting Himself elsewhere. One can only separate (*i.e.*, divorce) what God has *not* joined, meaning specifically those incestuous marriages that were forbidden⁴⁵. What God has joined cannot be put asunder (*i.e.*, divorced) under any circumstances.

We have shown negatively that Jesus' teaching is not about providing grounds for the dissolution of indissoluble marriages. But positively, what does His teaching mean? It is here we need a theological analysis that gets at the question of why Jesus would call attempted marriage after divorce adultery.

42. *Lev* 21:7, 14; *Nu* 14:33; *Judg* 2:17; 1 *Kgs* 3:16; 2 *Kgs* 9:22; *Hos* 1:2; 2:4, 6, 4:11, 12, 15; 5:4; 6:10; *Jer* 2:20; 3:9; 13:27; *Ezek* 16:33; 23:27, 29; 43:9.

43. FITZMYER, "Matthean Divorce Texts", 220-1. See also J. MUELLER: "The concatenation of Old Testament texts in 11 Q Temple LXVI, 11-17 when read together with Dam. Doc V, 7-11 points out ... the concern for the Essenes to define precisely and to prohibit incestuous relationships; and ... their explicit identification of illicit marriage with certain degrees of kinship with ZNWT", in *Temple Scrolls*, 254.

44. MUELLER, *Temple Scrolls*, 256.

45. EISENSTEIN in his article Incest states that "The difference between the principle (Biblical) degrees of incest and the rabbinical seconds is that ... the marriages involving the latter must be dissolved by a divorce" (*The Jewish Encyclopedia* 6 [1904] 572) quoted by A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple*, cit., 43, fn 6.

4. THEOLOGICAL ANALYSIS

With the appearance of Christ, the logic of the fallen world is overcome by the logic of His redemptive divine love. In Christ, the old economy is fulfilled and a new creation (καινή κτίσις) is initiated (2 Cor 5:17). A new economy has appeared in which the ‘hardness of heart’ (σκληροκαρδία) that resulted from the Fall is now overcome by the Cross of Christ. Jesus has come to heal creation, which includes the healing of the relationship between man and woman. Ontologically changed, man becomes a ‘new creation’ (2 Cor 5:17) and is enabled to live fully in the power and freedom as a son of God because of Christ’s redemptive grace. In Christ, His followers now have the power to forgive “seventy times seven” (*i.e.*, without limit).

4.1 *Divine Logic of Gender*

In answering the Pharisees, Jesus does not address what were the acceptable grounds for divorce. Instead, Jesus focused on the reality of gender and its purpose: “‘Have you not read that he who made them from the beginning made them male and female’, and said, ‘For this reason [ἕνεκα] a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one flesh [σάρκα μίαν]?’” (19:4-5*)⁴⁶.

In the first part of this intervention, Jesus emphasizes the nature of masculinity and femininity. Man exists in a bipolar fashion. He concretely exists only as either male or female. But these states are not absolute in themselves, but are already ordered to a complimentary, different other. Marriage exists because of the constitutive nature of the human person. Marital unity is not an optional extra, imposed from outside upon the nature of the human person. Instead, man finds himself in a dynamic state, one constitutive of his being, in which he is always, and already, oriented towards and seeking union with a

46. The text that Jesus quotes uses the phrase ‘for this reason’ which indicates that the reason for gender is being given here. Thus, man as male and female is ordered towards a primordial union that is lived out in each marriage.

differentiated other. In the created order, the reality of gender constitutes and secures this ordination towards union. Sexual difference is resolved when the two, who are differentiated, become ‘one flesh’ (σάρκα μίαν). Thus, gender exists *for* this union, which is at the heart of creation⁴⁷. This is the divine logic of gender that can be formulated as follows:

1. Genesis 1 shows us that the last, and therefore crowning point of the creative process is the creation of man and woman.

2. Genesis 2 deals with the precise relationship of man and woman and does so in terms of the covenant and in the context of Temple imagery (*i.e.*, Eden is the prototype of the Temple)⁴⁸.

3. From this we begin to see that the one-flesh union (*Gn* 2:24) of man and woman participates in and images forth the divine covenant.

4. Typologically, this reaches its fulfillment in *Ephesians* 5:22-32 when Paul reveals that the mystery of the one-flesh union between man and woman participates in, and is an icon of Christ’s love for the Church (5:32)⁴⁹.

Therefore, gender and marriage were ‘from the beginning’ created to finally participate in and be an expression of God’s redemptive love for the world. As John Paul II said, this divine love “is capable of triumphing over everything that is not love”⁵⁰. The union of husband and wife is to reflect and participate in this love. *That is the vocation of marriage*. In this light, divorce can only be seen as the antithesis of such love.

47. Gender functions at a different level in the human person as opposed to animals. Animals require sexual differentiation in order to reproduce but no mention is made of gender at their creation (*Gen* 1:21-22). The specificity of being male and female is only encountered with the creation of man and is linked mysteriously with his being in the image of God (see *Gen* 1:27). Gender differentiation is also required for procreation in which a new human person is conceived in the *imago dei*. The importance of a sexually differentiated humanity can be seen from the fact (a) that man is the last, and thereby, crowning act of creation and (b) that virtually the whole of *Gen* 2 concerns itself with the covenantal meaning of human sexuality. See ATKINSON, *Biblical and Theological Foundations of the Family*, cit., 52-70.

48. See ATKINSON, *Biblical and Theological Foundations of the Family*, cit., 148-160.

49. J. ATKINSON, “Marriage in Eden and its Relationship to the Christo-form Marriage in the New Covenant”, (unpublished).

50. “Let us be deeply convinced that this *love is the greatest of all* (cfr. 1 *Cor* 13:13), and let us believe that it is really capable of triumphing over everything that is not love”. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 5.

4.2 *One-Fleshness*

In the first part of His intervention Jesus provided the dramatic basis of human existence (*i.e.*, sexual differentiation). Then in the second part, in midrashic fashion, He revealed the inner theological reality of this primordial drama by adding the following commentary to the Genesis text: “Consequently [ὥστε] they are no longer two [δύο], but one flesh [σὰρξ μία]. What therefore God has joined together, let no man separate [χωριζέτω].” With this addition, Jesus secures the true meaning of the Genesis text. The key is the ‘one-flesh union’ which refers to more than sexual intercourse, although marital union is the privileged expression of the one-flesh unity. It is the whole psycho-somatic unity of the two. In marriage something comes into existence which hitherto had not existed (*i.e.*, the one-fleshness, the bond). To emphasize the substantial reality of the one-flesh union, Jesus not only quotes *Genesis* 2:24 but proceeds negatively to show what is no longer the case. The spouses are no longer two, but in some mysterious fashion have become one. One reality is replaced by another.

4.3 *Divine Agency*

Then Jesus reveals that the prime agent behind the union is not the spouses, but rather God who directly joins them together. This being so, Jesus uses the imperative form and commands us ‘not to separate’ (μὴ χωριζέτω) what God has joined. Thus, whenever one encounters marriage, one is *always* dealing with a divine intentionality⁵¹. If this is true, then to admit of divorce is to find oneself in opposition to God and engaged in an act hostile to Him and to His creation. Ultimately, divorce partakes of the economy of sin and is always an act of de-creation.

51. Daube, after examining the Hebrew verbs of ‘joining’ and ‘putting asunder’ in this passage, concludes: “In other words, the saying is intended to convey a narrower meaning as well: ‘What therefore God hath married into one, let not man divorce’”; *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Hendrickson, Peabody, MA 1956, 368.

4.4 *The Enduring Bond and Adultery*

The one-flesh reality (*i.e.*, the bond) establishes the husband and wife in a familial relationship. As Wenham noted:

The wife who married into a family becomes an integral and permanent part of that family in the same way that children born into the family do. Even if her husband dies or divorces her, she still has this horizontal blood-relationship with the family⁵².

Consequently, in general the laws of consanguinity continue in operation even after the death of one of the spouses (*e.g.*, one continues as a daughter-in-law to the deceased husband's father)⁵³. If this is true when the husband has died, then the bond must continue to exist when both spouses are alive. Whatever divorce does, it cannot dissolve this bond created by God. Wenham uses this logic to interpret *Deuteronomy* 24's prohibition concerning a man taking back his divorced wife who had subsequently remarried and been widowed. The reason: "Deut 24 uses the logic of the incest laws to deny it. Through her first marriage the woman entered into the closest form of relationship with her husband ... as one's sister ... [D]ivorce did not terminate this relationship ... If a divorced couple want to come together again, it would be as bad as a man marrying his sister. That is why it is described as 'an abomination before the LORD'"⁵⁴.

While I do not fully agree with Wenham's exegesis on this point, his work, nonetheless, highlights the perdurance of the bond, the relationships it establishes, and the serious breach of the covenant that ensues when one violates the bond. If in Jesus the hardness of heart has been truly overcome, then any form of divorce and attempted re-marriage is

52. WENHAM, "The Restoration of Marriage Reconsidered", in *Journal of Jewish Studies* 38 (1979) 39.

53. This is confirmed by NEUFELD in *Ancient Hebrew Marriage Laws*, cit., 205: "Relationship by marriage is as effective a bar as direct relationship, and there is no reason to suppose that the termination of the marriage brought about a termination of the prohibition".

54. WENHAM, "Restoration", cit., 40. I do not agree fully with Wenham here but it does help to us to see the reality of the bond, the relationships it establishes, and how violating it is a form of to'evah (abomination).

an action against God's will precisely because the bond continues intact. Divorce cannot change that. One cannot 'break' the bond through sexual misconduct or by any action other than death. Therefore, it is not true that serious sin dissolves the bond and one is now free to re-marry. Nor can one repent of violating the bond, while still intending to ignore its continued existence, and 're-marry' in defiance of it. Legal divorce, sorrow, repentance or penance cannot dissolve the bond once it comes into existence. As *Gaudium et Spes* states, it is beyond the control of the spouses' willful actions⁵⁵.

St. Paul is helpful in understanding why the violation of the bond constitutes adultery. In 1 *Corinthians* 6:16, he reveals that any sexual intercourse effects a unity between persons and consequently warns Christians: "Do you not know that he who joins himself to a prostitute becomes one body with her"*. If a person is married and is therefore one flesh with his spouse, any sexual intercourse outside the bond would, at some level, introduce a 'third' into their original one-flesh union and thus adulterate the first union.

Now, in the OT, the covenant of God with Israel was understood as a marriage. Yahweh was to be the only God of Israel who was the one people of God. When Israel turned to worshipping idols it was condemned as a form of adultery⁵⁶. This nuptial image of the covenant was brought to its teleological fulfillment in Christ with Him as Bridegroom and the Church as Bride. If, as Paul shows, there is an ontological link between human marriage and Christ's relationship with the Church, it becomes clear why God hates divorce (see *Mal* 2:16). Divorce and remarriage amongst Christians violates the iconic function it was created for. Any offence against the one-flesh union is not only an act of violence against one's spouse but desecrates the theological meaning of marriage and wounds its ability to be an instrument of sacramental grace.

55. GS 48: Marriage is rooted "in their irrevocable personal consent ... this sacred bond no longer depends on human decision alone"; THE BASIC SIXTEEN DOCUMENTS OF VATICAN COUNCIL II, ed. A. FLANNERY, Costello Publishing Co., Northport, NY 1975, 950.

56. The worship of idols was condemned in the OT as a form of adultery. See *Hos* 1:2; *Ezek* 23:37; *Jer* 3:9.

4.5 Priest of the New Temple

This teleological meaning of marriage can be grasped when we examine the OT marriage laws for priests. The layman had more latitude than priests to marry, and common priests had more latitude than the high priest (cfr., *Lev* 21:6-8; 13-15). A priest could not marry a divorced woman because he was to be holy.

They shall be holy to their God, and not profane the name of their God; for they offer ... the bread of their God; therefore they shall be holy. They shall not marry a harlot or a woman who has been defiled; neither shall they marry a woman divorced from her husband; for the priest is holy to his God (*Lev* 21:6-7*).

Even the Mosaic Law understood that there is a fundamental contradiction between the holiness of God and divorce. For the priest to become one-flesh with a divorced woman would be to bring the divorced relationship into the very Presence of God where the priest ministered. This would be to contradict the holiness of God, who is perfect communion.

In these Levitical regulations we see the rationale for Jesus' teaching. If all the baptized share in the priesthood of Christ, then the marriages of all Christians must conform to the priestly standard of holiness. There cannot be anything in our lives that contradicts the essential holiness of God who is a perfect communion. Sexual intercourse participates in, and iconically shows forth, the bond between spouses. Any sexual activity outside of this bond adulterates the meaning and purpose of the one-flesh unity and, as a violation of this bond, is adultery⁵⁷. To bring such adultery into the Presence of God would be to stand in opposition to the divine nature⁵⁸. In this way we can see that any violation of the marriage bond directly affects our communion with God.

57. B. JACKSON notes that the Hebrew word for divorcée (*gərūšāh*) is used five times in the OT but is only found in context of priestly laws. See "The 'Institutions' of Marriage and Divorce in Hebrew Bible", in *Journal of Semitic Studies* 56/2 (2011) 241-242.

58. Those who transgressed the provisions for holiness were cut off from the community: "For whoever shall do any of these abominations (*tô'ēbōt*), the persons that do them

Interestingly, D. Daube in *The NT and Rabbinic Judaism* notes that “the Shekhinah’s [God’s glory] presence throughout married life is assumed by many Rabbis”⁵⁹. Thus within rabbinic Judaism there was a sense that the very Presence of God abided in a marriage. They understood that the union of man and woman was a sphere of holiness where God could dwell. But like all spheres of holiness, it cannot abide that which is ‘unclean,’ and clearly adultery falls in that category. Where there is violence against the one-flesh union of spouses, God cannot abide⁶⁰. In the new economy of redemption, Christ provides the sacrifice and grace so that all sins may be forgiven, all difficulties may be overcome and the one-flesh unity of each marriage can be preserved. In this way, the couple participate in Christ’s endless love of the Church. However, if divorce and remarriage are ever attempted, regardless of circumstances, the Presence of God cannot abide therein because it is an adulterous union, one which contradicts the holiness of God.

4.6 *The Skandalon / The Stumbling Block*

No wonder the disciples were shocked at Jesus’ teaching on marriage (and indeed, we are still shocked by this teaching). No one had ever suggested such an impossible standard of living. Given all the difficulties of human life, given the weakness of our fallen human nature, this view of marriage was untenable. As with His words on the Eucharist, this teaching becomes a scandal (*skandalon*), a stumbling block, which even His disciples found difficult to accept. For bread to become flesh, for His disciples to partake of blood, or for the one-flesh union to be permanently indissoluble under any circumstance, all contradict the parameters of reality as the disciples understood it.

shall be cut off from among their people” (*Lev 18:29**).

59. D. DAUBE, *The NT and Rabbinic Judaism*, London 1956, 368, quoted by B. JACKSON, “The ‘Institutions’ of Marriage”, cit., 245.

60. See JACKSON, “Institutes of Marriage”, cit., 245, fn 102: “the converse [would be]: the departure of the *shekhinah* where there is uncleanness”. Here he cites the *Sifre* to *Deut 23:15* which states: “your camp must be holy, that he may not see anything indecent among you, and turn away from you”.

But it is at this moment that we come back to the need of conversion of mind. Will we trust this Word that God is speaking, or will we enclose ourselves in upon our own limited human logic? What Jesus teaches in both instances does indeed contradict the categories of a fallen world, a world that is alienated from God. As John Paul II wrote in “Letter to Families”:

Modern rationalism *does not tolerate mystery*. It does not accept the mystery of man as male and female, nor is it willing to admit that the full truth about man has been revealed in Jesus Christ. In particular, it does not accept the ‘great mystery’ [the marriage/Christ-Church parallel] ... but radically opposes it. ... For rationalism it is unthinkable that God should be the Redeemer, much less *that he should be “the Bridegroom”* ... Rationalism provides a radically different way of looking at creation and the meaning of human existence⁶¹.

This conflict between the Word and our fallen logic becomes the dramatic moment in every person’s life. Will we trust God or ourselves? If one cannot accept the nature of Christ and the salvific mission He has from the Father, then His words on marriage and the Eucharist are blasphemous and injurious. What Christ proposes is nothing less than that in Himself the salvific will of God is finally realized, the new heart prophesized in *Ezekiel 36:26* is offered to man, and the original order of creation is, at long last, being restored. By coming to know Jesus, the apostles came to trust His Word even when they did not understand it. But even then, it was only with the gift of the Holy Spirit that these disciples were able to experience the fundamental change Christ had wrought in creation. With the power of Jesus’ death and Resurrection, the old order, bound by sin, had passed away and the new order ruled by His grace had begun⁶².

Do we believe this? In some ways, the test of our faith is over the issues of marriage. The fundamental restoration of marriage to its primordial state is an icon of Christ’s healing of the cosmos (see *Eph 1:10*).

61. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 10.

62. “If any one is in Christ, he is a new creation; the old has passed away, behold, the new has come” (2 *Cor 5:17**).

All that would separate the divinely willed one-flesh unity (*i.e.*, sin) is finally overcome in Christ and, indeed, this very human one-flesh union is the privileged icon of Christ's love for the Church. The claim of Christ is that it is now possible, with Christ's grace, to daily live out the indissoluble union brought about by God. With the presence of Christ, forgiveness of whatever sin separates us is now possible.

5. PASTORAL SITUATION

Anyone with any sensitivity knows the pain and suffering that people experience in difficult marriages. Pastorally, one may want to eradicate the very real pain that has become a formative part of people's lives. Faced with such pain, what do we believe about Jesus' teaching? The danger is that we can try to change the wine of His Kingdom into earthly water again. But does that heal? Like the disciples who heard Jesus first teach on the Eucharist and marriage, we may find His words a scandal, a stumbling block and out of a misconstrued pity or a falsely constructed compassion we may try to evade His teaching. But this can never free, for truth alone brings freedom.

Marriage, because it is so elevated, also has the potential to be excruciatingly painful. At times it can seem to be a crucible where we feel betrayed and destroyed. But here we have to face the reality of suffering. Is it solely destructive or, by God's healing grace, can it be transformed? The central claim of Christianity is that the Cross becomes Resurrection. But one does not talk lightly of this transformation because the cost, as it is worked out in our lives, is always high. To be transformed we have to follow the way of the Cross, not as a pious devotion, but allowing it to be worked out concretely in our flesh.

Christ came to heal us of our false understandings of marriage and reveal the truth that His divine love in us can overcome all. Do we believe this? Christ gave His life to make this transformation possible. It is the power of His death that alone can effect this change in our fallen human nature. Consequently, only by entering into His Passion can our woundedness be healed. It is in the pain that we learn unlimited forgiveness and mercy.

The vocation of the union of man and woman is to be conformed to Jesus' sacrificial love for the Church. Without this understanding of the value and transformative purpose of suffering, we can never understand Christ's Word on marriage. Without being united to His sufferings, our own can only seem senseless and hopeless. Our world and, sadly, many in the Church, would say they believe that marriages can die. Christ answer is that He believes in the Resurrection of the dead. The sobering question that Jesus asked in *Luke* 18 is asked of every generation of disciples: "When the son of Man comes, will He find the faith on the earth?"

SOMMARI

Italiano

Questo articolo esamina l'insegnamento di Gesù sul divorzio e le sue implicazioni per la realtà pastorale della Chiesa. Per prima cosa esamineremo la natura degli insegnamenti di Gesù, le implicazioni radicali che da essi scaturiscono e la necessità di conversione per comprendere ciò che Gesù intendeva dire. Senza conversione il suo insegnamento può divenire un sasso di inciampo (*skandalon*). In secondo luogo utilizzando l'analisi filologica, il contesto narrativo e le strutture tematiche, le pericopi concernenti il divorzio verranno analizzate per scoprire l'attualità dell'insegnamento di Gesù, mostrando la continuità tra i passi con la clausola esonerativa (*Mt* 5,19) e gli altri senza. Qui è in questione l'interpretazione di *porneia*. Infine l'insegnamento di Gesù sul divorzio sarà situato nell'interezza del Suo intento teologico (la restaurazione della piena comunione col Padre) attraverso un esame dell'idea divina del genere e dell'agire divino nel matrimonio. A partire dalla redenzione divina scaturisce l'indissolubilità del matrimonio che è fondata e contenuta nella Passione di Cristo.

English

This paper examines Jesus' teaching on divorce and its implication for the pastoral reality of the Church. First, we will examine the nature of Jesus' teaching, the radical implications that flow from this, and the necessity of conversion to grasp Jesus' meaning. Without conversion His teaching can become a stumbling block (skandalon). Second, using philological analysis, narrative context and thematic structures the pericopes concerning divorce will be analyzed to uncover the actual teaching of Jesus showing the continuity between the passages with the exception clause (Matt 5; 19) and those without it. At issue here is the interpretation of porneia. Finally, Jesus' teaching on divorce will

be situated within His whole theological mission (the restoration of full communion with the Father) through an examination of the divine logic of gender and the divine agency within marriage. From this divine restoration flows the indissolubility of marriage which is grounded and participates in Christ's Passion.

Français

L'article examine l'enseignement de Jésus sur le divorce et ses implications pour la réalité pastorale de l'Eglise. En premier lieu, nous examinerons la nature de l'enseignement de Jésus, les implications radicales qui en découlent, et la nécessité de conversion pour comprendre le sens de ce que Jésus dit. Sans conversion, son enseignement devient une pierre d'achoppement (*skandalôn*). Puis, utilisant une analyse philologique, le contexte narratif et les structures thématiques, les péripécies concernant le divorce seront analysées pour découvrir l'actualité de l'enseignement de Jésus, en montrant la continuité entre les passages avec la clause d'exception (Mt 5, 19), et ceux qui ne la contiennent pas. Enfin, l'enseignement de Jésus sur le divorce sera replacé dans l'ensemble de sa mission théologique (la restauration de la pleine communion avec le Père), à travers un examen de la logique divine du genre et de l'agir divin dans le mariage. A partir de cette restauration divine jaillit l'indissolubilité du mariage qui s'enracine dans la Passion du Christ.

Español

El artículo examina la enseñanza de Jesús sobre el divorcio y sus implicaciones para la realidad pastoral de la Iglesia. En primer lugar, se examina la naturaleza de las enseñanzas de Jesús, las implicaciones radicales que surgen de las mismas, así como la necesidad de conversión para comprender lo que Jesús quería decir. Sin conversión, su enseñanza puede convertirse en una piedra de escándalo (skandalon). En segundo lugar, utilizando el análisis filológico, el contexto narrativo y las estructuras temáticas se estudian las perícopas sobre el divorcio para descubrir la actualidad de la enseñanza de Jesús, mostrando la continuidad entre los pasos con la cláusula exonerativa (Mt 5,19) y los que no la tienen. Se trata de la interpretación del término porneia. Finalmente, la enseñanza de Jesús sobre el divorcio se sitúa en el marco completo de su intención teológica (la restauración de la comunión plena con el Padre) a través de un examen de la idea divina del género y del actuar divino en el matrimonio. A partir de la redención divina, surge la indisolubilidad del matrimonio, que se funda y está contenida en la Pasión de Cristo.

Português

Este artigo examina o ensinamento de Jesus sobre o divórcio e as suas implicações para a realidade pastoral da Igreja. Em primeiro lugar, examina-se a natureza dos ensinamentos de Jesus, as implicações radicais que surgem dos mesmos, como também a necessidade de conversão para compreender aquilo que Jesus queria dizer. Sem conversão o seu ensinamento pode tornar-se uma pedra de tropeço (*skandalon*). Em segundo lugar, utilizando a análise filológica, o contexto narrativo e as estruturas temáticas, as perícopes concernentes ao divórcio são analisadas com o intuito de descobrir a atualidade do ensinamento de Jesus e mostrar a continuidade entre os passos com a cláusula exonerativa (*Mt 5,19*) e os sem cláusula. Basicamente se trata de interpretar o termo *porneia*. Por fim, o ensinamento de Jesus sobre o divórcio é situado no conjunto de sua intenção teológica (a restauração da comunhão plena com o Pai), através de um exame da ideia divina do gênero e do agir divino no matrimônio. É da redenção divina que vem a indissolubilidade do matrimônio, que se funda e está contida na Paixão de Cristo.

La verdadera intriga del “rehacerse la vida”. ¿Por qué la dureza de corazón?

CARLOS GRANADOS*

Acusar de “dureza de corazón” a los fariseos que se acercan a Jesús para preguntarle sobre el divorcio en *Mt* 19 puede parecer injusto. ¿Por qué esa acusación a quienes vienen solamente a indagar sobre una cuestión matrimonial? Mateo nos lo explica: se acercaron “para ponerle a prueba” (v.3). ¿Intuían que era una cuestión incómoda y que la respuesta del Maestro, a fuer de exigente, iba a ser “piedra de escándalo” para muchos? (cfr. v.10). En su respuesta Jesús les acusa: “por la dureza de vuestro corazón” (v.8), revelando una dureza ya en el mismo modo en que se plantea la pregunta. Pensar que la solución al drama del matrimonio es puramente “técnica” (una cuestión de clarificar los motivos legítimos) es ya “dureza de corazón”.

La intriga del “rehacerse la vida” tiene, de fondo, esta raigambre farisaica: parte de la pregunta técnica del “¿cómo?” y olvida la trama que partiendo del principio abre la posibilidad del perdón. La intriga del “rehacerse la vida” hay que comprenderla a la luz de la “dureza de corazón”. Pero ¿en qué consiste precisamente esa dureza? Solo se entiende situándola en un triple marco: el de la *alianza entre Dios y su pueblo* (apartado 1); el de la *narrativa esponsal en sus diversas expresiones* (apartado

* Profesor Asociado de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid.

2), el marco de la *legislación de Israel* (apartado 3). Trataremos de explorar estas tres vías. La pretensión será siempre aclarar lo que se esconde tras un “rehacer la vida” que Jesús llama, más bien, “dureza de corazón”.

1. LA DUREZA DE CORAZÓN EN EL CONTEXTO DE LA ALIANZA

La idea de la “dureza de corazón”, hondamente arraigada en el Antiguo Testamento, nos remite al ámbito de la alianza y a la ruptura o el incumplimiento de la misma¹. La expresión σκληροκαρδία de *Mt* 19,8 remite a pasajes como *Dt* 10,16 y *Jr* 4,4, donde la versión griega de los LXX ha traducido (o más bien ha interpretado) con este término la expresión hebrea “incircuncisión del corazón” (כֶּלֶב לֵבָב), usada para decir la infidelidad a la alianza establecida por Dios con Abraham y sus descendientes en la carne (cfr. *Gn* 17,10)². Pero además este mismo tema resuena también con una terminología parecida en la expresión “dureza de cerviz” (σκληροτράχηλος: *Ex* 33,3.5; 34,9; *Dt* 9,6.13; *Neh* 9,17). Es muy significativo el paralelo que establece *Sir* 16,10-11 entre ambos términos aplicados en sinonimia al mismo pueblo rebelde (v.10: σκληροκαρδία; v.11: σκληροτράχηλος)³. Pues bien, la “dureza de cerviz” describe repetidamente al pueblo en el momento de la ruptura de la alianza, justo después del episodio del becerro de oro⁴. Recurrente es también la relación de esta “dureza de corazón” con el tema de la “sordera” del pueblo,

-
1. Según U. LUZ, *El evangelio según san Mateo. III*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, 124, *sklerokardía* es “una expresión bíblica de carácter sapiencial que designa en términos generales el ‘lado interior’ del pecado, sobre todo contra Dios: falta de disposición a la conversión, resistencia a Dios, contumacia”. El artículo de K. BERGER, “Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in *Mt* 10,5”, en *ZNW* 61 (1970) 1-47, sin embargo, establece desde el principio una clara conexión entre esta expresión y la “teología deuteronomista de la alianza”.
 2. L. SÁNCHEZ NAVARRO, “Marriage revisited. Reading *Matt* 19,3-9 Contextually”, en *Anthropotes* 29 (2013) 223-248; ID., *Volver al principio. La revelación del amor en la Sagrada Escritura*, Monte Carmelo, Burgos 2010, 78-79; y ver también J. BEHM, “sklerokardia”, en *TWNT*, III, 616.
 3. Ver el paralelo 2 *Cro* 36,12: “endureció su cerviz, se obstinó en su corazón”; en *He* 7,51 leemos también: “¡Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos!”.
 4. En los LXX la expresión σκληροτράχηλος resulta en *Ex* 33,3.5; 34,9; *Dt* 9,6.13; *Prov* 29,1; *Sir* 16,11; *Bar* 2,30; salvo en *Prov* y en *Sir*, el resto se refieren a este momento.

particularmente con la sordera para escuchar la ley del Señor⁵. *Za* 7,12 dice que los hijos de Israel “endurecieron su corazón como el diamante para no oír mi ley”. De algún modo, la acusación de Jesús a los fariseos implica que, en realidad, “no escuchan la ley”, es decir, que “divorcian a sus mujeres” porque son duros de oído a la verdadera enseñanza que proviene de la alianza con el Señor⁶.

Es interesante notar aquí, en el marco de estas reflexiones, el giro que ha dado Jesús a la pregunta de los fariseos: ellos le preguntan por una cuestión referente al matrimonio humano y él responde a partir de la realidad de la alianza del pueblo con Dios⁷. ¿Qué tienen que ver una cosa y otra? Mucho, a tenor de las palabras de Jesús: el engaño en la relación conyugal (el aceptar la vía farisea de un “divorcio” con nuevas nupcias) se explica como una incapacidad para vivir la relación con Dios. El drama mayor de quien quiere así “rehacer su vida” es que pierde a Dios; es que por pretender “ganar su vida” la acaba perdiendo totalmente.

El profeta Malaquías nos ha dejado un testimonio de esta íntima relación entre el “engaño a la alianza” y el “engaño a la mujer de la juventud”⁸. En un texto decisivo para nuestro tema (cfr. *Mal* 2,10-16) relaciona ambas acusaciones.

- Los v.10-11 dicen: “ENGAÑA cada uno a su hermano para profanar la alianza de nuestros padres. ENGAÑA Judá y se comete abominación en Israel y en Jerusalén, porque ha profanado Judá la santidad de YHWH”;
- mientras que en el v.14 se afirma: “El Señor es testigo entre ti y la mujer de tu juventud que tú ENGAÑASTE, y ella era tu compañera y la mujer de tu alianza”.

5. En el profeta Jeremías, la expresión שְׁרָרִית לֵב (“obstinación / dureza de corazón”) se vincula constantemente con la “sordera”; está, de hecho, muchas veces en paralelo con “no oír” (לֹא שָׁמַע): ver *Jr* 7,24; 9,12-13; 11,8; 13,10; 16,12; *Sl* 81,12-13).

6. Interesante la explicación de B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 36: La doctrina de Jesús sobre el divorcio se sitúa “non contro la legge, ma compiendo fino in fondo la volontà di Dio senza servirsi della legge per fare ciò che Dio non vuole o non fare ciò che Dio vuole”.

7. Decir “por vuestra dureza de corazón”, en el marco de una referencia a Moisés, mediador de la alianza, es tanto como decir “por vuestra infidelidad a la alianza”.

8. Sobre el texto y su interpretación, cfr. C. GRANADOS, “Monogamia y monoteísmo. Claves para una lectura de *Ml* 2,10-16”, en *EstBib* 68 (2010) 9-29.

Es clara la relación entre los términos “engañar” y “alianza” que nos permiten relacionar la infidelidad a Dios con la infidelidad a la esposa de la juventud. El argumento de Malaquías funciona en paralelo: quien piense que se puede traicionar, con el divorcio, la alianza matrimonial (y a esta “dureza de corazón” se refiere Jesús), pierde argumentos para afirmar que Dios ha de ser eternamente fiel a su pacto.

2. EL TRASFONDO NARRATIVO DE LA “DUREZA DE CORAZÓN”

Para explicar este segundo aspecto de la “dureza de corazón” al que nos referíamos al principio es necesario dar algunos pasos previos. En primer término es necesario mostrar la importancia que tienen en el matrimonio la trama narrativa y el tiempo (apartado 2.1), para luego señalar cómo la “dureza de corazón” pervierte de un modo radical dicha narrativa (apartado 2.2). Tendremos así más clara la relación entre la remisión de Jesús al “principio” (“en el principio no era así”) y su referencia a la “dureza de corazón”: esta última es precisamente la que impide mirar al principio, el obstáculo que hace imposible la aceptación de la narrativa esponsal.

2.1 *La trama narrativa del matrimonio*

El matrimonio en la Biblia no es un simple contrato regulado por un conjunto de leyes; es un vínculo de mutua pertenencia que se desarrolla en el drama de una historia, es decir, una “alianza”. Una pregunta nos puede ayudar a comprender hasta qué punto la trama narrativa define la realidad matrimonial: ¿Por qué los profetas emplean la metáfora esponsal para hablar de la relación de alianza entre el Señor y su pueblo⁹?

A esta cuestión se han dado y se pueden dar muchas respuestas. Pero hay una que resulta particularmente pertinente: Las categorías nupciales

9. He desarrollado más ampliamente la respuesta a esta cuestión en C. GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer. El matrimonio en el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2014, 97-112.

han ayudado a Israel a comprender el sentido de la historia de la alianza¹⁰. Igual que hay etapas del amor, etapas en la vida matrimonial (noviazgo, nupcias, llegada del primer hijo...), así también hay etapas en la historia del pueblo de Israel. Unas y otras se iluminan recíprocamente: el tiempo del noviazgo, el de las nupcias, tal vez el tiempo dramático de la traición y el castigo, de la penitencia y el perdón. Así, en *Os 2*: los días de la juventud (v.17), el primer marido (v.10), la infidelidad y la prostitución (v.7), el castigo (v.12-15), el nuevo matrimonio (v.21-22) y el encuentro conyugal (v.22). Israel ha aprendido a reconocer el sentido de su historia en el marco de las etapas de una relación nupcial.

Esta es la tesis defendida por André Neher. Tras rechazar la tendencia de los “exegetas y teólogos” que reconducen totalmente el sentido del simbolismo conyugal al pacto jurídico, y la tendencia de los “místicos” que lo reconducen solamente al *pathos* amoroso, Neher anuncia “una tercera y verdadera significación del simbolismo conyugal, que es la de *expresar la historia*”¹¹.

Escuchemos también en este sentido a Borgonovo:

“El amor conyugal permite verdaderamente describir una dialéctica de *berít* entre Israel y YHWH en el marco dramático de la historia. Este simbolismo es histórico porque reclama el *pasado* del primer encuentro [...]. Este simbolismo permite por tanto dar vigor expresivo a la concepción lineal de la historia, típica del pensamiento profético: más allá de la catástrofe o del castigo, la historia entre Israel y YHWH no se ha interrumpido nunca, sino que continúa, como después de la reconciliación entre dos esposos, tras una momentánea separación”¹².

-
10. Ver J. GRANADOS, “La dimora della parola: Bibbia e famiglia”, en ID. (ed.), *Bibbia e famiglia: una dimora per la parola. Alla luce dell'esortazione post-sinodale Verbum Domini*, Cantagalli, Siena 2013, 9-24, pp. 22-23: “Le esperienze della famiglia offrono nuovi orizzonti al cammino, e permettono di capire il racconto biblico come unità dei tempi [...]. Un esempio è offerto dall'esperienza di fedeltà coniugale. L'unità dell'alleanza si può capire soltanto a partire da una promessa che si prolunga nel tempo e che consente di edificare un tempo comune”.
 11. Ver A. NEHER, “Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament”, en *RHPR* 34 (1954) 30-49, pp.33-34. Ver también J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, 150s.
 12. G. BORGONOVO, “Monogamia e monoteismo. Alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello jahvismo”, en G. ANGELINI et al. (ed.), *Maschio e femmina li cred*, Glossa, Milano 2008, 151-233, p. 230.

Habría por tanto una relación entre el sentido del tiempo tan típico y original de la revelación de Israel, y el empleo del simbolismo nupcial¹³. Frente a ese sentido más bien cíclico del tiempo, típico de las religiones del entorno de Israel basadas en los ciclos naturales de fecundación vegetal, se alza el concepto de tiempo lineal de Israel. Y es precisamente en esta singularidad de Israel donde ha jugado un papel decisivo la metáfora nupcial, marcada por los tiempos del encuentro, la maduración, las crisis y la plenitud de la vocación humana a la comunión esponsal.

Quizá el ejemplo en el que mejor reconocemos esta realidad es *Ez* 16, un verdadero *midrás* de la historia de Israel que va desde el noviazgo hasta las nupcias definitivas y escatológicas, y que retoma probablemente *Os* 2,4-25 y *Jer* 2,2s., pero dando al conjunto una trama histórica mucho más clara y definida¹⁴. En *Ez* 16 se da una interpretación de la historia que va del noviazgo y las nupcias (la elección y la alianza), pasando por el pecado y el castigo (la idolatría y el exilio) hasta la nueva alianza y la restauración escatológica. De este modo se diferencian: el tiempo del origen (en el que Dios está activo: v.8-13), del pecado (en el que Israel está activo: v.15-34), del castigo (en el que Dios está de nuevo activo: v.35-43), de la restauración (en que ambos están activos: v.44s.).

2.2 La “narrativa esponsal” y la “dureza de corazón”

¿Cómo nos ayuda esta dimensión “narrativa”, que ha sido tan importante en la revelación de Dios sobre el matrimonio, para comprender lo que es la “dureza de corazón” de la que habla Jesús?

De dos modos. Primero, porque nos permite comprender que dicha dureza solo se manifiesta en el tiempo; segundo, porque nos dice que la “dureza de corazón” es también una negación de la narratividad, un engaño radical en cuanto al valor del tiempo en la narrativa esponsal, un pensar que puedo “partir de cero” haciendo borrón y cuenta nueva,

13. Sobre la importancia del “camino en el tiempo” dentro del matrimonio, ver J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005, 274-281.

14. Cfr. R. BLOCH, “Ezéchiél 16: exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible”, en *CSion* 9 (1955) 193-223. Es interesante también considerar lo que ocurre en *Jer* 2,2: frente a un hipotético esposo que, olvidando la narrativa nupcial, podría haberse divorciado de su mujer, Dios aparece como aquel que “recuerda” el amor primero.

renunciando al tiempo de la espera y de la apertura a la reconciliación. Tratemos de ilustrar estos dos aspectos.

El problema de la trama de la “dureza de corazón” es que no se descubre enseguida. Lo que al principio se llama “rehacer la vida” va descubriendo poco a poco su verdadero nombre: “traición a la alianza”. Solo en la trama de la narración sale a la luz esta verdad que en el momento puede quedar escondida por circunstancias dramáticas (la infidelidad de un cónyuge, un trágico accidente o una enfermedad...).

Dos tramas matrimoniales de la Biblia nos ayudan a comprenderlo. En ellas no aparece el término “dureza de corazón”, pero se habla, en figura, de las mismas realidades que en *Mt 19*: despido, abandono o desprecio de la mujer; búsqueda de una nueva unión que supla o complete la anterior. Verá el lector al final si los textos realmente iluminan lo que Jesús llama “dureza de corazón”.

a) El Faraón descubre la dureza de corazón de Abraham (Gén 12,10-20)

Gén 12,10-20 es un texto muy importante, que prefigura de algún modo la historia del descenso del pueblo a Egipto y el Éxodo posterior¹⁵. Sobreviene un periodo de hambre y Abraham se ve obligado a bajar con Sara a Egipto. Por el camino le entra miedo. Sara es muy bella; ¿y si los egipcios deciden acabar con él para tomarla por esposa? Abraham le pide a Sara que se haga pasar por su hermana, camuflando así su matrimonio. Llegados a Egipto, el mismo Faraón se fija en Sara y la toma para sí. Abraham calla. Dios responde. El Señor envía plagas sobre el Faraón. El Faraón protesta ante Abraham: “¿Por qué has obrado así?”. Abraham calla. Signo de que reconoce su culpa¹⁶. El Faraón, sin embargo, ofrece dones y regalos al elegido y le deja marchar.

Ciertamente, la trama habla en *figura*: figura del Éxodo (Faraón, plagas, dones y regalos al pueblo que huye); figura también, por anti-tipo, de lo que hace Jesús por su Iglesia (se entrega por ella, a diferencia de

15. Sobre este texto, remito a: C. GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer*, cit., 55-62. Tres textos del Génesis repiten la misma secuencia: *Gén 12,10-20; 20,1-10; 26*.

16. Ver P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005, 316: “per la difesa [...] il tacere, invece di parlare per difendersi, è ammettere il proprio torto (Cfr. *Gen 44,16; Is 53,7; 64,11; Mi 7,16; Sal 38,14-15; Giob 6,24; 13,18-19; 40,4-5; Lam 2,10; Neem 5,8; Dan 3,33 [greco]*)”.

Abraham; cfr. *Ef* 5,25); figura, en fin, antropológica, que nos habla del matrimonio. Podemos ver, de hecho, aquí también una figura de la pretensión de “rehacer la vida” al margen de la narrativa esponsal.

Abraham pone primero en peligro a su mujer y luego renuncia a ella por miedo a perder su propia vida. La pretensión de “salvar su vida” (tal vez incluso pensando que con ello “salva la promesa”) le ha llevado a “negar y ocultar la alianza esponsal”. Dios interviene para reconducir la trama y clarificar lo que ha pasado. La voz de Dios se hace oír en la voz del Faraón que acusa a Abraham: “¿Qué has hecho?”. Esta acusación nos recuerda la que Dios dirige al pecador en *Gén* 3,13: “¿Qué has hecho?”¹⁷. La acusación es, en realidad, una voz misericordiosa para con el pecador, que pretende hacerle caer en la cuenta de lo que ha puesto en juego: por querer salvarse él ha arriesgado algo mucho más precioso que su propia vida, ha puesto en juego la alianza esponsal¹⁸.

“¿Qué has hecho?” ¿Qué has hecho al dejar que tu mujer se alejara de ti? ¿Qué has hecho al pretender rehacer tu vida al margen de ella? La narrativa de *Gén* 12,10-20 nos descubre así la “dureza de corazón” de Abraham. Aquí sale a la luz la “intriga” del “rehacer la vida” o del querer vivirla en función del miedo, la cobardía y la sordera a la voz de Dios.

b) *Diversas expresiones de la dureza de corazón en Sara y Abraham (Gén 16)*

La segunda narración la encontramos en *Gén* 16 y los protagonistas son esta vez dos mujeres y un hombre (en *Gén* 12 eran dos hombres y una mujer). Sara no puede tener hijos. Avergonzada, decide convencer a su marido para que tome a la esclava, Agar, y tenga un hijo con ella. Abraham accede. Comienzan los desbarajustes: la esclava se envalentona. Sara se siente celosa y acusa a Abraham diciéndole: “mi violencia (la violencia que se me ha hecho) sobre ti” (מִי עָלַי וְעַל אֲבְרָהָם) y añade: “que juzgue el Señor entre tú y yo” (*Gén* 16,5). Es el grito que denuncia la injusticia

17. *Gén* 12,18: *mah-zō't 'āsītā*; *Gén* 3,13: *mah-zō't asīta*; ver también *Gén* 4,10 (a Caín): *meh 'āsītā*; y ver P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, cit., 63-64; en las páginas siguientes explica también el sentido de la acusación con forma interrogativa dentro del *nīb*.

18. Sin duda en este episodio el Faraón manifiesta una fe en Dios mayor que la de Abraham. Por eso es un error identificar aquí al Faraón con el “malo”. Más bien hay que decir que en la Biblia no hay “buenos” y “malos” sino “elegidos” y “no elegidos” y ambas categorías no siempre coinciden.

cometida¹⁹. De nuevo, como en *Gén 12*, una acusación que recae sobre Abraham.

Pero Abraham no es el único culpable. Las narraciones bíblicas son fieles a la complejidad de la vida. La actuación de Sara en este pasaje, de hecho, recuerda a la de Eva en *Gén 3*, comunicando así al lector el mensaje de que hay un pecado “compartido” y que Abraham se deja engañar por su mujer, como ocurrió en el jardín. En paralelo resuenan *Gén 16,2*: “Abraham escuchó *la voz de su mujer*” y *Gén 3,17*: “porque has escuchado *la voz de tu mujer*”; así como también *Gén 16,3*: “Sara tomó a Agar... y se la dio a Abraham, su marido” y *Gén 3,9*: “[ella] tomó el fruto y le dio a su marido”²⁰.

La oferta de Sara se presenta más como una tentación a Abraham que como otra cosa. Ella, en el fondo, duda de que su marido la quiera sin hijos; de algún modo le pone a prueba. Abraham es “culpable” por consentir, por no luchar para salvar su relación con Sara; Sara es “culpable” por no confiar, por tentar, por no esperar. Solo en la narrativa se descubre, en este caso, la “dureza de corazón” de ambos. La “violencia” (cfr. *Gén 16,5*) se ha introducido al pretender ambos hacer espacio a un tercero en la relación.

Ciertamente, el texto no habla de divorcio, y no se dice que ninguno de los cónyuges piense en un segundo matrimonio. Pero la narrativa está ilustrando problemas que son de hoy y que se esconden bajo esa pretensión de “rehacer la vida”; aquí en torno al tema de lo que significa la promesa y la fecundidad en la vida del matrimonio.

3. EL TRASFONDO LEGISLATIVO DE LA “DUREZA DE CORAZÓN”

Tras esta referencia al marco narrativo, retornemos a *Mt 19*. Hemos visto cómo allí los fariseos plantean a Jesús la cuestión del divorcio sobre un fondo legislativo que es necesario comprender. Jesús desmonta ese fondo y construye otro: un marco narrativo que permite dar una coherencia

19. Ver P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, cit., 290–292. Interesante también la relación de *Gén 16,5* con *Mal 2,16* que denuncia la “violencia” que comete quien divorcia a la mujer.

20. Sobre este punto remito a C. GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer*, cit., 59–60.

a lo legislativo, el marco del “principio”. Es útil, con todo, como decimos, atender al fondo legislativo, porque en él se nos hace más claro qué significa “dureza de corazón”. La ley que resuena en las palabras de los fariseos es la siguiente:

Dt 24,1-4: “¹ Si un hombre toma a una mujer y la desposa, y resulta que no encuentra gracia ante sus ojos porque encuentra en ella algo indecente y le escribe un libelo de repudio y lo pone en su mano y la despide de su casa, ² y sale de su casa y va y llega a ser de otro hombre ³ y el segundo hombre le cobra aversión y le escribe un libelo de repudio y lo pone en su mano y la despide o muere el segundo hombre que la había tomado por mujer, ⁴ no puede desposarla el primero, que la había despedido, para volver a tomarla para que sea su mujer después de haber sido hecha impura pues es una abominación ante YHWH y no harás pecar la tierra que YHWH, tu Dios, te da en herencia”.

Sabemos que en este pasaje está la base de la doctrina rabínica sobre el divorcio²¹. El problema es que no es fácil de interpretar. Hoy es ampliamente admitido que no estamos ante una “ley del divorcio”, es decir, que es erróneo traducir el v.1 así: “Si un hombre toma una mujer y la desposa y resulta que no encuentra gracia ante sus ojos porque encuentra algo indecente en ella, le escribirá un libelo lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa”. Esta traducción aparentemente más simple, que concedería el divorcio al marido que encontrara “algo indecente” en su mujer, es equivocada²². *Dt 24,1-4* recoge en realidad un caso complejo que hay que estudiar detenidamente.

21. Ver C. GRANADOS, “Monogamia, divorcio y reconciliación en el Antiguo Testamento. La ley de *Dt 24,1-4*”, en *Revista Española de Teología* 71 (2011) 167-189. En *Dt 24,1-4* está la base de la doctrina rabínica sobre el divorcio.

22. La *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, traduce aquí incorrectamente; la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la CEE*, Madrid 2010, traduce bien. El “Si” condicional que comienza en *Dt 24,1* se prolonga hasta el v.3; ver W. KAYSER, *Toward Old Testament Ethics*, Zondervan, Grand Rapids 1983, 200-204; J.C. LANEY, “Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce”, en *Bibliotheca Sacra* 149 (1992) 3-15, p.4; y R.M. DAVIDSON, *The Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2007, 390: “This is near unanimous consensus of modern biblical scholarship, represented in most modern versions. In contrast, some earlier English translation soft his passage (e.g., KJV, ERV, and ASV) have the apodosis (the legislative portion) beginning already with v. 1b (then let him write

Nos encontramos ante un precepto sin paralelos fuera del mundo israelítico y cuya lógica no es en absoluto nítida. ¿Por qué se prohíbe la *palingamia* (un nuevo matrimonio con el primer marido)?²³.

La clave interpretativa está a nuestro entender en lo que dice *Dt* 24,4: “después de haber sido hecha impura”. ¿Cuándo se ha hecho impura la mujer? Lo más lógico es pensar que ha sido el segundo matrimonio lo que ha contaminado a la mujer, con una impureza que impide al primer marido volverla a tomar por mujer²⁴. Esta es la interpretación de Tosato, el cual apunta además que la impureza adquirida por la mujer tras este segundo matrimonio se describe de un modo similar a la impureza de una “mujer adúltera” (cfr. *Lv* 18,20; *Nm* 5,13.14.19.20.27.28.29; *Lv* 18,6.11.15; 22,11; 33,26)²⁵. De algún modo nos da a entender así el texto su desaprobación al segundo matrimonio de la mujer²⁶. Este caso legal presupone ciertamente la práctica del divorcio, pero al mismo tiempo su restricción y denostación por parte del legislador. Consiente el divorcio, pero manifiesta la “dureza de corazón” que implica. Se sitúa entre la prohibición y la aprobación: no puede hacer lo primero (por la “dureza de corazón” del pueblo) ni quiere hacer lo segundo (porque eso hace impura a la mujer y puede contaminar toda la tierra).

Pero, ¿por qué prohíbe la ley que esta mujer vuelva al primer marido? Lo que la ley denuncia así es la pretensión de anular el tiempo, la

her a bill of divorcement”), implying that the law enacts the permission to divorce”. Ver también C. PRESSLER, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws* (BZAW 216; Berlin 1993) 46: “There is near consensus among contemporary scholars that the protasis of the law continues through the first three verses of the passage. The apodosis comes only in v. 4”.

23. Cfr. J.M. SPRINKLE, “Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage”, en *JETS* 40 (1997) 529-550, p. 532: “Todas las soluciones son problemáticas, y yo personalmente considero que se trata de un asunto sin resolver”.
24. El *hotpa’al* del verbo t.m’ es, según PRESSLER, *The View*, cit., 48-49, una forma ambigua y puede tener significado causativo pasivo (“ha sido contaminada”), declarativo (“ha sido declarada impura”) o reflexivo (“se ha contaminado”). El texto parece dejar abierta esta cuestión, inculcando de algún modo a los tres: a la mujer (que “se ha contaminado”) y al primer y segundo marido (causantes potenciales de dicha contaminación).
25. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: Una teoria generale*, Analecta Biblica 100, Roma 2001, 146.
26. P.C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids 1976, 305: “El sentido es que el segundo matrimonio de la mujer, tras el primer divorcio, es similar al adulterio en cuanto que la mujer cohabita con otro hombre”.

pretensión de decir: “no ha pasado nada”. La “abominación” es precisamente que la divorciada vuelva al primero, que la tragedia del divorcio con nuevas nupcias se convierta en comedia. La ley apunta que no hay marcha atrás, que en cuanto se da un nuevo matrimonio de la divorciada se ha puesto en acto un proceso irreversible por el que ella se ha hecho ya impura para volver al primer marido. Desde nuestra mentalidad, alguien podría pensar que ella nunca querría volver al primer marido. La ley no entra en consideraciones de este tipo. Lo que dice es que *no puede*. Y esta es la más terrible consecuencia del divorcio con nuevas nupcias: se cierra la puerta de la reconciliación.

La ley descubre la “dureza de corazón” pero no puede sanarla. Lo que hace es evitar que dicha dureza se camufle además en una forma pervertida (impura) de reconciliación. La mujer que pretende “rehacer su vida” con otro hombre mediante un segundo matrimonio queda impura. Y dicha impureza le impide (más en concreto) la reconciliación con el primer marido. Al marido se le impide tomarla de nuevo y a la mujer se le impide volver: no se puede “rehacer la vida” después de haberla pretendido rehacer ya una vez. Es lo que dice la ley. La ley cierra la puerta de la reconciliación para evitar el dolor de una “estructura de adulterio” (la vuelta al primer marido tras haber convivido maritalmente con otro hombre), pero con ello cierra también la vía de salvación y la redención del corazón endurecido.

4. GRÁBAME COMO UN SELLO EN TU CORAZÓN

La necesidad de clarificar lo que era la “dureza de corazón” nos ha hecho hasta aquí hablar en negativo, considerando el lado más oscuro de la realidad matrimonial. Lo contrario al corazón duro es un corazón en el que pueden ser grabadas o selladas las promesas. Encontramos en el Cantar de los cantares la expresión más cabal de esta realidad:

“Ponme como un sello en tu corazón, como un sello en tu brazo, porque es fuerte como la muerte el amor, implacable como los infiernos la pasión; sus dardos son dardos de fuego, una llamarada de YH”

Hasta ahora habíamos hablado de un amor débil, que pretende “rehacer su vida” al margen de la promesa esponsal. Aquí nos encontramos con un amor “fuerte como la muerte”²⁷. La clave es que ahora el corazón del amado es moldeable. Ya no mira solo a “lo que es lícito”, a las condiciones en que podrá “desvincularse”, sino que mira precisamente a vincularse más, a que el sello esté hondamente grabado en el corazón.

El texto del Cantar es particularmente pertinente porque es la culminación de un desarrollo en el que ha jugado un papel decisivo el “tiempo”. Si antes hemos visto que la “dureza de corazón” es la incapacidad de valorar el tiempo en la relación esponsal, en el Cantar nos encontramos con lo contrario. Son dos amantes que han sabido dar tiempo al amor para que madure, que han atravesado las crisis internas y externas, que han despertado finalmente al amor y que pueden ahora sellar su amor.

“Las aguas torrenciales no podrán apagar el amor”. Así va a completar enseguida el poeta este versículo. Y, sin embargo, tantos dicen que el amor se acaba, que se gasta y se agota como el aceite de una lámpara. El Cantar de los cantares nos comunica aquí otra verdad. Es la verdad de quien “cree en el amor”, en el amor bello y auténtico que despierta antes esperanzas y promesas que problemas.

SOMMARI

Italiano

Queste pagine intendono mostrare come dietro la trappola del “rifarsi una vita” si nasconda la “durezza del cuore” di cui parla Gesù in Mt 19,8. Per questo si studia il tema della “durezza del cuore” situandolo in una triplice cornice: in quella dell’*alleanza tra Dio e il suo popolo*; nella *narrativa sponsale nelle sue diverse espressioni*; nel quadro della *legislazione di Israele*. Dalla prima emerge che la “durezza del cuore” coincide con l’infedeltà all’alleanza e pertanto con l’intenzione di chi intende rifarsi la propria vita al margine dell’alleanza stessa. Dalla seconda parte viene che questa durezza si scopre in una narrativa e, precisamente, come l’incapacità di tessere dal di dentro, dalla sua coerenza più interiore e più

27. Sobre este texto, remito a C. GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer*, cit., 153-170.

trascendente, la trama della vita. Dalla terza parte risulterà che questa durezza del cuore, vincolata dal desiderio di rifarsi la vita, si camuffa frequentemente nel legalismo, che deforma l'intenzione veritiera della legge.

English

These pages intend to show how the idea of “starting one’s life from zero” is really a trap behind which is hidden the “hardness of heart” of which Jesus spoke in Mt 19:8. For this, the study of the theme of “hardness of heart” is situated in a triple frame: in that of the covenant between God and his people; in the spousal narrative of its diverse expressions; in the frame of the legislation of Israel. From the first emerges that the “hardness of heart” coincides with the infidelity to the covenant and therefore with the intention of those who intend to rebuild their own life on the margins of the covenant itself. The second part shows that this hardness is uncovered in a narrative, that is, precisely, as the inability to weave from within, from its innermost and most transcendent coherence, the plot of one’s life. The third part shows that this hardness of heart, bound by a desire to start one’s life from zero, is frequently disguised in legalism, which deforms the true intention of the law.

Français

Cer article prétend montrer comment derrière l'intrigue de “refaire sa vie” se cache la “dureté du coeur” dont parle Jésus en Mt 19,8. Pour cela, l'auteur étudie le thème de la “dureté du coeur” en le situant dans un triple cadre: celui de l'alliance entre Dieu et son peuple; celui de la *narration sponsale dans ses différentes expressions*; celui de la *loi d'Israel*. Du premier il apparait que la “dureté du coeur” coïncide avec l'infidélité envers l'alliance et, par conséquent, avec l'intention de qui veut refaire sa vie en marge de l'alliance. Il découle de la deuxième partie qu'on découvre cette dureté dans une narration. Plus précisément, on découvre l'incapacité de tisser la trame de la vie depuis sa cohésion plus intérieure et plus transcendante. De la troisième partie, on verra que cette dureté du coeur, liée au désir de refaire sa vie, se camoufle souvent en légalisme, qui déforme la véritable intention de la loi.

Español

Estas páginas pretenden mostrar cómo tras la intriga del “rehacerse la vida” se esconde la “dureza de corazón” de la que habla Jesús en Mt 19,8. Para ello se estudia el tema de la “dureza de corazón” situándolo en un triple marco: el de la alianza entre Dios y su pueblo; el de la narrativa sponsal en sus diversas expresiones; el marco de la legislación de Israel. Del primero emerge que la “dureza de corazón” coincide con la

infidelidad a la alianza y por tanto con la intención de quien quiere rehacer su vida al margen de la alianza. De la segunda parte resulta que esta dureza se descubre en una narrativa y, precisamente, como la incapacidad de hilar desde dentro, desde su cohesión más interior y más trascendente, la trama de la vida. De la tercera parte, resultará que esta dureza de corazón, vinculada con el deseo de rehacer la vida, se camufla con frecuencia en el legalismo, que deforma la verdadera intención de la ley.

Português

Estas páginas querem mostrar como por detrás da tentativa de “refazer uma vida” se esconda a “dureza de coração” de que fala Jesus em Mt 19,8. Assim, estuda-se o tema da “dureza de coração” de modo tripartido: 1) *a aliança entre Deus e seu povo*; 2) *a narrativa sponsal em suas diversas expressões*; 3) *a legislação de Israel*. Da primeira parte emerge que a “dureza de coração” coincide com a infidelidade à aliança e portanto com a intenção de quem quer refazer a própria vida à margem da aliança. Da segunda resulta que esta dureza se descobre numa narrativa e, precisamente, como a incapacidade de tecer desde dentro, da sua coesão mais interior e mais trascendente, a trama da vida. Da terceira parte, resultará que esta dureza de coração, vinculada ao desejo de refazer uma vida, camufla-se, com frequência, de legalismo, que deforma a verdadeira intenção da lei.

La renovación cristiana del matrimonio y la familia: la interpretación de los Padres de la Iglesia*

MANUEL AROZTEGI**

PRELIMINARES

El tema que se me ha encargado es el de la enseñanza de los Padres de la Iglesia sobre la fidelidad conyugal y el fracaso matrimonial. Sobre este tema se generó una literatura muy abundante en los años setenta. Por lo general, se buscó en los textos patrísticos respuestas claras y directas a problemas pastorales actuales. Esta inmediatez hizo que se indagara con más pasión que serenidad la doctrina matrimonial de los Padres. La atención excesiva a la cuestión del divorcio hizo que se perdiera visión de conjunto. Al fijarse la atención únicamente en el matrimonio en sí –debido a las urgencias del momento–, se frenó la reflexión sobre otros ricos aspectos de la familia cristiana¹. Se olvidaron las profundas conexiones que descubrían los Padres entre el matrimonio y el conjunto del dogma: según ellos, quien no conoce el misterio del matrimonio, no entiende la fe cristiana, y viceversa.

* Este trabajo ha podido llevarse a cabo gracias a la ayuda de la *Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat*.

** Profesor Catedrático de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid.

1. Cfr. E. ROMERO, “Matrimonio y familia en la época patrística”, en ID., *Scripta Collecta II. La siembra de los Padres*, ed. J.J. AYÁN, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2008, 140.

Hubo, gracias a Dios, excepciones. Especialmente querida para mí es la conferencia pronunciada por Eugenio Romero Pose en Toledo en octubre de 1980: “Matrimonio y familia en la época patristica”²; en ella el autor intenta la síntesis a la que alude el título. En el presente artículo no pretendo otra cosa que poner al día aquella ponencia. La estructura de la exposición es bastante sencilla. 1) En primer lugar, Romero dibuja la situación del matrimonio en el mundo judío y grecorromano (ambiente en que se enraíza el mensaje cristiano). 2) A continuación, describe cómo vivían los cristianos el matrimonio en medio de ese mundo. 3) Seguidamente Romero muestra qué teología del matrimonio había detrás de esa praxis. 4) Por último, explica cómo esos principios supusieron una renovación no sólo de la institución matrimonial, sino también de la familia en su conjunto. Ese será también el orden que sigamos en nuestro trabajo.

1. MATRIMONIO Y FAMILIA EN EL MUNDO GRECORROMANO³

1.1 *El ideal*

En el mundo grecorromano⁴ la situación del matrimonio y la familia está marcada por el contraste entre el ideal y la realidad. El estoico Epicteto

2. Cfr. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 139-162.

3. Para el mundo judío, cfr. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ II*, Beauchesne, Paris 19352, 207-219; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, Beauchesne, Paris 1971, 19-22; C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Les Belles Lettres, Paris 1979, 204-213, 235-238; M.J. BROYDE, *Marriage, Divorce and the Abandoned Wife in Jewish Law*, Ktav Publishing, Hoboken, NJ 2001, 15-19; M.L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2001; D.W. CHAPMAN, “Marriage and Family in Second Temple Judaism”, en K.M. CAMPBELL (ed.), *Marriage and Family in the Biblical World*, InterVarsity, Downers Grove, IL 2003, 183-239; M.J. BROYDE – M. AUSUBEL (ed.), *Marriage, Sex and Family in Judaism*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2005; D.E. WEISBERG, *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism*, Brandeis University Press–UPNE, Lebanon NH 2009; É. LEVINE, *Marital Relations in Ancient Judaism*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009; G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Aracne, Roma 20133, 28-50.

4. Cfr. S.M. BAUGH, “Marriage and Family in Ancient Greek Society”, en CAMPBELL (ed.), *Marriage and Family in the Biblical World*, cit., 103-131; S. TREGGIARI, “Marriage and Family in Roman Society”, en *ibid.*, 132-182.

(*ca. 50; †ca. 135) dice: “¿Qué es ello [=lo primordial]? La participación en la política, casarse, tener hijos, el culto a Dios, ocuparse de los padres”⁵. Su maestro Musonio (*antes del año 30; † antes del año 101-102) había dicho en *Disertaciones XIV*:

Parece que el casarse se cuenta entre las cosas que son muy especialmente conformes a naturaleza. Porque, ¿para qué el demiurgo del hombre partió, primero, en dos a nuestra raza y luego le dio dos sexos, uno de mujer y otro de varón y luego en cada uno hizo surgir un fuerte deseo por el otro y por su compañía y por la vida en sociedad y mezcló en ambos una fuerte ansia, por la hembra en el varón y por el varón en la hembra? ¿Acaso no es bien sabido que quería que ambos convivieran y estuvieran juntos y se ocuparan a la par de los asuntos de la vida de ambos y que fuera asunto de ambos a la vez la generación y crianza de los hijos para que nuestra raza fuera eterna?

[...]

El matrimonio es el principio del cuidado de una familia, de modo que aquel de los hombres que destruye un matrimonio, destruye una familia, destruye una ciudad, destruye a todo el género humano. Porque no podría pervivir si no existiera la generación y no habría generación, al menos conforme con la justicia y la ley, si no existiera el matrimonio. Es evidente que la familia o la ciudad no se compone sólo de mujeres ni sólo de hombres, sino de la mutua sociedad. Y nadie podría hallar una sociedad más necesaria ni más agradable que la de los hombres y las mujeres. ¿Qué compañero puede ser tan favorable para un compañero como la mujer deseada por quien la desposó? ¿Qué hermano para el hermano? ¿Qué hijo para sus padres? ¿A quién se echa tanto de menos cuando está ausente como el hombre a la mujer y la mujer al hombre? ¿Qué presencia aliviaría más la pena o acrecentaría más el gozo o aminoraría la desgracia? ¿De quiénes se piensa que todo lo tienen en común, tanto los cuerpos como las almas como la hacienda, sino del hombre y la mujer? Lo mismo también piensan todos los hombres que el afecto del hombre y la mujer es el más antiguo de todos. Y ni siquiera padre o madre alguno, si son sensatos, creen ser más queridos para su propio hijo que el matrimonio unido.

[...]

5. *Disertaciones por Arriano III 7 26*: traducción –ligeramente modificada– de P. ORTIZ, *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, BCG 185, Madrid 1993, 286.

También es evidente que el matrimonio es asunto importante y merecedor de nuestros afanes por esto: importantes dioses lo tutelan, según se cree entre los hombres. En primer lugar, Hera, y por eso la llamamos “Conyugal”, luego, Eros y luego, Afrodita. Suponemos que todos ellos han llevado a cabo esta tarea, la de reunir al hombre y a la mujer conjuntamente con vistas a la procreación. ¿En qué lugar es más adecuada la presencia de Eros que en la legítima convivencia de un hombre y una mujer? ¿Y la de Hera? ¿Y la de Afrodita? ¿Qué mejor oportunidad para invocar a estos dioses que cuando uno va al matrimonio? ¿A qué acto podríamos llamar amoroso más acertadamente que a la unión de la desposada con su esposo?

¿Por qué, entonces, podría decir alguien que al hombre no le conviene el matrimonio y la procreación si dioses tan importantes velan por ellos y los tutelan?⁶

Esta concepción sacral del matrimonio y la familia le lleva a decir en XV:

Estaríamos obrando al revés si pusiéramos trabas a tener nosotros muchos hijos. ¿Cómo no iba a ser una falta contra los dioses paternos y contra el Zeus Protector de la Familia el obrar de esa manera? Igual que el que es injusto con sus huéspedes yerra contra el Zeus Hospitalario y el que es injusto con los amigos, contra el Zeus de la Amistad, así, el que es injusto para con su propia estirpe yerra contra los dioses paternos y contra el Zeus Protector de la Familia, que vigila las faltas contra la estirpe. Y el que yerra contra los dioses es un impío.

[...]

Merece la pena reflexionar qué espectáculo el de ver con sus hijos reunidos a un hombre o a una mujer de muchos hijos. Pues nadie podría contemplar que se hiciera en honor de los dioses una procesión tan hermosa ni un baile de un coro en orden en una fiesta sagrada que resultara un espectáculo tan excelente como el de un coro de muchos niños precediendo por la ciudad a su padre o su madre y guiando a sus progenitores de la mano u ocupándose de ellos con reverencia de otra manera. ¿Qué espectáculo más hermoso que este? ¿Qué ser más envidiable que estos progenitores, sobre todo si son de carácter moderado? ¿Con quién mejor

6. Traducción de P. ORTIZ, *Musonio Rufó. Disertaciones. Fragmentos menores*, BCG 207, Madrid 1995, 117-119.

se uniría uno en sus peticiones de bienes a los dioses? ¿Con qué otros colaboraría uno en lo que necesitaran?

–Pero –dice uno–, ¡por Zeus!, si fuera pobre y careciera de medios y tuviera muchos hijos, ¿de dónde iba a sacar para mantenerlos a todos?

–¿De dónde sacan los pajarillos, las golondrinas, los ruiseñores, las alondras, los mirlos, mucho más pobres que tú, para alimentar a sus crías?

[...]

Lo que me parece más terrible no es que algunos pretexten estar en la pobreza, sino que, gozando de prosperidad y siendo algunos, incluso, ricos, se atrevan sin embargo a no criar a los hijos que vienen después con el fin de que los ya nacidos sean más prósperos, consiguiendo por un medio impuro⁷ la prosperidad de sus hijos. Pues para que aquellos tengan una parte mayor de la herencia paterna, acaban con sus hermanos; con mal juicio, pues cuánto mejor es tener muchos hermanos que tener mucho dinero. Y es que el dinero despierta las asechanzas del prójimo, mientras que los hermanos rechazan a quienes las traman⁸.

Esta concepción elevada dejó alguna huella en el derecho⁹. El año 242 el emperador Gordiano en una constitución calificaba a la mujer de “compañera de lo humano y lo divino” (“*socia rei humanae atque divinae*”)¹⁰ del marido¹¹. En torno a esos mismos años, el jurista Modestino definía el matrimonio como “conjunción del marido y la mujer y consorcio de toda la vida, comunicación del derecho divino y humano” (“*nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*”)¹².

Según Romero, “esquemáticamente se puede afirmar que los romanos –en sintonía con la mentalidad griega– consideran la primera célula

7. Probablemente se refiere al aborto.

8. Traducción de ORTIZ, *Musonio Rufo. Disertaciones. Fragmentos menores*, cit., 121-124.

9. Cfr. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, cit., 233-234.

10. P. KRUEGER (ed.), *Codex Iustinianus* IX 32 4, Berolini 1892, 386 a.

11. Sobre esta definición cfr. O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad*, Libreria Editrice Università Gregoriana, Roma 1970, 69s; C. FAYER, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia. Matrimonio. Dote*, Roma 2005, 352, 359-360.

12. TH. MOMMSEN (ed.), *Digesta* XXIII 2 1, Berolini 1889, 295 a. Cfr. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano*, cit., 59s; PH.L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods*, E. J. Brill, Leiden 1994, 8-9; FAYER, *La familia romana*, cit., 353s; CERETI, *Divorzio*, cit., 53-54.

de la gran familia humana (resp. matrimonio) como institución monogámica con un fundamento religioso”¹³.

1.2 *La realidad*

Por desgracia, este bello ideal chocaba brutalmente contra la realidad. Dice así Séneca (*ca. 1; †65) en el célebre pasaje de *Sobre los beneficios* III 16 2-3:

¿Es que hay todavía alguna mujer que se avergüence al ser repudiada, después de que algunas damas, de linaje noble e ilustre, cuentan sus años no por el número de los cónsules, sino por el de sus maridos, y se divorcian para casarse, y se casan para divorciarse? Eso infundía respeto mientras era una cosa rara; más tarde, como no había página en las actas (del senado, de los sacerdocios y colegios) sin un divorcio, aprendieron a hacer lo que no cesaban de oír. ¿Hay ya vergüenza alguna de cometer adulterio, una vez que se ha llegado al extremo de que ninguna mujer tenga marido sino para excitar al adúltero? La castidad hoy día es prueba de pusilanimidad. ¿Qué mujer encontrarás tan miserable y consumida que se contente con un par de adúlteros, y que no les divida las horas del día? Y no basta un día para todos, si no se ha hecho conducir en litera con uno, y ha pasado la noche con otro. Es vulgar y adúltera la que no sabe que el matrimonio es vivir con un adúltero¹⁴.

Juvenal (a caballo entre los siglos I y II) dice lo siguiente en la *Sátira* VI 142-148:

¿Por qué se abrasa Sertorio en la pasión de Bíbula?
Si desentrañas la verdad, es la cara, no la esposa
lo que ama. Espera que le salgan tres arrugas y se le reseque
y abotague la piel; que se le pongan los dientes negros y se le engurruñen
los ojos:
“Coge tus bártulos y lárgate” –dirá un liberto. “Ya

13. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 143.

14. Traducción de J. GUILLÉN, Urbs Roma. *Vida y costumbres de los romanos I. La vida privada*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 154.

nos resultas gravosa, y te suenas mucho los mocos. Lárgate cuanto antes, date prisa, ha llegado otra con la nariz seca”¹⁵.

Poco más adelante (287-300) Juvenal dice cuál es, a su juicio, la causa de esa degeneración:

En otro tiempo, la fortuna humilde propiciaba a las mujeres castas en el Lacio, y no permitían que se contagiaran del vicio ni los modestos hogares ni el trabajo y los sueños cortos y sus manos maltratadas y endurecidas por la lana etrusca y la proximidad de Aníbal a la ciudad y sus maridos apostados en la torre de la Puerta Colina. Ahora padecemos los males de una larga paz. Se nos ha venido encima el lujo, más corrosivo que las armas, y se venga porque hemos conquistado el mundo. Ningún crimen ni acción lujuriosa nos falta desde que la austeridad romana desapareció. De ahí, la afluencia a estas colinas de Síbaris, de ahí la afluencia de Rodas y Mileto, y de Tarento con sus coronas, licencioso y empapado de vino. El asqueroso dinero fue el primero en importar modas extranjeras, las riquezas enervantes han quebrantado la tradición con su lujo indecente¹⁶.

Por lo general, el ordenamiento jurídico legitimaba estos comportamientos. Explica Romero que “la facilidad con que se podía efectuar la ruptura del matrimonio –*repudium* o *divortium*– estaba en armonía con otras formas de cohabitación consentidas: concubinato, matrimonio *sine connubio* y contubernio. Las concesiones jurídicas con sus caprichosas concreciones ceden a la aprobación y establecimiento de la disolubilidad y a la arbitraria repetición de las nupcias”¹⁷.

15. Traducción de B. SEGURA, *Juvenal. Sátiras*, Alma mater, Madrid 1996, 64.

16. Traducción de SEGURA, *Juvenal. Sátiras*, cit., 71.

17. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 144. Cfr. F. CAYRÉ, “Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, en *Échos d’Orient* 19 (1920) 296-303; GUILLÉN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I*, cit., 150s; C. FAYER, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. Concubinato. Divorzio. Adulterio*, L’Erma Di Bretschneider, Roma 2005, 55s.

2. LA PRAXIS MATRIMONIAL EN LOS PRIMEROS SIGLOS DEL CRISTIANISMO

En este ambiente, ¿cuál era la praxis cristiana? Antes de seguir adelante, considero oportuna una observación metodológica. Sobre esta cuestión hay en los Padres textos claros y textos oscuros. Creo que el patrólogo debe partir de los textos claros y, a la luz de los mismos, esclarecer los oscuros. Por desgracia, no siempre se procede de esta manera: algunos parten de los pasajes oscuros, proponen una interpretación (necesariamente incierta) de los mismos y, por último, retuercen los textos claros para acomodarlos a su interpretación. Ya Ireneo (*130/140; †ca. 200)¹⁸ denunciaba ese proceder de sus adversarios en *Contra las herejías* V 13 2:

Fatuos de veras e infelices quienes se niegan a ver cosas tan evidentes y claras, y por huir la luz de la verdad se arrancan los ojos como el trágico Edipo. Los no habituados a la palestra, al luchar con otros, les agarran con ambas manos una parte cualquiera del cuerpo, y por donde aferran caen de bruces, y en su caída imaginan vencer asidos empeñadamente al primer miembro que agarraron, y sobre haber caído se cubren de ridículo: así también los herejes, en torno a (1Cor 15,50): “La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios”. Toman de Pablo dos palabras, y sin percibir el sentido del Apóstol, ni examinar el valor de sus expresiones, por atenerse a la letra desnuda, hallan la muerte en ellas, no sin desbaratar, cuanto es de su parte, la universal dispensación de Dios¹⁹.

Por tanto, en vez de dar vueltas y más vueltas en torno a tal o cual frase difícil, hay que partir del conjunto y de los pasajes más diáfanos. Ahora bien, ni siquiera de ese modo puede alcanzarse una respuesta exacta a todas y cada una de las dificultades. Toda investigación histórica es limitada. De todo lo que el hombre antiguo vivió y pensó, tan sólo una pequeñísima parte fue puesta por escrito; dada la falibilidad humana, es de suponer que, más de una vez, se dejaron de plasmar documentalmente cosas que, en realidad, eran muy importantes, y, en cambio, se

18. Cfr. J.J. AYÁN, “Ireneo de Lyon”, en A. DI BERARDINO – G. FEDALTO – M. SIMONETTI, *Diccionario de Literatura Patristica*, San Pablo, Madrid 2010, 928.

19. Traducción de A. ORBE, *Teología de san Ireneo I*, BAC, Madrid-Toledo 1985, 617-619.

escribieron otras que no lo eran tanto. A su vez, de todo lo que se escribió, nos ha llegado tan sólo una pequeña parte: el soporte de los textos tiene una vida limitada, de modo que un documento tan sólo pervive si se han ido haciendo copias sucesivas del mismo; también aquí es de suponer que, a la hora de elegir qué copiar y qué no, ha podido haber errores de perspectiva. Por último, lo que nos ha llegado plantea innumerables dificultades paleográficas, de crítica textual y de interpretación.

Esto es algo de lo que todo historiador profesional –todo aquel que ha llevado a cabo una investigación histórica de primera mano– es perfectamente consciente. Tiene muy claros los límites del método histórico y sabe que la realidad es mucho más. En cambio, quienes no están familiarizados con este método, son menos conscientes de sus límites: atribuyen a la ciencia histórica un alcance y una certeza que los que la cultivan profesionalmente jamás afirmarían. Quien en una investigación histórica busque certezas matemáticas y soluciones exactas a todos y cada uno de los problemas, está condenado al fracaso²⁰.

2.1 *Los apologetas*

Hecha esta consideración, retomamos el hilo de la exposición. En el siglo II se desarrolló la actividad literaria de los llamados apologetas o apologetas. Los autores agrupados bajo esta categoría

se proponían, por un lado, demostrar lo infundado de las acusaciones hechas contra los cristianos tanto por los sectores cultos como por los tribunales del Estado [romano]; por otro, criticar el politeísmo, demostrando la superioridad y la verdad de la religión cristiana.

[...]

Los autores de apologías las dirigían a menudo a los emperadores o al senado romano, así como a aquellas autoridades que podían o debían hacer cesar tan injustas persecuciones, y darse cuenta de que precisamente los cristianos, en cambio, podían contribuir más que nadie al bien de la sociedad que las autoridades habrían tenido que tutelar; en ocasiones incluso

20. Cfr. C.S. LEWIS, “Historicism”, en ID., *Christian Reflections*, Collins, Glasgow 1980, 141s.

a los intelectuales paganos como representantes de una tradición cultural basada en el politeísmo.

[...]

Contra las acusaciones de novedad (excesivamente descalificadora en el mundo antiguo), de superstición e ignorancia dirigidas al cristianismo, aceptaron intrépidamente la confrontación con una veneranda tradición cultural y osaron proponer su religión como portadora en forma plena de aquellos valores que los espíritus más elevados de la tradición pagana habían podido, según ellos, solamente entrever²¹.

Esto último se ve muy bien en nuestro tema. Los apologetas muestran que entre los cristianos el matrimonio se realiza más plenamente que entre los paganos: en la Iglesia se realiza lo que los espíritus más elevados del paganismo (Séneca, Musonio, Epicteto) habían podido solamente entrever.

a. Justino

Se suele incluir entre los apologetas a Justino²². En *1 Apología* (ca. 150) establece un contraste en materia matrimonial entre los paganos –que viven “conforme a la ley humana” (νομῷ ἀνθρωπίνῳ)– y los cristianos –que obedecemos a “nuestro Maestro” (τῷ ἡμετέρῳ διδασκάλῳ)–:

5. Así pues, para nuestro Maestro, no sólo son pecadores los que contraen doble matrimonio conforme a la ley humana²³, sino también los que miran a una mujer para desearla, pues para él no solo se rechaza al que comete de

21. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I*, BAC, Madrid 2006, 222.

22. Justino había nacido en torno al año 100 en Flavia Neápolis (ciudad que en la Biblia se llamaba Siquem y en la actualidad, Nablus) y era hijo de padres paganos; cfr. JUSTINO, *1 Apología 1*; F.L. CROSS, *The Early Christian Fathers*, Duckworth, London 1960, 48; MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I*, cit., 226. Tras una afanosa búsqueda filosófica terminó haciéndose cristiano (cfr. JUSTINO, *Diálogo 2*; *2 Apología 12*); consta que para cuando terminó la revuelta de Bar-Kokhba (132-135) ya se había convertido (cfr. JUSTINO, *Diálogo 1 3*). Se trasladó a Roma, donde fundó una escuela de filosofía. Fue martirizado entre 163 y 167 (cfr. *Martyrium sancti Iustini 1*; CROSS, *The Early Christian Fathers*, cit., 49; MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I*, cit., 226-227).

23. No se refiere a la bigamia simultánea, que estaba prohibida por el derecho romano, sino a quien se casa por segunda vez tras divorciarse de su primera esposa: cfr. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, cit., 53-54; CERETI, *Divorzio*, cit., 112.

hecho un adulterio, sino también al que quiere cometerlo, como quiera que ante Dios no están sólo patentes las obras, sino también los deseos.

Según Justino, esta castidad de obra y pensamiento que exige el Maestro no es un ideal utópico, sino algo que entre los cristianos, de hecho, se vive:

6. Y entre nosotros hay muchos y muchas que, hechos discípulos de Cristo desde niños, permanecen incorruptos hasta los sesenta y setenta años, y yo me glorío de poderlos mostrar de entre toda raza de hombres.

Esto no significa que los cristianos estén hechos de una “pasta” distinta. Muchos de ellos llevaban una vida disoluta, pero por la gracia de Dios, hicieron penitencia y se convirtieron:

7. Y eso sin contar la muchedumbre incontable de los que se han convertido de una vida disoluta y han aprendido esta doctrina, pues no vino Cristo a llamar a penitencia a los justos ni a los castos, sino a los impíos, intemperantes e inicuos. 8. Pues dijo así: “No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia” (Lc 5,32). Y es que el Padre celestial quiere antes bien la penitencia del pecador que no su castigo²⁴.

En la vida práctica, este contraste entre las formas pagana y cristiana de vivir el matrimonio dio lugar a auténticos dramas domésticos; en alguna ocasión desembocaron en el martirio²⁵.

b. Atenágoras

En torno al año 177 el ateniense Atenágoras dirigió a Marco Aurelio y a su hijo Cómodo una *Súplica en favor de los cristianos*²⁶. En el número 33 dice así:

24. Traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid 1954, 196-197.

25. Cfr. JUSTINO, 2 *Apología* 2. Volveremos más adelante sobre este punto.

26. Cfr. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I*, cit., 236.

Como tengamos, pues, esperanza de la vida eterna, despreciamos las cosas de la presente y aun los placeres del alma, teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros²⁷ han sido establecidas, y esta con miras a la procreación de los hijos. Porque al modo que el labrador, echada la semilla en la tierra, espera a la siega y no sigue sembrando; así, para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos.

Al igual que Justino, Atenágoras afirma que esto no son meramente bellos discursos, sino realidades vividas:

Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios [...] Pues nuestra religión no se cifra en el cuidado de discursos, sino en la demostración y enseñanza de obras: o permanecer cual se nació, o no contraer más que un matrimonio, pues el segundo es un decente adulterio (εὐπρεπής ἐστὶ μοιχεία). “Cualquiera –dice la Escritura– que deje a su mujer y se case con otra, adultera” (Mt 19,9; Mc 10,11), no permitiendo ni dejar a aquella cuya virginidad deshizo, ni casarse nuevamente.

27. Tocamos aquí un punto delicado de la controvertida monografía de Cereti. En CERETI, *Divorzio*, cit., 147-165 el autor sostiene la tesis de que los primeros cristianos no tenían normas matrimoniales propias, sino que se atenían en todo a lo dispuesto por el ordenamiento civil: a los ojos de la Iglesia primitiva, en los casos de divorcio “la existencia del primero o del segundo matrimonio depende exclusivamente de las leyes civiles” (158-159), no de unas normas supuestamente propias de los cristianos; “la existencia o no de un matrimonio resultaba de la realidad de hecho y era valorada sobre la base del derecho vigente” (164-165); si un matrimonio dejaba de existir según el derecho romano, “nadie pensaba que pudiera sobrevivir en otro ordenamiento” (165). Toda la investigación de Cereti se elabora desde este presupuesto, de modo que la validez de las conclusiones de la obra depende en buena medida de este principio. Ahora bien, Atenágoras parece refutarlo en este texto: “teniendo cada uno de nosotros [=de los cristianos] por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas”. Cereti dice que el texto original era “conforme a las leyes que por vosotros [=los romanos] han sido establecidas”, de modo que el “por vosotros” sería, en realidad, una corrección del copista; indica que “el consenso es casi general a este propósito” (151). No sé a qué consenso se refiere Cereti: las ediciones de B. Pouderon (*Sources Chrétienne*), M. Marcovich (*Patristische Texte und Studien*), W.R. Schoedel (*Oxford Early Christian Texts*), G. Ruhbach (*Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*), E. Schwarz (*Texte und Untersuchungen*) y J. Geffcken (*Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern*) leen “por nosotros” y no proponen ninguna enmienda.

A continuación viene un pasaje sobre el cual ha habido bastante debate:

Porque quien se separa de su primera mujer, aun cuando haya muerto, es un adúltero disimulado (μοιχός ἐστὶν παρακεκαλυμμένος), transgrediendo la mano de Dios, pues en el principio formó Dios a un solo varón y a una sola mujer, y deshaciendo la comunidad de la carne con la carne, según la unidad para la unión de los sexos (λύων δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκα κατὰ τὴν ἔνωσιν πρὸς μίξιν τοῦ γένους κοινωνίαν)²⁸.

Hay dos interpretaciones del texto. 1) Según algunos, Atenágoras piensa en un marido que ha repudiado a su mujer y se ha casado con otra; si tras este segundo matrimonio, fallece la primera esposa: ¿queda legitimada la segunda unión? Atenágoras, según esta interpretación, estaría diciendo que, a pesar del fallecimiento de su primera mujer, el hombre sigue siendo “un adúltero disimulado”. Por tanto, Atenágoras no estaría condenando las segundas nupcias del viudo en general, sino tan sólo en este supuesto concreto²⁹. 2) Según otros, en cambio, el apologeta estaría considerando ilegítimas en general las segundas nupcias contraídas tras la muerte del primer cónyuge³⁰.

No resulta fácil pronunciarse, entre otras cosas porque el texto de la última frase (λύων...) está corrompido³¹. No obstante, personalmente me inclino por la segunda interpretación. No debe extrañarnos que Atenágoras piense así: la cuestión de la legitimidad de las segundas nupcias de los viudos tardaría en definirse.

c. Teófilo de Antioquía

También Teófilo de Antioquía pertenece a este grupo de los apologetas³². Según Eusebio de Cesarea, fue el sexto en la lista de obispos que

28. Traducción de RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos*, cit., 703-704.

29. Cfr. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, cit., 58-60.

30. Cfr. A. ORBE, “S. Ireneo y la iteración de las nupcias”, en *Gregorianum* 34 (1953) 655; CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, cit., 58-60; CERETI, *Divorzio*, cit., 113-114.

31. Cfr. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos*, cit., 704 nota 110.

32. Cfr. J.P. MARTÍN, *Teófilo de Antioquía. A Autólico*, FuP 16, Ciudad Nueva, Madrid 2004, 11-12.

sucedieron a Pedro en Antioquía³³. El mismo autor detalla que la ordenación episcopal de Teófilo fue el año 169³⁴. De sus obras³⁵ tan sólo nos han llegado los tres libros que escribió *A Autólico*; dado que en III 27 3.6 se alude a la muerte de Marco Aurelio, el *A Autólico* tuvo que terminarse después del 17 de marzo del año 180.

Teófilo contraponen el modo de vida de los paganos y el de quienes obedecen al Verbo santo y divino (ὁ ἅγιος λόγος; ὁ θεῖος λόγος) (III 13 1; III 14 4). En III 13 leemos un texto parecido a Justino, *1 Apología* 5:

1. Y en cuanto a la pureza, no sólo nos enseña la palabra santa (ὁ ἅγιος λόγος) a no pecar de obra, sino tampoco de pensamiento, a no concebir en el corazón ningún mal para otro, ni desear la mujer de otro al mirarla con los ojos [...] 3. Y más estrictamente la voz evangélica enseña sobre la castidad diciendo: “Todo el que mira a la mujer ajena para desearla ya adulteró con ella en su corazón” (*Mt* 5,28). 4. “Y el que se casa”, dice, “con la que fue repudiada por su esposo, comete adulterio, y el que repudia a la mujer, fuera del caso de fornicación, le hace cometer adulterio” (*Mt* 5,32; 19,9)³⁶.

Como Justino y Atenágoras, Teófilo insiste en que esto no son bellos discursos, sino práctica comprobable por quien se acerca a la Iglesia:

15. 1. Considera, pues, si quienes tales enseñanzas reciben pueden vivir promiscuamente y practicar uniones ilegítimas, o, lo más ateo de todo, comer carne humana³⁷, cuando tenemos prohibido hasta contemplar los combates de gladiadores para no ser partícipes ni cómplices de muertes. 2. Y tampoco hay que ver los demás espectáculos para no manchar nuestros ojos y nuestros oídos, si nos hacemos partícipes de los versos que allí se entonan. 3. Pues si de antropofagia se trata, allí se comen los hijos de Tiestes y Teseo; si de adulterio, y no sólo de hombres sino también de dioses, allí se representan tragedias que lo pregonan con melodiosos versos, con

33. Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* IV 20. Véanse también III 22; III 36 2.15.

34. Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Crónica*, ed. R. Helm, GCS 24, Leipzig 1913, 205.

35. Cfr. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* II 30 6.10; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* IV 24; JERÓNIMO, *Libro de los claros varones eclesiásticos* 25.

36. Traducción de MARTÍN, *Teófilo de Antioquía. A Autólico*, cit., 235.

37. Se acusaba a los cristianos de todos estos crímenes.

honores y premios. 4. Muy lejos está de los cristianos el pensamiento de hacer cosas semejantes: entre ellos está presente la templanza, se ejercita la continencia, se respeta la monogamia, se guarda la castidad, 5. se expulsa la injusticia, se erradica el pecado, se medita la justicia, tiene vigencia la ley, se practica la religión, se confiesa a Dios, la verdad domina, la gracia guarda, la paz protege, la palabra santa (λόγος ἅγιος) conduce, la sabiduría enseña, la vida domina, Dios reina (θεὸς βασιλεύει)³⁸.

2.2 La condescendencia

a. Orígenes

Esta tensión entre la enseñanza del Verbo santo y divino, por un lado, y el mundo, por otro, no era fácil de sostener. Algunos cristianos, amparándose en el derecho romano, se divorciaron y contrajeron segundas nupcias³⁹. Es más, hubo obispos que condescendieron con esta práctica. Que yo sepa, el primer testimonio que tenemos de esa condescendencia es Orígenes, *Comentario al evangelio de Mateo XIV 23*. Desde XIV 16 hasta XV 5 el alejandrino se ocupa de Mt 19,3-11 (la discusión entre Jesús y unos fariseos sobre el divorcio).

Antes de nada, debemos tener en cuenta que el texto bíblico que manejaba Orígenes era distinto del nuestro. La edición española de 2009 de la *Biblia de Jerusalén* ofrece la siguiente versión de Mt 19,9: “Pues bien, os digo que quien repudie a su mujer —no por fornicación— y se case con otra comete adulterio”. No era así como leía el alejandrino este versículo, sino como sigue: “quien repudie a su mujer —fuera del motivo de la fornicación— la hace adulterar” (es decir, sin referencia alguna al segundo matrimonio del varón). Si Orígenes hubiera conocido manuscritos de Mt 19,9 con la frase “y se case con otra”, lo hubiera hecho notar: no quizá en las homilías, pero sí, sin duda, en el *Comentario al evangelio de Mateo*. El gran exegeta vivió en Alejandría y Cesarea de Palestina y nos consta que viajó a Roma, Antioquía, Cesarea de Capadocia, Atenas, Éfeso y Nicomedia; por lo que parece, en ninguna de estas sedes cayó

38. Traducción de MARTÍN, *Teófilo de Antioquía. A Autólico*, cit., 237-239.

39. Cfr. CAYRÉ, “Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 309-310.

en sus manos un texto distinto de *Mt* 19,9. En este punto Orígenes no constituye una excepción: entre los que han escrito en lengua griega o latina, no conozco ningún preniceno que maneje un texto de *Mt* 19,9 que haga referencia al segundo matrimonio⁴⁰.

Hecha esta puntualización, leamos el texto de XIV 23:

Pero ahora contrariamente⁴¹ a la escritura también algunos de los dirigentes de la Iglesia⁴² permitieron a cierta mujer casarse viviendo el marido, actuando contrariamente a lo escrito (donde se ha dicho: “la mujer está atada el tiempo que viva su marido” [1Co 7,39] y “así pues, será considerada adúltera la mujer que se una a otro hombre viviendo el hombre [con el que estaba casada]” [Rm 7,3]), aunque no del todo irracionalmente: verosímelmente esta condescendencia se concedió en comparación con cosas peores, contrariamente a lo que desde el principio fue legislado y escrito⁴³.

Algunos obispos de la Iglesia (no se dice de qué región) permitieron que una mujer abandonara a su marido y se uniera a otro. Orígenes califica este permiso de “condescendencia” (συμπεριφοράν). El alejandrino reconoce que al concederla, los obispos no actuaron “del todo irracionalmente” (οὐ μὴν πάντη ἀλόγως), pues seguramente de ese modo intentaban evitar males mayores (al no conocer los pormenores del caso, no podemos saber a qué se está refiriendo). De todas formas, da la impresión de que a Orígenes no le entusiasmaba el proceder de aquellos obispos.

40. Cfr. H. CROUZEL, “Le texte patristique de Matthieu 5,32 et 19,9”, en *New Testament Studies* 19 (1972/1973) 98-119; ID., “Quelques remarques concernant le texte patristique de *Mt* 19,9”, en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 82 (1981) 83-92. Algunas de las conclusiones que sacaba Crouzel a partir del dato referido fueron criticadas por J. DUPLACY, “Note sur les variantes et le texte original de Matthieu 19,9”, en ID., *Études de critique textuelle du Nouveau Testament*, J. Delobel, Louvain 1987, 387-412; y C. MARUCCI, “Clausole matteane e critica testuale. In merito alla teoria di H. Crouzel sul testo originale di *Mt* 19,9”, en *Rivista Biblica Italiana* 38 (1990) 301-323.

41. Me parece un tanto forzada la discusión de CERETI, *Divorzio*, cit., 213, donde se cuestiona la traducción de para, como “contra”. En Tucídides, por ejemplo, es frecuente ese uso de para, más acusativo: *Historias* 1 98 4 (para. to. kaqsteko,j=“contra lo establecido”); 5 90 (para. to. di,kaion=“contra lo que es justo”); 6 17 1 (para. fu,sin=“contra la naturaleza”), etcétera. JENOFONTE, *Helénicas* 1 7 14 usa la expresión para. to.n no,mon (“contra la ley”). Los ejemplos se podrían multiplicar.

42. Es decir, obispos.

43. E. KLOSTERMANN (ed.), *Comentario al evangelio de Mateo XIV 23*, (GCS 40 I), Leipzig 1935, 340-341.

De forma casi machacona insiste en que lo que hicieron fue contrario a lo escrito en la Biblia: quien esté familiarizado con este autor, sabe lo que supone para él la Escritura y que difícilmente podría salir de su boca un reproche más severo (formulado, eso sí, con su elegancia habitual).

Por si alguien tuviera alguna duda, añade poco más adelante:

Así como es adúltera la mujer, incluso si parece que está casada con un hombre, mientras todavía vive el primero, así también el hombre que parece que se casa con la repudiada no se casa (según la respuesta de nuestro Salvador), simplemente comete adulterio⁴⁴.

b. Basilio el Grande

Tras la conversión del imperio y la expansión del cristianismo en el siglo IV, estos casos se multiplicaron. La legislación civil sobre el matrimonio y la familia continuaba su curso divorcista (la doctrina de la Iglesia tardó siglos en calar en la ley y las costumbres). Muchos cristianos vivían en situaciones irregulares.

En este contexto, la Iglesia siguió defendiendo –tanto en Oriente como en Occidente– la misma doctrina que los autores prenicenos. Al mismo tiempo, ante las crecientes dificultades que experimentaban sus hijos en materia matrimonial y familiar, sentía una honda preocupación pastoral. Una importante muestra de esta actitud son las prácticas penitenciales que se fueron estableciendo: por una parte, reflejan una actitud indulgente y comprensiva; por otra, mantienen una sólida identidad doctrinal⁴⁵.

Ha sido muy discutida la postura de Basilio (*ca. 330; †377-379)⁴⁶. Se ha querido descubrir en él la permisión, en determinados supuestos, de nuevas nupcias tras el divorcio⁴⁷. Permítasenos una digresión sobre este punto. Basilio se ocupó de la cuestión en dos obras.

44. *Comentario al evangelio de Mateo XIV 24*; 344-345.

45. Cfr. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 148-149.

46. Cfr. PH. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley 1994, 1.

47. Cfr. V.J. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, Herder and Herder, New York 1967, 148-153.

b.1. Los *Moralia*

Por un lado, en los *Moralia* o *Reglas morales*⁴⁸, que son una colección de 1.500 pasajes neotestamentarios. Estos textos se agrupan en capítulos precedidos de un resumen sucinto; los capítulos, a su vez, se agrupan en reglas de longitud muy desigual. La obra consta de un total de 80 reglas⁴⁹. La que aquí nos interesa es la 73, que se ocupa “De los que están en el matrimonio” (Περὶ τῶν ἐν γάμῳ)⁵⁰. Tiene dos capítulos. El primero se titula: “Que no debe separarse el marido de la mujer, ni la mujer del marido, a no ser que alguno sea condenado por fornicación⁵¹ o sea impedido por causa de piedad⁵²”; los textos citados son *Mt* 5,31–32; *Lc* 14,26; *Mt* 19,9; *1Cor* 7,10–11. El segundo capítulo se pregunta si los cónyuges legítimamente separados pueden contraer segundas nupcias. El texto de *Mt* 19,9 que cita Basilio dice así: “Pero os digo que quien abandona a su mujer –si no es por fornicación– y desposa a otra, comete adulterio; y el que desposa a la abandonada, comete adulterio”. Es verdad que, en rigor, la excepción (“si no es por fornicación”) sólo alcanza al abandono, no a las segundas nupcias, pero con un poco de buena voluntad quizá se podría extender hasta las mismas. La respuesta de Basilio es inequívoca: no, los cónyuges legítimamente separados no pueden contraer segundas nupcias⁵³.

b.2. Los cánones

La otra obra son los llamados “cánones”. En torno al año 375 Basilio escribió tres cartas a su amigo y discípulo Anfiloquio, que poco antes había sido consagrado obispo de Iconio: las cartas 188, 199 y 217⁵⁴. Basilio resolvía al nuevo obispo diversas cuestiones prácticas que este le

48. Escritos en torno al año 360.

49. Cfr. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina* II, BAC, Madrid 2007, 117.

50. PG 31 849–852.

51. Se refiere a la infidelidad matrimonial.

52. Probablemente, este segundo caso se refiere al supuesto de quien abandona a su cónyuge para ingresar en un monasterio.

53. “Que no le está permitido a quien ha abandonado a su mujer, desposar a otra, ni a la abandonada por el marido, casarse con otro”. Cfr. CAYRÉ, “Le divorce au IVE siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 305–306.

54. BASILIO, *Epístolas* I–III, Y. COURTONNE (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1957, 1961, 1966. Las tres cartas están en el volumen II.

planteaba. En sus respuestas apela a la “costumbre” (συνήθεια): con esta expresión Basilio se refiere a los usos eclesiásticos de Cesarea, establecidos por “nuestros Padres” (canon 18), es decir, los fundadores de la Iglesia de Capadocia y los antecesores en el gobierno de las diócesis de la región⁵⁵. En la Edad Media los canonistas bizantinos consideraron que las tres cartas formaban un todo y las dividieron en cánones (1-16; 17-50 y 51-84, respectivamente)⁵⁶.

Para interpretar correctamente estos textos debemos tener en cuenta lo que dice el canon 84 (el último): “escribimos todo esto para poner a prueba los frutos de la penitencia” (πάντα δὲ ταῦτα γράφομεν, ὥστε τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας)⁵⁷. Es decir, de lo que se trata en estos cánones es del modo de conducir a la penitencia a las personas en la diversidad de situaciones⁵⁸. Cualquier pecado puede ser perdonado, no hay nadie que no pueda hacer penitencia y convertirse; ahora bien, el camino penitencial no puede ser el mismo para todos, debe acomodarse a las distintas situaciones.

Por ejemplo, para los adúlteros se establece lo siguiente en el canon 58:

El que adultere, durante quince años estará sin comunicación de los sacramentos: durante cuatro años, llorando; durante cinco, escuchando; durante cuatro, postrándose; durante dos, de pie sin comunión⁵⁹.

55. Cfr. CAYRÉ, “Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 313-314; CROUZEL, *L’Église primitive face au divorce*, cit., 137; M.M^a. GARIJO, “La separación matrimonial en los cánones de s. Basilio”, en *Salmanticensis* 27 (1980) 38; B. PETRÀ, “Basilio il Grande e le seconde nozze. Un tentativo di ricerca oltre le polemiche”, en *Studia Moralia* 28 (1990) 65.

56. Cfr. CROUZEL, *L’Église primitive face au divorce*, cit., 137; GARIJO, “La separación matrimonial en los cánones de s. Basilio”, cit., 35. PETRÀ, “Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 43-45 se adhiere a la teoría del estudioso griego K.G. Mponès, quien sostiene que en estas cartas Basilio “expone estos ‘cánones’ con intención *a priori* de definir la posición de la Iglesia en general sobre estos problemas y no simplemente para ofrecer a Anfiloquio consejos de limitado valor espacial y temporal” (44); creo que no le falta razón.

57. (II 216).

58. Cfr. GARIJO, “La separación matrimonial en los cánones de s. Basilio”, cit., 38.

59. (II 211).

Estas eran las cuatro fases de la penitencia: los “plorantes” se quedaban a la puerta del templo y pedían a los que entraban que rezaran por ellos; los “audientes” estaban en el vestíbulo de la Iglesia durante la liturgia de la palabra (igual que los catecúmenos); los “prostratos” podían entrar dentro de la Iglesia, pero debían estar de rodillas y salían junto con los catecúmenos; los “consistentes” podían estar junto con los demás fieles, pero sin recibir la comunión⁶⁰. Por supuesto, para poder empezar la penitencia, tenían que dejar de adúlterar.

De modo que técnicamente hablando, estamos ante un texto de derecho penal canónico. No es un tratado de teología moral: el que una conducta no conlleve una pena canónica no significa que sea moralmente buena. Por supuesto, las disposiciones canónicas contienen un elemento teológico sobre el que se apoyan, pero hay que tener cuidado de no extraer de ellas conclusiones que las desbordan.

Si el canon 58 se ocupa de los adúlteros, el 59⁶¹ trata de los fornicarios, para los cuales señala una pena de siete años. El 21⁶² aborda dos casos. El primero es el del marido que le es infiel a su esposa: en rigor ha cometido adulterio, pero la costumbre (συνήθεια) establece que si la mujer con la que ha tenido relaciones no está casada, se le impone la pena de la fornicación (siete años), no la del adulterio (quince); por otra parte, la esposa deberá recibir al marido infiel. El otro supuesto es el de la esposa que le es infiel a su marido: en tal caso el esposo expulsará a la infiel y no volverá a recibirla. Salta a la vista la contradicción que se da entre ambos supuestos: Basilio reconoce que no es fácil entender la razón (ὁ λόγος) de esta discriminación, pero, en cualquier caso, es lo que ha establecido la costumbre (συνήθεια).

El canon 77⁶³ se ocupa del marido que abandona a su esposa legítima sin motivo y se casa con otra. Basilio reconoce que, según la palabra del Señor, el hombre ha cometido adulterio, pero los obispos de Capadocia

60. Cfr. S. GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, J. Gabalda, Paris 1941, 60; CAYRÉ, “Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 307; J. KAMAS, *The Separation of the Spouses with the Bond Remaining. Historical and Canonical Study with Pastoral Applications*, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 1997, 50-51.

61. Cfr. (II 211).

62. Cfr. (II 157-158).

63. Cfr. (II 214).

(τῶν Πατέρων ἡμῶν) le imponen una pena de siete años, no de quince. Es evidente que antes de empezar la penitencia, el marido culpable tiene la obligación de dejar a la cómplice y de volver a su esposa legítima⁶⁴.

b.3. El canon 9

El canon más controvertido es el 9, que contiene dos frases cuya interpretación constituye ciertamente una “vexata quaestio”⁶⁵. Por lo que parece, el caso que plantea Anfiloquio es el siguiente. Una mujer había abandonado a su marido por el mal comportamiento de este; el hombre ahora vivía con otra mujer. Basilio quiere que la mujer legítima vuelva a su marido y explica que es ella la principal responsable de la situación. Empieza diciendo que existe una discrepancia entre la enseñanza de Jesús y los usos eclesiásticos de Cesarea. Según el Señor, las normas del repudio afectan por igual a hombres y mujeres:

La respuesta del Señor, según la coherencia del pensamiento, sobre si no está permitido abandonar la vida conyugal fuera del motivo de fornicación, se aplica igualmente a hombres y mujeres.

Ahora bien, los usos eclesiásticos de Cesarea (συνήθεια) van por otro camino⁶⁶:

Pero la costumbre no lo entiende así, sino que acerca de las mujeres encontramos mucha precisión, pues el Apóstol dice que: “quien se une a una prostituida es un solo cuerpo [con ella]” (1Co 6,16) y Jeremías [dice] que: “si una mujer pasa a otro hombre, no volverá a su marido, sino que la manchada permanecerá manchada” (Jr 3,1) y también: “quien tiene a una adúltera es un insensato e impío” (Pr 18,22).

64. CERETI, *Divorzio*, cit., 368-370. Estoy de acuerdo con Petrà en que la interpretación del canon 77 que propone el estudioso genovés “suscita perplejidad” (“Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 59). Cfr. también GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, cit., 60 nota 2; CAYRÉ, “Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 308.

65. Cfr. PETRÀ, “Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 46.

66. Cfr. GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, cit., 61-64.

Es decir, si una mujer comete adulterio, el marido puede y, más aún, debe abandonarla. Hasta aquí no hay, según Basilio, oposición entre la enseñanza de Jesús y los usos eclesiásticos. El choque se da en lo que viene a continuación:

La costumbre manda que tanto los maridos adúlteros como los que están en fornicaciones sean conservados por [sus] mujeres⁶⁷. De modo que a la que cohabita con un marido abandonado no sé si se la puede llamar adúltera. Pues en este caso la acusación alcanzará a la que abandonó a su marido, según cuál [sea] la causa⁶⁸ por la que se marchó del matrimonio. Pues incluso si, siendo golpeada, no podía soportar los golpes, era mejor que aguantara que separarse del cónyuge; y si no podía soportar el daño en [sus] bienes, tampoco este motivo es digno de consideración. Y si [es] porque él vive en fornicación⁶⁹, no tenemos en la costumbre eclesiástica esta norma [de que la mujer pueda abandonar al marido infiel], sino que a la mujer ni siquiera se le manda que se separe del marido infiel, sino que permanezca por lo incierto del resultado: “¿Qué sabes, mujer, si salvarás a tu marido?” (1Co 7, 16).

Es decir, según la *συνήθεια*, la mujer debe aguantar a su marido haga lo que haga (da igual que le sea infiel, que le pegue o que le robe). Por eso, toda mujer que abandona a su marido obra ilegítimamente, hasta tal punto que “a la que cohabita con un marido abandonado no sé si se la puede llamar adúltera”; aquí sí que se da una discrepancia con la enseñanza del Señor. Esta es la primera frase controvertida del canon, que concluye con estas palabras:

De modo que la que ha abandonado [es] adúltera, si se ha ido a otro hombre. Mas el que ha sido abandonado es digno de perdón y la que cohabita con tal no es condenada. Pero si el hombre, abandonando a la mujer, va a

67. Es decir, las mujeres no pueden abandonar al marido adúlterino o fornicario.

68. Para la traducción de la cláusula “κατὰ ποίαν αἰτίαν ἀπέστη τοῦ γάμου”, cfr. Petrà, “Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 66-67.

69. Da la impresión de que se refiere no sólo a alguna infidelidad puntual, sino a una relación extramatrimonial relativamente estable: cfr. PETRÀ, “Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 49.

otra, también él [es] adúltero, porque la hace adular; y la que habita con él, es adúltera, ya que ha hecho pasar a donde ella a un marido ajeno⁷⁰.

La segunda frase controvertida del canon es esta de “el que ha sido abandonado es digno de perdón y la que cohabita con tal no es condenada” (ὁ δὲ καταλειφθεὶς σύγγνωστος καὶ ἡ συνοικοῦσα τῷ τοιούτῳ οὐ κατακρίνεται).

Según algunos, de estas dos frases se infiere que las costumbres de la Iglesia de Cesarea admitían las segundas nupcias del marido abandonado⁷¹. ¿Qué decir de esta interpretación?

En mi opinión, la referencia fundamental para el estudio de este canon sigue siendo un artículo de juventud de Fulbert Cayré⁷² (*1884; †1971; fundador del *Institut d'Études Augustiniennes*); a pesar de sus 94 años, pienso que sus análisis no han sido superados. Cayré no está de acuerdo con esta interpretación que acabamos de referir. Según él, del canon 9 no se sigue que Basilio y la Iglesia de Cesarea admitieran las segundas nupcias del marido abandonado⁷³. Veamos cuáles son sus argumentos.

En primer lugar, hay que notar que Basilio vacila: “no sé si” (οὐκ οἶδα εἰ). Además, antes de las dos frases se usa la conjunción consecutiva ὥστε. Es decir, da la impresión de que en los usos eclesiásticos Basilio no encontraba cánones sobre las segundas nupcias del marido abandonado; lo que él hace es conjeturar una conclusión personal a partir del

70. (II 128-129).

71. Cfr. A. OTT, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, Aschendorffschen, Münster 1911, 57; POSPISHIL, *Divorce and Remarriage*, cit., 151-152; CERETI, *Divorzio*, cit., 216-217; GARIJO, “La separación matrimonial en los cánones de s. Basilio”, cit., 40; PETRÀ, “Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 70, 75.

72. Me refiero al artículo citado en la nota 17: CAYRÉ, “Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit.

73. Me extraña que Pospishil y Cereti no mencionen el trabajo de Cayré en las páginas que dedican a Basilio. Sí que lo conocen y citan, en cambio, Garijo y Petrà. Los trabajos de estos dos autores me parecen muy serios y comparto muchas de sus conclusiones, aunque no su interpretación del canon 9. El hecho de que en este punto discrepe de Garijo (*1935; †1996) no quita un ápice al afecto y gratitud que siento hacia él. Por lo que respecta a Petrà, lo que más me cuesta aceptar es su interpretación del canon 46 (69s), con lo que ello supone para la del 9.

principio, afirmado por los cánones, de que la mujer no debe abandonar jamás al marido⁷⁴.

En segundo lugar, Cayré piensa que a menudo no se tiene suficientemente en cuenta que estamos ante un texto de derecho penal canónico. Cuando el canon 77 dice que al marido que abandona a su mujer y se casa con otra, se le impone una pena de siete años y no de quince, no niega que sea adúltero (de hecho, el canon lo afirma expresamente), pero por condescendencia le aplica la pena del fornicario, no la del adúltero. Pues bien, probablemente sea también ese el caso del canon 9: el hecho de que Basilio exima de penitencia pública al marido abandonado y a su nueva compañera no significa que considere que admita esa segunda unión, sino que, por condescendencia, no les aplica la pena que *a priori* correspondería. De modo que lo que el canon quiere decir es más bien lo siguiente: no se permite la segunda unión, pero ni al marido abandonado que vuelve a casarse ni a su nueva compañera se les impone la pena de los adúlteros, de modo que si dejan de cohabitar, pueden comulgar sin necesidad de hacer penitencia pública⁷⁵.

Se entiende así muy bien que Basilio utilice el término σύγγνωστος (=perdonable). El adjetivo no se aplica a acciones admisibles, sino a acciones rechazables que, por concurrir determinadas circunstancias, no se castigan como se debería⁷⁶. Por ejemplo, Plutarco lo utiliza en *Marcio Coriolano* 36 7. Dice Plutarco que “algunos pensaban que Marcio [Coriolano] no era malo [οὐ πονηρὸν], sino digno de perdón [ἀλλὰ συγγνωστόν], pues había sido quebrado por tales desventuras [ἐπικλασθέντα τηλικαύταις ἀνάγκαις]”⁷⁷. Eso no significa que aceptaran su obrar:

74. Cfr. CAYRÉ, “Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 314.

75. Cfr. GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, cit., 59-60; CAYRÉ, “Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 314s. Tampoco consideran γάμος la segunda unión: CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, cit., 145-147; B. LÖBMANN, *Zweite Ehe und Ehescheidung bei den Griechen und Lateinern bis zum Ende des 5. Jahrhunderts*, Berlin 1980, 156-157; ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 149.

76. Cfr. CAYRÉ, “Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 315.

77. PLUTARCO, *Vidas paralelas I.2*, ed. K. ZIEGLER – H. GÄRTNER, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgartiae et Lipsiae 1994, 222 24-27.

Plutarco afirma explícitamente que sentían disgusto hacia lo hecho por Coriolano (δυσχεραίνοντες τὰ πραπτόμενα).

Tercero. Si decimos que el canon 9 admite las segundas nupcias, Basilio estaría contradiciendo lo que él mismo afirma en *Moralia* 73 2⁷⁸. Los partidarios de la interpretación divorcista responden con una conocida distinción: *Moralia* 73 2 define la ἀκρίβεια (es decir, la doctrina del matrimonio en su puridad), mientras que los cánones presentan la οἰκονομία (esto es, la consideración pastoral y canónica)⁷⁹. Cayré está de acuerdo con que el canon es expresión de una οἰκονομία ο συγκατάβασις (condescendencia). Ahora bien, no cree que la condescendencia consista en admitir las segundas nupcias del cónyuge abandonado. Se trataría más bien de que, a pesar de que no se admitía la segunda unión, al marido abandonado y a su segunda compañera no se les imponía pena pública.

Personalmente me inclino por la interpretación de Cayré. Me parece más respetuosa con el texto y con el contexto. En cualquier caso, quizá estamos ante uno de esos casos en los que no es posible llegar a respuestas exactas, definitivas y ciertas. Por eso, creo que es más pertinente que nunca el principio hermenéutico que propone Ireneo. Para conocer la doctrina patrística sobre las segundas nupcias del cónyuge inocente, no parece razonable partir del canon 9 de Basilio. Gracias a Dios, nos han llegado muchos textos patrísticos que tratan de la cuestión de manera clara y segura⁸⁰: ¿por qué no partir de ellos?

c. Gregorio de Nacianzo

Pasemos a Gregorio de Nacianzo (*329; †389 o 390)⁸¹. Era íntimo amigo de Basilio, pero en este punto, como en otros, no tenía inconveniente en mantener una postura muy distinta e incluso opuesta.

Como hemos visto, los cánones eran, en buena medida, expresión de una οἰκονομία ο συγκατάβασις que mitigaba la ἀκρίβεια de la doctrina. El problema era que, por querer ser misericordiosos con los hombres,

78. Cfr. CAYRÉ, “Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile”, cit., 316.

79. Cfr. PETRÀ, “Basilio il Grande e le seconde nozze”, cit., 46.

80. Cfr. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, cit., 360-361.

81. Cfr. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina* II, cit., 96, 129.

cometían gravísimas injusticias contra las mujeres. Fue Gregorio quien con mayor fuerza denunció este agravio. Dice así en *Discurso 37 6-7*⁸²:

6. La cuestión que planteas me parece que honra a la templanza y requiere una respuesta benévola: la templanza, acerca de la cual veo que la mayoría están mal dispuestos, y que su norma⁸³ es injusta y desigual. ¿Pues por qué dañan a la mujer y son condescendientes con el hombre?

En lo que tiene que ver con la castidad, la mayoría de los hombres están mal dispuestos. Por eso, las normas que promulgan en esta materia son injustas: son condescendientes con el varón y, en cambio, agravan a la mujer. ¿En qué normas está pensando Gregorio? Las líneas siguientes nos dan la respuesta:

La mujer que alberga un mal propósito acerca del coito del varón, adultera, y [son] amargas las penas que de ello [se siguen] según las normas; ¿en cambio, el varón que trata a [su] mujer como a una prostituta no [es] culpable? No acepto esta legislación, no alabo esta costumbre (συνήθειαν).

Así pues, la norma a la que se refiere Gregorio es la *συνήθεια*, es decir, las mismas costumbres a las que apelaba Basilio en su respuesta a Anfiloquio. Ya vimos que, según las mismas, la mujer debe aguantarlo todo del marido (infidelidad, malos tratos, robo), mientras que si es ella la infiel (aunque sea tan sólo de pensamiento), es considerada adúltera y expulsada del hogar. Es verdad que en ocasiones Basilio muestra su extrañeza ante estas normas; en cualquier caso, en conjunto da la impresión de que reconoce la autoridad de la *συνήθεια*. Como puede comprobarse, la postura de Gregorio es bastante distinta: “no acepto esta legislación, no alabo esta costumbre”. Según él, el problema es que los autores de esas normas son varones: “Los legisladores eran varones, por eso la legislación [es] contraria a las mujeres”.

A continuación, el Nacianzeno va a contraponer las normas humanas y las divinas. Su postura es, en cierto modo, la inversa a la de Basilio:

82. GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso 37*, C. MORESCHINI (ed.), SCh 318, Paris 1985, 282-286.

83. Es decir, la de la mayoría.

según este, las costumbres eclesíásticas de “nuestros Padres” son una οἰκονομία que atempera el rigor del precepto divino; en cambio, según Gregorio, las normas humanas son discriminatorias y amargas, mientras que las divinas son suaves y equitativas. Hay mucha más misericordia en la ley de Dios que en los preceptos de los hombres, incluidos los eclesiásticos. Los hombres dicen “Honra a tu padre”. Dios, en cambio: “Honra a tu padre y a tu madre”.

Por esto, también [los hombres] han sometido a los hijos a la autoridad de los padres; en cambio, dejaron a lo más débil⁸⁴ sin cuidado. Pero Dios no hace así, sino [que dice]: “Honra a tu padre y a tu madre”, que es el primer mandamiento puesto entre las promesas, “para que te vaya bien” (*Ef* 6,2; *Ex* 20,12). Y “quien insulte a padre o madre, muera” (*Ex* 21,17). También de forma similar [para ambos sexos] premió el bien y castigó el mal. Y “la bendición del padre consolida las casas de los hijos, pero la maldición de la madre desarraiga los cimientos” (*Si* 3,11). Contemplad la equidad de la legislación [divina].

Uno mismo es el creador del hombre y de la mujer, ambos son una misma tierra, una misma imagen, una misma norma, una misma muerte, una misma resurrección. Hemos llegado a ser de forma similar a partir del hombre y de la mujer: una misma deuda es debida por parte de los hijos a los progenitores.

En el número siguiente prosigue la contraposición entre las costumbres humanas y la palabra de Dios:

7. ¿Cómo exiges tú templanza [a la mujer] y, en cambio, no pones de tu parte? ¿Cómo pides lo que no das? ¿Cómo, siendo [ambos] un cuerpo de igual dignidad, legislas de forma desigual? Pero si consideras lo peor: pecó la mujer, lo mismo también Adán; la serpiente engañó a ambos. No resultó uno más fuerte y otro más débil. ¿Pero consideras lo mejor? Cristo mediante los padecimientos salva a ambos. ¿Se hizo carne por el varón? Lo mismo por la mujer. ¿Murió por el varón? También la mujer es salvada por la muerte [de Cristo]. Es denominado “de la estirpe de David”: ¿quizá piensas que [por ello] es honrado el varón? Pero también es engendrado

84. Es decir, a la mujer.

de una Virgen, esto también por las mujeres⁸⁵. “Serán” pues “los dos”, dice, “en una única carne” (*Gn* 2,24): y que una única carne reciba un mismo honor. Y también Pablo regula la templanza según este modelo. ¿Cómo y de qué manera? “Este misterio es grande: yo lo digo referido a Cristo y a la Iglesia” (*Ef* 5,32). Es hermoso para la mujer venerar a Cristo a través del marido; y es hermoso para el marido no despreciar a la Iglesia a través de la mujer.

d. Conclusión

Quisiera cerrar este apartado con unas palabras de Romero⁸⁶:

Los testimonios procedentes de las Iglesias de Siria, Egipto y Palestina, al unísono con los escritores latinos entre los cuales son intérpretes de excepción Hilario, Ambrosio (quien se detiene ampliamente en el contraste entre ley divina y ley humana), Jerónimo y Agustín⁸⁷, abogan por la defensa del inequívoco mensaje de Jesús en medio de situaciones dramáticas. Este brevísimo elenco de autores –fácilmente prolongable– permite adivinar la posición constante de la Iglesia a lo largo de los cinco primeros siglos. Desde la genial creatividad de Orígenes al vigor de Atanasio y Basilio, el calor y el lirismo de los Gregorios, el de Nisa y Nacianzo, y la elocuencia de Juan Crisóstomo dan elementos más que suficientes para palpar cómo se transmite la convicción de que la ruptura de la institución matrimonial no escinde el acto divino inicial de la unión. Constituye excepción, no discutible, el Ambrosiaster (un desconocido de la segunda mitad del siglo IV), el solo escrito patrístico que permite la iteración de las nupcias después de una separación por adulterio. ¿Qué tradición eclesial atestigua? ¿Se hace eco de una facción dentro del donatismo en pugna con la exégesis de la Católica? No lo sabemos mientras no se descifre el enigma del llamado Ambrosiaster.

El sentir uniforme de la Iglesia primitiva choca con las circunstancias paganas. El deseo de vivir evangélicamente un talante y visión tan radical

85. Es decir, al proceder de la Virgen, Cristo honra al género femenino.

86. “Matrimonio y familia”, cit., 149-150. Cfr. también J. GRANADOS, *Una sola carne, en un solo Espíritu. Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid 2014, 274-276.

87. En este artículo apenas nos ocupamos de la enseñanza de Agustín sobre el matrimonio. Se puede encontrar una síntesis muy buena en GRANADOS, *Una sola carne, en un solo Espíritu*, cit., 116-128.

presupone unas raíces teológicas en el conjunto del mensaje cristiano. Hay que caminar, pues, hasta los orígenes del pensamiento teológico que fundamente tal modo de concebir el matrimonio: descubrir la primera teología del matrimonio con la misma “forma mentis” de sus autores. Ahí es donde reside la riqueza y el soporte de la manera de actuar de los primeros cristianos.

Esto último es lo que vamos a intentar en el siguiente apartado: exponer el pensamiento teológico que fundamentaba este modo patristico de concebir el matrimonio.

3. HACIA LA PRIMERA TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO

3.1 *El matrimonio, sacramento de la creación*

La tarea no es fácil, porque en los Padres⁸⁸ coexisten, dentro de una misma fe, teologías distintas y en no pocos puntos encontradas. No obstante, en materia matrimonial existen dos puntos relativamente comunes a las diversas tradiciones teológicas de la antigüedad⁸⁹; uno de ellos ha sido, a mi juicio, bien explicado por Joseph Ratzinger en una conferencia titulada „Zum Begriff des Sakramentes“ (“El concepto de sacramento”), pronunciada el 23 de enero de 1978 en la facultad de teología de la universidad de Eichstätt⁹⁰. En ella entabla un diálogo con el teólogo evangélico Eberhard Jüngel (discípulo de Karl Barth). El 15 de octubre de 1965, Jüngel había pronunciado en Berlín una importante conferencia titulada „Das Sakrament –was ist das?“ (“El sacramento –¿qué es eso?”), publicada en *Evangelische Theologie* 26 (1966). En 1971 la editorial Herder publicó –dentro de la colección *Ökumenische Forschungen*, dirigida por Hans Küng y Jürgen Moltmann– un libro titulado *Was ist ein Sakrament? (¿Qué es un sacramento?)*, en el cual Rahner redactó la parte católica y Jüngel, la evangélica. En su

88. Para las contrastantes visiones patristicas sobre el cuerpo y la sexualidad, cfr. J.J. AYÁN, “La novedad de una visión sobre el cuerpo y la sexualidad”, en *Revista Española de Teología* 70 (2010) 129-146.

89. El primero lo estudiamos en este apartado 3.1; el segundo, en el 3.2.

90. El texto fue publicado en Múnich en 1979; citaremos según la edición de las obras completas, que recoge la contribución en su volumen 11.

contribución Jüngel recoge la conferencia de 1965 –a la cual únicamente añade algunas referencias en el aparato de notas– más un segundo artículo en el que, según él mismo señala, dice lo mismo que en el primero pero con otras palabras. Ratzinger va a citar según este volumen de 1971⁹¹.

a. Eberhard Jüngel y la concepción patristica del sacramento

Expongamos la tesis del teólogo evangélico; es muy interesante, porque en ella critica la idea patristica de sacramento. Argumenta de la siguiente manera. En los Padres de la Iglesia el término latino “sacramentum” traduce el griego *μυστήριον*. Pero si investigamos el uso que hace la Sagrada Escritura de este vocablo, llegamos a una conclusión sorprendente: en el Nuevo Testamento *μυστήριον* no tiene nada que ver con el culto y la liturgia. Las pocas veces que se emplea el término, tiene un significado cristológico y escatológico, sin ninguna connotación cultual; a su vez, en los textos neotestamentarios en los que se habla de acciones litúrgicas – como el bautismo y la eucaristía– no aparece esta palabra. Jüngel formula así su conclusión:

Allí donde son reconocibles tales referencias (como por ejemplo en los textos sacramentales), no se encuentra el concepto de *mysterion*; pero allí donde aparece el concepto, faltan (las referencias sacramentales)⁹².

Ahora bien, según Jüngel está claro que para los Padres de la Iglesia la categoría clave para entender el culto es la de *μυστήριον*; si esta conexión no pudieron tomarla de la Escritura, ¿de dónde procede?: evidentemente, de los misterios paganos. Con lo cual, el culto se está explicando no desde la palabra de Dios, sino desde experiencias religiosas humanas. Esta línea se prolonga en la teología medieval clásica –Jüngel menciona a Tomás–, la cual, al explicar el bautismo a partir del nacimiento, la

91. Para lo que sigue, cfr. M. AROZTEGI, “La noción de sacramento de Joseph Ratzinger”, en *Revista Española de Teología* 71 (2011) 35s.

92. E. JÜNGEL – K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1971, 30. En realidad, se trata de una cita que a su vez Jüngel toma de G. BORNKAMM, art. *μυστήριον*, en G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1942, 831.

eucaristía a partir de la comida, el matrimonio a partir de la procreación etcétera, se fundamenta en la “analogía entis” entre la “vita spiritualis” y la “vita corporalis”, pero no en el “usus scripturae”⁹³. De modo que lo típico católico –tanto en los Padres de la Iglesia como en los medievales– es que se elabora la noción de sacramento no desde la palabra de Dios, sino a partir de la experiencia humana universal de la presencia de lo divino en determinadas realidades creadas.

b. Respuesta de Joseph Ratzinger

b.1. Historia del término μυστήριον

En su contestación Ratzinger se sitúa en el mismo terreno que Jüngel, es decir, en el examen de la categoría de μυστήριον⁹⁴. Parte de los estudios del exegeta evangélico Günther Bornkamm (*1905; †1990), quien preparó la voz μυστήριον para el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. No deja de ser bastante paradójico que Ratzinger recurra a Bornkamm, porque es precisamente el autor de quien toma Jüngel la afirmación de que en el Nuevo Testamento el μυστήριον no tiene relación con el culto. Pero veamos cómo le da la vuelta Ratzinger a la argumentación de Bornkamm.

Bornkamm constata que el término no se emplea en los escritos clásicos del Antiguo Testamento; no nos lo encontramos hasta la época helenística: en concreto, en Tobías, Judith, Sabiduría, Sirácida, Daniel y 2Macabeos. En ningún caso aparece vinculado a ritos sacramentales. En Tobías, Judith, Sabiduría, Sirácida y 2Macabeos equivale simplemente a cosa secreta⁹⁵. En *Dn* 2,27-47, en cambio, significa ya algo más: en este importante pasaje μυστήριον designa un acontecimiento que Dios ha dispuesto que suceda al final de los tiempos (δεῖ γενέσθαι ἐπ’ ἐσχάτων

93. Cfr. JÜNGEL, *Was ist ein Sakrament?*, cit., 31.

94. Cfr. J. GRANADOS, *Signos en la carne. El matrimonio y los otros sacramentos*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 28-30 y M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell’amore*, Cantagalli, Siena 2007, 254s, con bibliografía.

95. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 820 y J. RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, en ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, *Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2008, 219.

τῶν ἡμερῶν); el contenido del mismo sólo lo conocen Dios y aquellos a quienes —como a Daniel— Dios se lo revela⁹⁶.

Esta revelación del misterio divino va a constituirse en el tema que vertebra la literatura apocalíptica del tardojudaísmo: el cielo, la tierra, la creación, la historia y su desenlace final están fundamentados en un misterio que escapa a la comprensión humana. Este misterio le es revelado por un ser divino al vidente, el cual conoce a partir de esa revelación la clave última de la totalidad del cosmos y de la historia; este conocimiento debe ser celosamente custodiado por el vidente, el cual sólo puede transmitirlo a los sabios⁹⁷.

El rabinismo acogió en buena medida estas especulaciones cosmológicas y teosóficas de la apocalíptica⁹⁸. Sin embargo, el planteamiento apocalíptico experimentó una modificación significativa en la teología de los rabinos: estos consideraban que ese misterio creador de Dios que se halla en el fundamento de todo cuanto existe y sucede, se revela, no a través de las típicas visiones apocalípticas, sino por medio de la Torá. Se habla así de “los misterios de la Torá”, que constituyen su fundamento íntimo; es decir, para los rabinos las múltiples palabras de la ley tienen un centro oculto que es el auténtico desvelamiento de la realidad. Este sentido profundo no es evidente sin más, sino que sólo se puede penetrar en él mediante una interpretación mística de la Torá⁹⁹.

A continuación Bornkamm —y con él Ratzinger— estudia el uso del término μυστήριον en el Nuevo Testamento y empieza por los evangelios. La palabra únicamente aparece en un logion que los sinópticos colocan entre la parábola del sembrador y su explicación (cfr. *Mt* 4,11; *Mt* 13,11; y *Lc* 8,10). Veamos cómo interpreta Bornkamm estos textos: a través de las parábolas sale al encuentro del hombre el misterio —es decir, el fondo mismo de la realidad—, aunque de forma velada y enigmática; su desciframiento sólo puede tener lugar en virtud de una revelación

96. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 821; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 219.

97. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 821-822; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 219-220.

98. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 823.

99. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 823; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 219-220.

reservada a quienes pertenecen al círculo de los discípulos de Jesús. El logion no explicita cuál es ese fundamento último que se esconde en las parábolas, pero, según Bornkamm, se puede averiguar a partir de la consideración del texto: el misterio es Jesús mismo en cuanto Mesías; con él tiene lugar la irrupción de la βασιλεία, dispuesta por Dios desde siempre¹⁰⁰.

A continuación Bornkamm estudia los escritos paulinos (en sentido amplio). Hemos visto que el objetivo de la exégesis rabínica consistía en penetrar místicamente el texto de la Torá para acceder al misterio, es decir, al centro oculto que se esconde detrás de las múltiples palabras de la ley; pues bien, al rabino Pablo le ha sido revelado ese misterio de la Torá en Cristo crucificado y resucitado¹⁰¹. A esta luz se entiende la tan traída y llevada cuestión de la relación de Pablo con los cultos místicos. En estos el μυστήριον era algo elitista, pues no podía ser conocido por cualquiera, sino tan sólo por unos pocos y tras varias iniciaciones sucesivas; este elitismo había penetrado en la comunidad de Corinto, la cual buscaba una sabiduría cristiana superior —el μυστήριον— que trascendiera el cristianismo eclesial normal. La noción de μυστήριον de Pablo —que, como hemos visto, es una cristianización de la rabínica— le permite dialogar con las religiones místicas y, en particular, con su versión cristiana en Corinto. En ese diálogo Pablo acepta la idea, típica de los cultos místicos, de que la salvación consiste en conocer el fundamento vital último del mundo y del hombre. Ahora bien, según Pablo esa clave última no consiste en una fórmula intelectual —como pensaban los corintios—, sino en el acontecimiento de la crucifixión de Jesús en el Calvario y de su resurrección tres días después. Por eso, acceden a ella no las élites ilustradas, sino los cristianos sencillos que acogen con fe ese kerygma ingenuo que los corintios se esfuerzan en vano por superar¹⁰².

100. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 823-825; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 220.

101. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 825-826; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 221.

102. Cfr. BORNKAMM, art. μυστήριον 825-827; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 221-222.

b.2. Ef 5,32

Hasta aquí Ratzinger sigue casi literalmente a Bornkamm, pero ahora se va a apartar de él. El exegeta evangélico señala que en los Padres apóstólicos apenas aparece la palabra *μυστήριον*; en cambio, a partir de los apologistas el término va a adquirir una extraordinaria importancia. La causa de este hecho habría que buscarla en la controversia con los cultos místicos, que –como tantas veces sucede– va a llevar a la asunción de muchas de las tesis del antagonista. Así, los cristianos van a empezar a denominar a sus prácticas culturales *μυστήρια*, lo cual es totalmente ajeno al Nuevo Testamento¹⁰³.

Ratzinger no está de acuerdo con estas conclusiones y cree que este uso patrístico de *μυστήριον* está en continuidad con la tradición bíblica. Según él, es de gran importancia a este respecto Ef 5,32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν. ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν (“El misterio este es grande: y yo lo digo [referido] a Cristo y a la Iglesia”)¹⁰⁴.

103. Cfr. BORNKAMM, art. *μυστήριον* 831-834.

104. E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2005, 513. Para las cuestiones exegéticas que suscita este texto, pueden consultarse –entre otros muchos– R. PENNA, *Lettera agli efesini*, EDB, Bologna 1988, 240-243; K.H. FLECKENSTEIN, “Questo mistero è grande”. *Il matrimonio in Ef 5,21-33*, Città Nuova, Roma 1996, 111-119; A. CARPIN, “Sacramentalità del matrimonio. Riferimenti scritturistici et patristici”, en *Sacra doctrina* 42/2 (1997) 123-129; A. MARTIN, *La tipologia adamica nella lettera agli Efesini*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005, 275s, 303-326, con bibliografía. Para la exégesis patrística del mismo, cfr. CROUZEL, *L’Église primitive face au divorce*, cit., passim; E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a san Agustín*, Edic. Universidad de Navarra, Pamplona 1971, passim y, sobre todo, las conclusiones en 133-136; C. SCAGLIONI, “Ideale coniugale e familiare del Crisostomo”, en R. CANTALAMESSA (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 345-378; J.G. ARBOLEDA, *La “una caro” en la literatura cristiana hasta el siglo XII*, Eunsa, Pamplona 1986, 14-45; P. CARRARA, “Educazione dei figli nella tradizione patristica”, en M. NALDINI (ed.), *Matrimonio e famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, Nardini, Fiesole 1996, 132; C. MAZZUCCO, “I Padri apostolici”, en E. DAL COVOLO (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS, Roma 1996, 30-31; C. MAZZUCCO, “Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica”, en NALDINI (ed.), *Matrimonio e famiglia*, cit., 49s; E. PRINZIVALLI, “Origene”, en DAL COVOLO (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, cit., 75; R. UGLIONE, “Tertulliano”, en DAL COVOLO (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, cit., 95; CARPIN, “Sacramentalità del matrimonio”, cit., 130-143; C. NARDI, *L’eros nei padri della Chiesa. Storia delle idee, rilievi antropologici*, MIR Edizioni, Montespertoli 2000, 22-23; G. SFAMENI GASPARRO, “Matrimonio e famiglia nei Padri del II-III secolo”, en S.A. PANIMOLLE (ed.), *Matrimonio-Famiglia nel NT e nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 2006, 213-214, 272-273; S. ZINCONE,

Este texto está afirmando que el fundamento último del cosmos y de la historia se manifiesta no sólo a través de la Torá, sino también por medio de una realidad creada como es el matrimonio¹⁰⁵. Con ello queda abierta la puerta para que otras realidades creadas –corpóreas–, como el agua, el pan, el vino o el aceite puedan ser consideradas como manifestaciones del secreto radical de la realidad, es decir, *μυστήρια*.

Así pues, existen, además de los “Wortsakramente” o sacramentos de la palabra, los “Schöpfungssakramente” o sacramentos de la creación¹⁰⁶. Según Jüngel y Bornkamm el Nuevo Testamento tan sólo conoce los “Wortsakramente”, mientras que los “Schöpfungssakramente” de la Iglesia patristica son ajenos a la palabra de Dios: proceden del helenismo y, en último término, de la religiosidad natural. Ratzinger, en cambio, cree que también los “Schöpfungssakramente” se fundamentan en la revelación bíblica: el principal argumento es, como acabamos de decir, *Ef* 5,32. No he encontrado ningún texto en el que Jüngel y Bornkamm expliquen este verso, pero pienso que –de acuerdo con sus principios– habría que decir que ahí no se está afirmando que el matrimonio es sacramento, sino que las palabras de *Gn* 2,24 –que se han citado en el versículo anterior– son sacramento.

Ratzinger piensa asimismo que estas dos categorías, siendo distintas, están intrínsecamente unidas. Por ejemplo, en el “Schöpfungssakrament” del agua del bautismo se realiza aquello que profetizaba el “Wortsakrament” de *Gn* 6-9, que narra el diluvio. Análogamente, habría que decir

“Matrimonio e famiglia nei Padri (IV-VII sec.)”, en PANIMOLLE (ed.), *Matrimonio-Famiglia nel NT e nei Padri della Chiesa*, cit., 283, 293s, 325s, 332s, 341s, 351, 373, 376-377, 389-390; OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, cit., 59-63; C. NARDI, “La lettera agli Efesini nel cristianesimo subapostolico”, en A. LENZUNI (ed.), *La lettera agli Efesini nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Bologna 2008, 105s, 123s; E. GELLI, “Da Alessandria ad Antiochia. La lettera agli Efesini nell'esegesi patristica greca”, en LENZUNI (ed.), *La lettera agli Efesini nel cristianesimo antico*, cit., 135s, 161; E. GIANNARELLI, “La lettera agli Efesini, l'‘Epistola’ degli sposi”, en LENZUNI (ed.), *La lettera agli Efesini nel cristianesimo antico*, cit., 180s.

105. Cfr. SCAGLIONI, “Ideale coniugale e familiare del Crisostomo”, cit., 345-347; RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 222-223; S.A. PANIMOLLE, “Questo ‘mistero’ è grande!”, en PANIMOLLE (ed.), *Matrimonio-Famiglia nel NT e nei Padri della Chiesa*, cit., 7-9.

106. Ratzinger habla también de los “Ereignissakramente” o sacramentos del acontecimiento; cfr. AROZTEGI, “La noción de sacramento de Joseph Ratzinger”, cit., 42-44.

que el “Wortsakrament” de Gn 2,24 apunta al “Schöpfungssakrament” del matrimonio, que constituiría su realización¹⁰⁷.

Concluimos. Las teologías del matrimonio de los Padres de la Iglesia son muy diversas. No obstante, hay una idea que es común a las distintas tradiciones: el matrimonio es un sacramento de la creación, porque en él se nos revela el fundamento último del cosmos y de la historia, que es Cristo crucificado y resucitado por amor a su Iglesia. Creo que en este punto estarían de acuerdo Jüngel y Ratzinger, con la diferencia de que para Jüngel, esta forma patristica de entender el matrimonio se aparta del “usus scripturae”, mientras que según Ratzinger se fundamenta en él¹⁰⁸.

3.2 *Matrimonio y pecado*

Desde esta verdad se entiende el principio y fundamento de la existencia matrimonial: marido y esposa deben vivir de tal modo que en su unión se manifieste y actúe el misterio. Para ello, tienen que actuar movidos por el Espíritu Santo, no por la concupiscencia. Ahora bien, ¿es tal actuación posible en seres heridos por el pecado? Esto nos lleva a un tema mayor de la reflexión patristica, a saber, el de la relación entre pecado original y matrimonio. En materia matrimonial es el segundo punto relativamente común a las distintas tradiciones de la antigüedad.

a. *Matrimonio y pecado original*

En Gn 2,17 dice Dios a Adán: “Del árbol de conocer el bien y el mal no comas; porque el día en que comas de él, tendrás que morir”. Las exégesis más antiguas que conocemos del versículo aparecen en conexión con

107. Cfr. RATZINGER, “Zum Begriff des Sakramentes”, cit., 224. Para la exégesis patristica de Gn 2,23-24, cfr. H. CROUZEL, “‘Pour former une seule chair’: L’interprétation patristique de GN 2,24, la ‘loi du mariage’”, en *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1972, 223-235.

108. Según OUELLET, *Mistero e sacramento dell’amore*, cit., 263-265, a partir de Clemente de Alejandría y Orígenes se produjo un cierto desplazamiento en la noción de *μυστήριον*: de ser “*actio salutaris Dei*” habría pasado a ser sinónimo de conocimiento y doctrina.

la teología del matrimonio¹⁰⁹. La vinculación aparece ya en la exégesis rabínica. Leamos un pasaje de *Pirḳê de Rabbi Eliezer XXI 1*¹¹⁰:

Está escrito: “Del fruto del árbol que está en medio del jardín” (*Gn 3,3*)¹¹¹.

R. Zeíra transmitía una tradición tannaítica cuando explicaba:

Del fruto del árbol: Este árbol no es sino Adán, que se compara a un árbol según está dicho: “Es un hombre el árbol del campo” etcétera (*Dt 20,19*).

Que está en medio del jardín: En medio del jardín no es más que un eufemismo. Lo que está en medio del cuerpo es lo que está en medio del jardín, que es lo que está en medio de la mujer; pues el jardín no es sino la mujer, que se compara a un jardín según está dicho: “Eres jardín cerrado, hermana y novia mía” (*Ct 4,12*).

Como este jardín hace germinar y crecer todo lo que en él se ha sembrado, de la misma manera esta mujer concibe y pare todo lo que en ella ha sido sembrado por su marido¹¹².

Por tanto, cuando Dios prohíbe comer del fruto del árbol prohibido, en realidad lo que está prohibiendo es el acto conyugal. La idea aparece también entre cristianos. Leamos un texto de Clemente de Alejandría, *Stromata III 14 94-95*. Clemente (*140/150; †215/221)¹¹³ se enfrenta a Casiano, encratita¹¹⁴ según el cual el matrimonio era algo diabólico:

[Casiano le] obliga a Pablo a decir que la génesis [humana] procede del engaño, mediante aquellas palabras (*2Co 11,3*): “Pero me temo no sea que, como la serpiente sedujo a Eva, sean estragadas vuestras mentes, [saliendo] de la simplicidad debida a Cristo”. Ciertamente el Señor vino a los que habían errado; mas no porque hubieran venido de arriba a la génesis de acá. Pues la génesis [carnal] es efecto de la creación y creatura

109. Cfr. GRANADOS, *Una sola carne, en un solo Espíritu*, cit., 114-115.

110. Probablemente el texto se redactó en el siglo VIII, pero recoge material mucho más antiguo: cfr. M. PÉREZ, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, Biblioteca Midrásica 1, Valencia 1984, 16s.

111. Son palabras de Eva a la serpiente tentadora: “solamente del árbol que está en medio del jardín nos ha prohibido Dios comer o tocarlo, bajo pena de muerte”.

112. Traducción de PÉREZ, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, cit., 161-162.

113. Cfr. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I*, cit., 286 y P. DESCORTIEUX, “Clemente de Alejandría”, en DI BERARDINO – FEDALTO – SIMONETTI, *Diccionario de Literatura Patrística*, cit., 346-347.

114. Para el encratismo, cfr. GRANADOS, *Una sola carne, en un solo Espíritu*, cit., 110-113.

del Omnipotente, el cual jamás sacó al alma de lo mejor [del cielo, para sepultarla] en lo peor. Sino que el Salvador vino a los que habían errado en los pensamientos –a nosotros vino–, que se corrompieron a raíz de la desobediencia nuestra a los mandamientos, amigos como somos de placeres. Nuestro protoplasto¹¹⁵ anticipó quizás el tiempo [del uso conyugal] y apeteció la gracia del matrimonio antes de la hora, y pecó. Pues “todo el que mira a una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio con ella” (*Mt* 5,28). [Y] no aguardó el tiempo oportuno del querer. El mismo era pues el Señor también entonces, al condenar la concupiscencia que anticipó el matrimonio¹¹⁶.

Según Casiano, cuando la Escritura dice que la serpiente indujo a Eva –y, a través de ella, a Adán– a comer del fruto del árbol de la ciencia, lo que en realidad quiere decir es que les indujo a realizar el acto conyugal. De modo que el comercio carnal nace del engaño diabólico y es, por tanto, malo.

Clemente cree que Casiano se equivoca. Es verdad que la prohibición versaba sobre la realización del acto conyugal; ahora bien, no era absoluta: lo que Dios mandó a Adán y Eva fue que para unirse, esperaran al momento oportuno (τὸν καιρὸν) que él les indicaría. El pecado consistió en anticipar ansiosamente (προλαβοῦσαν) el uso del matrimonio. Dicho en otras palabras, en ser impacientes. El acto carnal era bueno y santo, pues era “efecto de la creación y creatura del Omnipotente”; lo malo fue su anticipación impaciente.

Poco más adelante (III 17 102-103) dice Clemente:

Y si viene a decir [Casiano] que la serpiente tomó la práctica de la cópula, de los animales irracionales, y persuadió con éxito a Adán para que consintiese a la comunión con Eva, como si de otra suerte los protoplastos¹¹⁷ no la hubieran naturalmente empleado, según piensan algunos: blasfema de nuevo contra la creación, por haber hecho a los hombres más débiles que la naturaleza de los irracionales, a quienes imitarían los protoplastos de Dios. Pero si la naturaleza les conducía, igual que a los animales a la

115. Es decir, Adán, el primero en ser plasmado por Dios.

116. Traducción de A. ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, en *Gregorianum* 45 (1964) 468, ligeramente modificada.

117. Es decir, Adán y Eva.

procreación, y se movieron [a ella] antes de lo conveniente, siendo aún jovencitos, atraídos por el engaño: justo es el juicio de Dios contra quienes no aguardaron con paciencia la voluntad. Mas no por eso deja de ser santa la génesis, por cuya causa subsiste el mundo y las esencias, las naturalezas, los ángeles, las Virtudes, las almas, los mandamientos, la Ley, el Evangelio, la gnosis de Dios¹¹⁸.

Para Casiano la unión sexual era algo bestial, propio de animales e impropio del hombre. Sabemos por otros textos que para él y para otros encratitas como Taciano, el matrimonio auténticamente humano consiste en la unión del hombre y la mujer para orar y alabar a Dios. A esa unión la denominaban “sinfonía” (συμφωνία). El comercio carnal es incompatible con ella, el hombre y la mujer no pueden estar a lo uno y a lo otro.

Clemente considera que Casiano blasfema contra la creación (ἡ κτίσις πάλιν βλασφημεῖται). La unión carnal es propia de la naturaleza del hombre (ἡ μὲν φύσις ἤγεν αὐτοὺς); más aún, es santa (ἁγία δὲ ἡ γένεσις). Si el mundo fue creado para la Iglesia de los hombres y esta se multiplica mediante la generación, entonces puede decirse que todo el cosmos se ordena a ella, incluida la actividad de los ángeles¹¹⁹. El pecado consistió en querer acceder a la unión carnal “siendo aún jovencitos”, “antes de lo conveniente”, en que “no aguardaron con paciencia” el momento oportuno que les indicaría el Señor¹²⁰.

Probablemente Clemente tomó la idea de Filón¹²¹. Pocos años antes la encontramos en autores como Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon, que pertenecen a una tradición (la asiática) muy distinta de la de Clemente (la alejandrina); resonará de nuevo en Máximo de Turín y Agustín¹²². Esta coincidencia muestra que no estamos ante una opinión de escuela, sino ante una convicción común del cristianismo primitivo.

Leamos Teófilo, *A Autólico* II 25 (que yo sepa, la exégesis cristiana de Gn 2,17 más antigua que existe):

118. Traducción de ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 473-474.

119. Cfr. ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 477.

120. Cfr. ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 474.

121. Cfr. ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 469.

122. Cfr. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit. 152.

Ahora bien, el árbol mismo de la Ciencia era bueno, y bueno también su fruto. Pues no produjo el árbol, como algunos piensan, la muerte; sino que la produjo la desobediencia. En su fruto no había otra cosa que Ciencia.

La ciencia del árbol, que consistía en el conocimiento carnal, era buena. Entonces, ¿por qué la prohíbe Dios? Teófilo da la siguiente explicación:

La ciencia [del matrimonio] es buena, como se use de ella debidamente. Y es que, por su edad, este Adán era un infante, y no podía recibir aún de modo digno la Ciencia. Aun ahora, cuando nace un niño, no puede inmediatamente comer pan, sino que primero se alimenta de leche, y luego conforme adelante en edad, se pasa al alimento sólido. Algo así ocurrió también con Adán. De ahí que no le prohibió Dios, como por envidia, según piensan algunos, comer de la Ciencia¹²³.

Adán y Eva eran todavía infantes, inmaduros; aún no estaban preparados para la unión carnal. Lo mismo dice Ireneo, *Contra las herejías* III 22 4:

Porque ambos estaban desnudos en el Paraíso y no se avergonzaban, ya que, recién creados, no tenían conocimiento de la generación de los hijos. Pues convenía se hicieran primeramente adultos para luego multiplicarse¹²⁴.

Quien se encargó de la tarea de educar a Adán y Eva y de hacerles crecer fue el Verbo¹²⁵, que paseaba frecuentemente con ellos:

El hombre era aún pequeño, infantil, y debía aún desarrollarse para llegar a la perfección. A fin de que se alimentara y se desarrollara gustosamente, le fue preparado [...] el Paraíso. El [...] Verbo de Dios se paseaba con

123. Traducción de ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 470.

124. Traducción de ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 153-154.

125. Según los Padres prenicenos, siempre que en el Antiguo Testamento se dice que Dios se aparece a un hombre, se está haciendo referencia al Verbo: es decir, las teofanías veterotestamentarias son en realidad logofanías. Cfr. M. AROZTEGI, “La carne de Cristo, ¿revelación de Dios?”, en *Teología y Catequesis* 126 (2013) 139.

frecuencia por él, entreteniéndose con el hombre [...] Pero el hombre era todavía niño, no tenía aún pleno uso de razón¹²⁶.

La niñez de Adán y Eva no era fisiológica¹²⁷, sino espiritual. Intentemos explicar esta idea. Hemos visto que para Casiano y Taciano, el auténtico matrimonio consiste en la sinfonía, esto es, en la unión de los cónyuges para orar y alabar a Dios. Es decir, el verdadero matrimonio es el espiritual. El matrimonio carnal es propio de los animales e impropio del ser humano. El matrimonio espiritual y el carnal son incompatibles, porque es imposible estar a lo uno y a lo otro. Pues bien, los eclesiásticos concederían que esto es así si el matrimonio espiritual no es lo suficientemente maduro; en cambio, una vez que la sinfonía se ha consolidado, los esposos pueden unirse carnalmente: si se realiza en el momento oportuno, el acto conyugal no sólo no distrae de la comunión espiritual, sino que la perfecciona¹²⁸. “Ahí descansa la prohibición temporal del uso del matrimonio a Adán y Eva. Primero debían intimar con Dios, hasta hacerse uno con Él y adquirir en su trato la madurez de quien estaba llamado a criar hijos para el cielo [...] Lo carnal tendría lugar más tarde”¹²⁹.

Pero el hombre y la mujer pecaron. En vez de ver en la unión carnal una gracia¹³⁰ que debían recibir de Dios en el momento oportuno, la consideraron como un derecho del cual eran dueños. Se impacientaron con ansiedad y decidieron realizar el acto conyugal por sí mismos, sin esperar a Dios. En el fondo, no fue un pecado de lujuria¹³¹, sino de soberbia¹³². Dice así Teófilo, *A Autólico* II 25:

126. Traducción de ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 154.

127. Jamás ningún padre entendió así la “niñez” de Adán y Eva: cfr. ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 472.

128. Cfr. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 154.

129. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 19972, 235.

130. Clemente la llama “τῆς τοῦ γάμου χάριτος” (*Stromata* III 14 95 3). También Orígenes dirá que el matrimonio conforme al Verbo de Dios (τὸν κατὰ Λόγον θεοῦ γάμον) es un carisma (χάρισμα) que procede de Dios: cfr. ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 472; GRANADOS, *Una sola carne, en un solo Espíritu*, cit., 112.

131. En *Demostración de la predicación apostólica* 14 Ireneo explica que Adán y Eva “vivían en estado de integridad” y que les resultaba imposible “entender y concebir cosas abyectas”: IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, E. ROMERO (ed.), FuP 2, Ciudad Nueva, Madrid 20012, 88.

132. Según Ireneo, Adán y Eva no quisieron tener la unión carnal como algo recibido gratuitamente de Dios, sino como algo que se les debía naturalmente: cfr. ORBE,

Porque cosa santa es no sólo ante Dios, sino ante los hombres, someterse a los padres en sencillez e inocencia. Si pues deben los hijos someterse a sus padres, ¿cuánto más el hombre a Dios, Padre del universo? Además, es indecoroso que los niños pequeños sientan por encima de su edad; pues así como en la edad el crecimiento se da ordenadamente, también en el sentir¹³³ [...] Así, la desobediencia fue la que procuró al primer hombre ser arrojado del jardín del Edén; no porque el árbol de la Ciencia tuviera nada malo, sino que por su insumisión se atrajo el hombre trabajo, dolor y tristeza, y cayó finalmente bajo el poder de la muerte¹³⁴.

Esta forma de entender el pecado original estuvo viva largo tiempo en la tradición. La encontramos todavía en Procopio de Gaza (*465/475; †528/538)¹³⁵, quien en *Sobre el Génesis* 2 8.9¹³⁶ dice:

[La Ciencia] era hermosa para quien la gozaba a su tiempo. Empero Adán era niño. Y el alimento sólido es inadaptado para los recién nacidos. Una doncella corrompida antes de casarse, experimenta igual que las casadas, pero fuera del matrimonio y del tiempo que gusta al padre. Y es castigada no por la índole del negocio, sino por el modo de la falta. Así también Adán¹³⁷.

b. La salvación del Verbo encarnado

La consecuencia de la desobediencia fue que Adán y Eva perdieron el Espíritu Santo (la estola de la inmortalidad) y su lugar fue ocupado por la concupiscencia. Mas Dios no abandonó al hombre a su suerte. Dice Ireneo, *Contra las herejías* V 15 4:

Aquel mismo que desde el principio modeló a Adán¹³⁸, y con el cual hablaba también el Padre (*Gn* 1,26): “Hagamos un hombre a imagen

Antropología de san Ireneo, cit., 238-241; Romero, “Matrimonio y familia”, cit., 154-155.

133. Ἐν τῷ ὄρῳ: se refiere al crecimiento espiritual.

134. Traducción de ORBE, “El pecado original y el matrimonio”, cit., 471.

135. Cfr. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina* II, cit., 815.

136. PG 87 164 BC.

137. Traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 211.

138. Es decir, el Verbo.

y semejanza nuestra”, dándose a conocer en los últimos tiempos a los hombres, formó la visión al que estaba ciego desde Adán¹³⁹. Y por eso, significando lo que había de ser [un día], dice la Escritura que escondido Adán a causa de la desobediencia– vino el Señor a él por la tarde y le llamó y le dijo (Gn 3,9): “¿Dónde estás?”. Porque, en efecto, el mismo Verbo de Dios vino en los últimos tiempos¹⁴⁰ a llamar al hombre [para la salud], rememorándole sus obras, en las que [no sufría] vivir [y] se había escondido al Señor. Porque así como Dios le habló entonces por la tarde a Adán, en busca de él, así en los últimos tiempos mediante la misma voz visitó a su linaje, a quien iba buscando¹⁴¹.

El Verbo encarnado mediante su obediencia deshizo la desobediencia de Adán y nos devolvió la vida. Se trata de una de las ideas fundamentales de la teología de Ireneo¹⁴² y, en general, de la patrística: “En el primer Adán tropezamos no cumpliendo su precepto¹⁴³. Mientras en el segundo Adán fuimos reconciliados, hechos obedientes hasta la muerte”¹⁴⁴. Leemos en *Contra las herejías* III 18 7:

Convenía en efecto que quien iba a dar muerte al pecado y redimir al hombre, reo de muerte, se hiciera lo mismo que era aquél, esto es, el hombre, que había sido arrastrado a la servidumbre por el pecado y era retenido [en cautiverio] por la muerte: a fin de que el pecado fuera muerto por el hombre, y el hombre saliese de la muerte. “Pues así como mediante la desobediencia de un solo hombre –el modelado primeramente de tierra no labrada¹⁴⁵– fueron constituidos pecadores los muchos y desecharon la vida, así también era menester que mediante la obediencia de uno solo –el nacido primeramente de la Virgen¹⁴⁶– fueran justificados muchos” (*Rm* 5,19) y percibiesen la salud¹⁴⁷.

139. Según Ireneo, el ciego de nacimiento de Jn 9 simboliza al hombre.

140. La Encarnación fue en el atardecer de la historia.

141. Traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 289, ligeramente modificada.

142. Cfr. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 279s.

143. Es decir, el precepto de Dios.

144. *Contra las herejías* V 16 3: traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 284-285.

145. Es decir, de tierra virgen.

146. La desobediencia de Adán, modelado a partir de tierra virgen, fue deshecha por la obediencia de Jesús, nacido de la Virgen María.

147. Traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 279-280.

Poco más adelante (III 21 10) dice:

Porque como mediante la desobediencia de un hombre el pecado tuvo entrada y mediante el pecado la muerte obtuvo [también entrada], así también la justicia, introducida mediante la obediencia de un hombre, fructificará la vida para los hombres que antaño habían muerto (cfr. *Rm* 5, 12.19)¹⁴⁸.

Esa obediencia se consumó en la Cruz. Dice el obispo de Lyon en V 16 3:

Porque para deshacer aquella desobediencia del hombre, que desde el principio tuvo lugar en el leño, “hízose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz” (*Fil* 2,8); sanando por medio de la obediencia cumplida en el leño la desobediencia que tuvo lugar en el leño¹⁴⁹.

En esta historia de salvación fue fundamental el papel de la Virgen María. A ella le correspondió la misión de deshacer mediante su obediencia la desobediencia de Eva:

Y así como por obra de una virgen desobediente fue el hombre herido y –precipitado– murió, así también, reanimado el hombre por obra de una Virgen, que obedeció a la Palabra de Dios, recibió él en el hombre nuevamente reavivado, por medio de la vida, la vida [...] Porque era conveniente y justo que Adán fuese recapitulado en Cristo, a fin de que fuera abismado y sumergido lo que es mortal en la inmortalidad. Y que Eva fuese recapitulada en María, a fin de que una Virgen, venida a ser abogada de una virgen [Eva], deshiciera y destruyera la desobediencia virginal mediante la virginal obediencia¹⁵⁰.

En *Contra las herejías* III 22 4 leemos:

148. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías* III, A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU (ed.), SCh 211, Paris 2002^{ciimpf}, 426–428.

149. Traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 289. Lo mismo en V 17 3.

150. IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, cit., 33 (124–126).

También la Virgen María se presenta en acto de obediencia al decir (Lc 1,38): “He aquí tu esclava, ¡oh Señor! Hágase en mí según tu palabra”. Eva, empero, en acto de desobediencia. Pues no obedeció, cuando era virgen [...] Hecha desobediente, vino a hacerse lo mismo para sí que para todo el género humano, causa de muerte. Así también María, que tenía destinada marido, pero era virgen, mediante la obediencia fue hecha tanto para sí como para todo el género humano, causa de salvación [...] Y de esta suerte también el nudo de la desobediencia de Eva se desató mediante la obediencia de María: pues lo que ató la virgen Eva por medio de la incredulidad lo desató por medio de la fe la Virgen María¹⁵¹.

Ireneo retoma la idea en V 19 1:

La Virgen María vino a ser abogada de la virgen Eva; y así como el humano linaje quedó obligado a la muerte por una virgen, fue desligado por otra; he ahí compensada la desobediencia de una virgen por la obediencia de otra¹⁵².

Esta vida nueva que obtuvo Cristo con la ayuda de María, se nos comunica mediante el bautismo: “Y como el hombre incurrió en transgresión, necesitaba un bautismo de regeneración en aquella plasis que fue según Adán”¹⁵³. A ello apuntaba la piscina de Siloé a la que envió Jesús al ciego de nacimiento. Mediante el baño de la regeneración deponemos las concupiscencias y asumimos el Espíritu Santo que habíamos perdido por la transgresión¹⁵⁴.

Así, mediante el bautismo Jesús salva al ser humano y salva también al matrimonio. Movidos por el Espíritu Santo, el bautizado y la bautizada viven su unión según el designio originario de Dios. Esto nos lleva ya al último punto de nuestro trabajo.

151. Traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 245.

152. Traducción de A. ORBE, *Teología de san Ireneo II*, BAC, Madrid-Toledo 1987, 267s.

153. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías V 15 2*: traducción de ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 287.

154. Cfr. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías V 12 3*, en exégesis a 1Co 15,22.

4. CONCLUSIÓN: LA RENOVACIÓN CRISTIANA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

Lo que no llegó a su fin con Adán y Eva –por ruptura de la comunión con Dios– se cumple en los matrimonios cristianos en la plenitud de los tiempos. En ellos se realizan tanto la sinfonía espiritual como la carnal. Tertuliano (*ca. 160; †ca. 230)¹⁵⁵ lo describe bellamente en *A la mujer* 2 8:

No hay palabra para expresar la felicidad de un matrimonio que la Iglesia une, la oblación divina confirma, la bendición consagra, los ángeles registran y el Padre ratifica [...] ¡Qué dulce es el yugo que une a dos fieles en una misma esperanza, en una misma ley, en un mismo servicio! Los dos son hermanos, los dos sirven al mismo Señor, no hay entre ellos desavenencia alguna, ni de carne ni de espíritu. Son verdaderamente dos en una misma carne; y donde la carne es una, el espíritu es uno. Rezan juntos, adoran juntos, ayunan juntos, se enseñan el uno al otro, se soportan mutuamente. Son iguales en la Iglesia, iguales en el banquete de Dios. Comparten por igual las penas, las persecuciones, las consolaciones. No tienen secretos el uno para el otro; nunca rehúyen la compañía mutua; jamás son causa de tristeza [...] Cantan juntos los salmos e himnos. En lo único en lo que rivalizan entre sí es en ver quién de los dos cantará mejor. Cristo se regocija viendo una familia así y les envía su paz. Donde están ellos, allí está también Él presente, y donde está Él, el maligno no puede entrar¹⁵⁶.

Hay, por tanto, dos formas de vivir el matrimonio: la nueva y la vieja. En el fondo, lo que caracteriza a las formas cristiana y mundana de vivir en familia es la paciencia y la impaciencia, respectivamente. La familia cristiana tiene fe en su Señor y espera con paciencia su gracia (en esta vida) y su gloria (en el más allá); las familias que no confían en Dios, no esperan su gracia y su gloria, y no se sujetan a los tiempos por él establecidos, se aferran ansiosamente a los bienes del mundo y a las ventajas temporales¹⁵⁷.

155. Cfr. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina* I, cit., 381-382.

156. Traducción de ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 156-157.

157. Cfr. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 158.

En el *Mandamiento V* el misterioso Pastor exhorta a Hermas¹⁵⁸ a que él y su familia vivan con paciencia. Contrasta impaciencia y paciencia y describe las consecuencias de una y otra:

I. 7. Por cierto –me contestó– que si no te guardares de ella¹⁵⁹, tú y tu familia, has perdido toda tu esperanza.

[...]

2. 1. Escucha ahora –me dijo– cuán mala es la operación de la impaciencia y cómo con su furia derriba a los siervos de Dios y los extravía del camino de la justicia. Sin embargo, no extravía a los que están llenos de fe, ni puede obrar nada contra ellos, pues el poder de Dios los asiste; a los que extravía es a los vacuos y vacilantes. 2. En efecto, cuando la impaciencia ve cómo uno de estos hombres se lo pasa prósperamente, pone su campamento en el corazón de ese tal hombre, y por una nadería, el hombre o la mujer se sienten amargados por los negocios de la vida, ora por cuestiones de comida, ora por insignificancias semejantes, o por un amigo, ya por asuntos de dar o tomar, ya, en fin, por otras cosas tan necias como esas. Porque todo eso son cosas necias, vacuas y sin provecho para los siervos de Dios.

3. La paciencia, en cambio, es grande y fuerte, su potencia es firme y robusta, se siente feliz en dilatación grande y vive alegre y jubilosa, sin preocupación alguna, glorificando al Señor en todo trance, sin admitir en sí gota de amargura, manteniéndose en todo tiempo mansa y tranquila.

[...]

8. Apártate, por tanto, de la impaciencia, que es el más perverso de los espíritus. Revístete, en cambio, de la paciencia y resiste a la ira y a la amargura, y así te hallarás con la santidad, que es amada del Señor¹⁶⁰.

Ya hemos mencionado antes el número 33 de la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras. Explica allí el apologeta que cuando uno espera pacientemente de Dios la vida eterna, su corazón es liberado de las ataduras de los bienes de este mundo y de los placeres; desde esa fuente se regenera la vida matrimonial y familiar. “Libres de los vínculos del lujo,

158. Primera mitad del siglo II: cfr. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I*, cit., 188.

159. De la impaciencia.

160. Traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1936, 981-982.

de la lujuria, en cada hogar renace la sencillez. Removido el peligro de la opulencia, gustada la pobreza ya no es posible –en decir del Crisóstomo– ‘lo mío y lo tuyo’, el principio de todos los males”¹⁶¹.

Estamos pues, como decíamos, ante dos formas muy distintas de vivir el matrimonio y la familia. Por eso, en esta materia siempre ha habido y habrá tensión entre el mundo y el cristianismo. Para ilustrar este contraste Romero acude a la *Epistola a Diogneto*¹⁶²:

V. 3. Su enseñanza¹⁶³ no ha sido descubierta por la reflexión y el desvelo de hombres curiosos; no defienden una enseñanza humana como hacen algunos [...] 5. Todos ellos viven en sus respectivas patrias pero como forasteros (cf. *Ef* 2,19; *2Co* 5,6; *Hb* 11,13-16; 13,14; *1Pe* 2,11); participan en todo como ciudadanos pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extraña es su patria; y toda patria les resulta extraña. 6. Se casan como todos y tienen hijos, pero no los abandonan. 7. Comparten la mesa, pero no la cama. 8. Están en la carne pero no viven según la carne (*2Co* 10,3; *Rm* 8,12-13). 9. Pasan la vida en la tierra pero tienen su ciudadanía en el cielo (*Fil* 3,20). 10. Obedecen las leyes establecidas pero superan las leyes con su particular manera de vivir. 11. Aman a todos pero son perseguidos por todos. 12. Son desconocidos pero son condenados. Se les mata pero son vivificados (cfr. *2Co* 6,9). 13. Son pobres pero enriquecen a muchos; les falta de todo pero están sobrados de todo (cfr. *2Co* 6,10). 14. Son despreciados pero en esos desprecios son glorificados (*1Co* 4,10; *2Co* 6,8); se habla mal de ellos pero son justificados. 15. Se les injuria pero ellos bendicen (cfr. *1Co* 4,12; *Rm* 12,14; *Lc* 6,28); son afrentados pero ellos honran. 16. Aunque hacen el bien, son castigados como malhechores. Aunque son castigados, se alegran como si estuviesen siendo vivificados (*2Co* 6,10). 17. Como si fueran extranjeros son combatidos por los judíos y perseguidos por los griegos. Y quienes los odian no saben explicar el motivo de su enemistad.

161. ROMERO, “Matrimonio y familia”, cit., 159-160.

162. Difícil de datar con precisión: finales del siglo II o principios del III. Cfr. J.J. AYÁN, *Padres apostólicos*, Bpa 50, Ciudad Nueva, Madrid 2012², ^{2reimpr}, 538. Muy sugerente E. NORELLI, “Ramener l’*A Diognète* en Asie Mineure? Une discussion de la thèse de Charles E. Hill”, en G. ARAGIONE – E. NORELLI – F.G. NUVOLONE (ed.), *A Diognète. Visions chrétienne face à l’empire romain. Actes de la journée d’étude du GSEP du 24 novembre 2007*, Cahiers du Groupe suisse d’études patristiques 1, Prahins 2012, 91-117.

163. La de los cristianos.

VI. 1. En una palabra, lo que es el alma en el cuerpo son los cristianos en el mundo [...] 10. Dios los estableció en un puesto tan grande que no les está permitido desertar.¹⁶⁴

A veces a los cristianos esta tensión se nos hace muy dura. Entonces tenemos la tentación de adaptarnos al mundo y, más de una vez, en materia matrimonial y familiar nos acomodamos a él. Por eso, el cristiano sólo será fiel al designio divino sobre el matrimonio y la familia si está dispuesto al martirio. Romero –y nosotros con él– termina su síntesis con estas palabras:

Disposición tal equivalía a estar dispuestos al martirio [...] Es aleccionador el relato que escuchó el pequeño Niseno de su abuela Macrina cuando las hazañas de los padres de san Gregorio. Emocionante el ejemplo de la joven madre Perpetua, las gestas heroicas del *Apologeticum* de Tertuliano, por no citar el conocido paso de la *Segunda Apología* de Justino, el impacto que sintió Orígenes por la valentía de su padre, el mártir Leónidas, el martirio de san Ireneo de Sirmio con sus hijos abrazados a sus pies, las referencias de Cipriano. Tan alta tensión espiritual se sostenía con la lucha. Pero detrás de esta disposición de renuncia que conduce al martirio se esconde una catequización previa en el seno de la familia: la educación en el temor de Dios [...] Los padres –*episcopoi* de la Iglesia doméstica– deben procurar la preparación de sus hijos para la fe y temor de Dios [...] La familia tiene el sagrado deber de preparar a sus miembros a la aceptación de los grandes valores, disponerlos al martirio por defender la Verdad¹⁶⁵.

SOMMARI

Italiano

L'articolo studia l'insegnamento dei Padri della Chiesa sulla fedeltà coniugale ed il fallimento matrimoniale. Intorno a questo si produsse una letteratura molto abbondante negli anni settanta del ventesimo secolo. In generale si cercò nei testi patristici risposte chiare e dirette a problemi pastorali contemporanei. Tale immediatezza causerà un indagare la dottrina matrimoniale dei Padri con

164. Traducción de AYÁN, *Padres apostólicos*, cit., 560-562.

165. ROMERO, "Matrimonio y familia", cit., 160-162.

più passione che serenità. L'eccessiva attenzione alla questione del divorzio fece sì che si perderà una visione globale. Si dimenticarono le profonde connessioni che i Padri avevano scoperto tra il matrimonio ed il complesso del dogma: per loro, chi non conosce il mistero del matrimonio, non comprende la fede cristiana e viceversa. L'articolo tenta un'esposizione del tema che superi le difficoltà menzionate.

English

This paper looks at the teaching of the Fathers of the Church on conjugal fidelity and failed marriages. Around this issue a very abundant literature was produced in the seventies of the twentieth century. In general, in the patristic texts there was sought a clear and direct response to contemporary pastoral problems. A study of the Fathers' teachings on marriage that is guided by the intention of bringing them to bear immediately on today's questions will be more passionate than serene. The excessive attention to the question of divorce makes one lose a global vision. In this way, one will forget the profound connections between marriage and the entirety of doctrine that the Fathers had discovered: for them, those who do not understand the mystery of marriage do not understand the Christian faith, and vice versa. The article attempts an exposition of the theme that overcomes the difficulties mentioned.

Français

L'article étudie l'enseignement des Pères de l'Eglise sur la fidélité conjugale et l'échec matrimonial. Sur cette question, une littérature très abondante fut écrite pendant les années 70 du XX siècle. En général, on cherche dans les textes patristiques des réponses claires et directes aux problèmes pastoraux actuels. Cette immédiateté a fait que l'on a fait des recherches avec plus de passion que de sérénité concernant la doctrine matrimoniale des Pères. L'attention excessive portée à la question du divorce a fait que l'on a perdu la vision globale. On en a oublié les connexions profondes que les Pères avaient découvertes entre le mariage et l'ensemble du dogme: selon eux, qui ne connaît pas le mystère du mariage ne comprend pas la foi chrétienne et vice versa. L'article tente une exposition du thème qui aille au delà des inconvénients mentionnés.

Español

El artículo estudia la enseñanza de los Padres de la Iglesia sobre la fidelidad conyugal y el fracaso matrimonial. Sobre este se generó una literatura muy abundante en los años setenta. Por lo general, se buscó en los textos patristicos respuestas claras y directas a problemas pastorales actuales. Esta inmediatez hizo que se indagara con más pasión

que serenidad la doctrina matrimonial de los Padres. La atención excesiva a la cuestión del divorcio hizo que se perdiera visión global. Se olvidaron las profundas conexiones que descubrían los Padres entre el matrimonio y el conjunto del dogma: según ellos, quien no conoce el misterio del matrimonio, no entiende la fe cristiana, y viceversa. El artículo intenta una exposición del tema que supere los inconvenientes mencionados.

Português

O artigo estuda os ensinamentos dos Padres da Igreja sobre a fidelidade conjugal e o fracasso do matrimônio. A respeito deste tema se produziu uma literatura muito abundante nos anos setenta. Em geral, buscava-se nos textos patrísticos respostas claras e diretas a problemas pastorais atuais. Esta imediatez fez com que se indagasse com mais paixão que serenidade a doutrina matrimonial dos Padres. A atenção excessiva a questão do divórcio fez com que se perdesse uma visão global. Esqueceu-se as conexões profundas que os Padres encontravam entre o matrimônio e o complexo do dogma: para eles, quem não conhecia o mistério do matrimônio, não entendia a fé cristã e vice-versa. O artigo tenta uma exposição do tema que supere as dificuldades mencionadas.

Reconocer el drama: narrar la vida

IGNACIO SERRADA SOTIL*

«El posible mapa ha de conservar
el carácter argumental y dramático;
por tanto no puede ser “descriptivo”,
como podría esperarse, sino *narrativo*. [...]
No sólo “estoy” en ese mundo,
sino que “me pasa”»¹.

¿En qué sentido puede considerarse el tiempo como “lugar” necesario para construir una verdadera historia de amor? Para atisbar la pertinencia y el alcance de esta extraña pregunta, puede quizás servir de ayuda la referencia al inquietante relato de Franz Kafka titulado: *El castillo*². El comienzo de esta narración sitúa temporalmente a su protagonista en la oscuridad de la noche: «Cuando K llegó era noche cerrada». A medida que se recorren sus páginas, se va generando en el lector una impaciencia no exenta de cierta angustia. El ir y venir del lector por las frías calles de aquel lugar sin nombre caminando junto con el protagonista (un misterioso personaje llamado “K”, del que sólo conocemos su oficio) de posada en posada y de casa en casa, genera una inquietud creciente.

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

1. J. MARIAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 24.

2. Cfr. F. KAFKA, *El castillo*, Alianza Editorial, Madrid 2006.

Los días van pasando, y se suceden los diversos encuentros del anónimo agrimensor con los peculiares habitantes de aquel pueblo del que sólo sabemos que es gobernado desde el inaccesible castillo. Aquella impersonal edificación, testigo silencioso de todo lo que en el extraño pueblo va sucediendo a sus habitantes, no parece tener respuestas a tantos interrogantes que, precisamente por su causa, se suscitan.

El relato de Kafka encuentra su fuerza en lo dislocado de su desarrollo, durante el cual los acontecimientos que se suceden parecen ir arrastrando a los personajes sin más opción que vivirlos, aislados de toda conexión tanto con su misterioso pasado como con su incierto porvenir. Nos narra la vida de sus personajes, pero desgarrada del marco de un sentido³. En este marco rigurosamente trazado por el autor del relato, la verdadera tragedia surge más en lo profundo por la cuestión de la identidad personal, como puede colegirse de las palabras dirigidas a K por la posadera: «Usted no pertenece al castillo, no es del pueblo, usted es un don nadie. Por desgracia, sin embargo, usted es algo: un forastero, uno que siempre resulta superfluo y siempre está en camino». La crudeza de estas palabras describen bien el absurdo de la existencia del desventurado protagonista: su identidad queda reducida a un “algo superfluo y siempre en camino”, un don nadie cuyo caminar en la vida no está sostenido por la orientación hacia un fin que otorgue un sentido a lo vivido, sino que resulta ser errante. Sólo su encuentro con Frieda, de quien se enamora y con quien comienza una relación amorosa, parece abrir un posible horizonte más allá del dislocado presente: «¿Qué era él sin Frieda? Un don nadie tambaleándose detrás de brillantes fuegos fatuos».

3. Sin embargo, tras lo dislocado del universo en el que se mueven los personajes y del aparente absurdo al que este relato nos conduce, late sin duda la intención de la búsqueda de dicho sentido, cuestión clave para nuestro estudio: «El sinsentido de la existencia surge por la imposibilidad de llevar una vida creadora. [...] La “literatura del absurdo” intenta plasmar en imágenes la orientación antropológica del absurdo, con una evidente intención catártica, purificadora. No se trata en modo alguno de una *literatura absurda*, sino de una orientación literaria que, con plena lucidez y alta perfección técnica, quiere plasmar el desmoronamiento del mundo humano, el derrumbamiento que sigue, como la sombra al cuerpo, a la quiebra casi total de la capacidad creadora. [...] Kafka no tergiversa la realidad; intuye los acontecimientos que tienen lugar tras las apariencias sensibles, y los traduce en imágenes» (A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid 20083, 59. 69).

Mas, a pesar de la intensidad con la que viven su primer encuentro, y de su carácter prometedor, aquella posible esperanza que atisban y que parece poder llenar de luz y sentido la vida entera desemboca en un ideal imposible, simbolizado por el sueño de la muerte, que acaba por diluir la vida entera en la nada⁴. Frieda y K son como náufragos en su volátil existencia, ajenos a la realidad de una trama capaz de dar coherencia a su vida y en la que puedan ser integrados la variedad de acontecimientos que van viviendo juntos.

Pienso que a la luz de este relato se desvela una cuestión esencial que abre una vía necesaria para iluminar la reflexión que nos planteamos: se trata de comprender la temporalidad desde la perspectiva narrativa, así como el modo en que la persona está radicalmente implicada en el desarrollo del relato que es la historia de su propia vida. Con este fin se organiza la reflexión en los siguientes pasos: primero, es necesario situarse en el actual contexto cultural, que es el escenario en que nos encontramos. Después, habrá que clarificar en qué consiste la trama, para comprender lo que significa que la vida se configura en una unidad narrativa. Esto llevará a plantear la implicación de la identidad de las personas que la construyen y que son sus protagonistas. Por último, se verá cómo el tiempo es el verdadero “lugar” en el que, mediante el actuar en una tensión dinámica entre la memoria y la promesa, se va configurando una historia común.

1. EL ESCENARIO: LA NARRATIVIDAD EN EL ACTUAL CONTEXTO SOCIOCULTURAL

El título del presente artículo plantea cuestiones que, a primera vista, pueden resultar extrañas. ¿Qué drama hay en ser o no capaces de narrar

4. Así lo expresa ella la única vez que dialogan con seriedad sobre su posible futuro juntos: «Eso es -dijo Frieda-, de eso es precisamente de lo que hablo, eso es lo que me hace infeliz, lo que me separa de ti, aunque no conozco mayor felicidad para mí que estar contigo, continuamente, sin interrupción, sin fin; sueño que en la tierra no hay ningún lugar tranquilo para nuestro amor, ni en el pueblo ni en ningún otro sitio, y por eso me imagino una tumba, profunda y estrecha, en la que nos mantenemos abrazados como oprimidos por unas tenazas, yo oculto mi rostro en ti, tú el tuyo en mí y nadie nos ve más».

la propia vida? Esta curiosa expresión, *narrar la vida*, ¿se refiere simplemente al ejercicio de relatar aquellos acontecimientos de los que somos protagonistas o testigos durante nuestra existencia? ¿O remite a un significado más profundo, en el que el narrador del relato se encuentra radicalmente implicado? Si alguien nos pide que le contemos nuestra vida, es bastante probable que seamos capaces de enumerar una serie de episodios en los que nos hemos visto involucrados desde que tenemos memoria. Sin embargo, ¿se agota en este hecho, consistente en exponer de manera cronológica una serie de eventos, el significado de la expresión “narrar la vida”?

Estos interrogantes adquieren especial importancia en relación con la construcción de una historia de amor y con el significado del matrimonio, en el marco del actual contexto sociocultural. En este sentido, llama la atención una expresión aceptada y empleada hoy en el lenguaje común: “rehacer la propia vida”. Es por todos reconocido el amplio número de historias de amor que, así se dice, “fracasan”. La realidad de tantos matrimonios rotos no pasa desapercibida, y ha de conducir a cuestionarse sobre las razones profundas de dicha realidad. Sin embargo, detenerse en las estadísticas puede hacer perder de vista precisamente lo que hace que la situación sea tan seria: las personas implicadas en tales situaciones. La supuesta solución que pasa por la posibilidad de volver a empezar, de reescribir una nueva historia de amor, se suele estimar como la más coherente con la libertad personal, y la única que haría posible restaurar el camino de la felicidad truncado por el naufragio precedente⁵. Desde esta perspectiva, es fácil caer en el equívoco de interpretar la historia de una vida como el conjunto de una sucesión de relatos que tendrían su propia unidad interna. Sin embargo, esto no responde al verdadero significado de las cosas, como se tratará de mostrar.

5. Visto de este modo, parece lógico que la postura del Magisterio eclesial sobre la admisión a los sacramentos de las personas que viven estas situaciones se considere como una especie de castigo, de actitud marginadora y poco misericordiosa precisamente hacia aquellos que se han visto involucrados en la tragedia de una ruptura. Así, surge la siguiente pregunta: ¿por qué el no reconocer el supuesto derecho a “rehacer la propia vida” en el contexto de una nueva historia de amor se interpreta como una postura intransigente y lejana de lo que en realidad debería plantear el corazón maternal de la Iglesia?

La reflexión de estas páginas pretende iluminar la comprensión de estas cuestiones disponiendo un marco adecuado a la luz de la narratividad, desde el cual puedan ser iluminadas en el ámbito de la cultura actual. Dar un rodeo por este ámbito no supone ignorar o esquivar el núcleo de las cuestiones en juego, sino más bien abrirse a un horizonte en el que es posible considerarlas en toda su amplitud⁶, poniendo de relieve que la propia vida es un relato que nunca se puede comenzar a reescribir a partir de una página en blanco.

Es necesario reconocer en primer lugar que la comprensión del amor y sus dimensiones e implicaciones en la historia de las personas está imbuido, en el actual contexto sociocultural, tanto por una concepción de herencia romántica como por un marcado emotivismo, que dificultan la posibilidad de estimar todos los elementos en juego. Ambos modos, incompletos, de interpretar y vivir el amor hacen difícil abrirse a la iluminación que puede aportar la inteligencia narrativa, porque dejan en la sombra algunas de sus dimensiones esenciales. No es posible aquí detenerse a considerar en profundidad el origen y planteamientos de ambas perspectivas; se trata de poner el acento en lo referente a dos cuestiones clave en relación a la verdad del amor que no encuentran una adecuada integración, y cuyo papel en la vida de las personas queda difuminado: el *tiempo* y el *sentido del actuar*.

La comprensión romántica del amor se caracteriza por la exaltación de la pasión y del sentimiento, interpretado como un elemento irracional que posee una gran fuerza, y cuya verdad se estima por la intensidad con la que se experimenta. Queda así difuminado el significado de la temporalidad como dimensión esencial de la existencia, en la que es posible construir la propia vida. El tiempo deja de ser un aliado para convertirse en un peligroso enemigo del amor que, definido por la intensidad del

6. Este rodeo se llamaría, en perspectiva hermenéutica, la “vía larga”, mediante la cual se llega a conocer mejor lo que se quiere afrontar; Cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, 20: «El ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo se persigue a través de la comprensión de lo otro. Así, toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el rodeo de la comprensión de lo otro» (Las traducciones son mías).

instante, queda aislado tanto de la memoria de su origen como de la promesa de una plenitud⁷.

Algo parecido sucede con el emotivismo, que añade la pérdida de la implicación personal en un sentido histórico: «El resultado es una vida fragmentada, dividida en una serie de compartimentos estancos a los que vinculamos las distintas emociones que vamos viviendo. En tal caleidoscopio de referencias es imposible hablar de la vida con un significado que supere el hecho del momento vivido. El emotivismo actual es el que ha encerrado la vida en la cárcel del instante y reduce su contenido a la emoción que nos despierta una situación determinada en la que nos vemos implicados. La consecuencia de esto es la imposibilidad de ver la propia vida como la *construcción de una historia*. Esta pérdida, al agudizarse, ha conducido, en el denominado “pensamiento postmoderno”, al auténtico eclipse de la moral, que no es sino expresión de la pérdida del sentido»⁸.

En este contexto, donde el tiempo ha dejado de ser un “lugar” significativo en el que habita la posibilidad del sentido de la vida para convertirse en un simple fondo escénico frente al que transitan instantes diversos, irrumpe con fuerza la luz de la narratividad. Ella muestra que los distintos acontecimientos de la vida de una persona no son elementos aislados, pues forman parte de la lógica de todo un conjunto. Considerar la temporalidad como *tiempo histórico*, y no como realidad abstracta e inabarcable, sitúa la vida personal y las acciones que la van configurando en un ámbito en el que la existencia es susceptible de entrar en un horizonte de sentido⁹. La unidad de estos elementos apunta hacia el contenido de

-
7. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “El amor humano, respuesta al don divino”, en J.D. LARRÚ (ed.), *La grandeza del amor humano*, BAC, Madrid 2013, 31-33: «El romanticismo mira el amor como un todo en relación al hecho de sentirlo con una intensidad que fascina a la conciencia. [...] El amor romántico, centrado en el momento del solo sentir, produce solo un *abandono a un impulso* y no vive el amor como *respuesta a una llamada*. Se evidencia esto en la medida que busca repetir la emoción y se centra en el *sentimiento que el otro le despierta*, olvidando la verdad de aquel que le llama. [...] El error ha consistido en buscar en la emoción lo que es incapaz de dar: una vida llena».
8. J.J. PÉREZ-SOBA, “El encuentro con Cristo. Inicio de una vida”, en L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA - J. NORIEGA, *Una luz para el obrar*, Palabra, Madrid 2006, 307.
9. Esta relación entre “tiempo” e “historia personal” ha sido puesta de relieve por Paul Ricoeur en su trilogía: *Temps et récit*, sobre todo en: P. RICOEUR, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, 147-183. Cfr. I. SERRADA, “Tiempo, historia

verdad que late, y debe ser reconocido, en la experiencia amorosa. Sólo de este modo será posible que el sentimiento y la emoción encuentren su lugar propio en la dinámica de una verdadera historia de amor en la que el hombre y la mujer estén radicalmente implicados:

El amor no se puede reducir a un sentimiento que va y viene. Tiene que ver ciertamente con nuestra afectividad, pero para abrirla a la persona amada e iniciar un camino, que consiste en salir del aislamiento del propio yo para encaminarse hacia la otra persona, para construir una relación duradera; el amor tiende a la unión con la persona amada. Y así se puede ver en qué sentido el amor tiene necesidad de verdad. Sólo en cuanto está fundado en la verdad, el amor puede perdurar en el tiempo, superar la fugacidad del instante y permanecer firme para dar consistencia a un camino en común. Si el amor no tiene que ver con la verdad, está sujeto al vaivén de los sentimientos y no supera la prueba del tiempo. El amor verdadero, en cambio, unifica todos los elementos de la persona y se convierte en una luz nueva hacia una vida grande y plena. Sin verdad, el amor no puede ofrecer un vínculo sólido, no consigue llevar al “yo” más allá de su aislamiento, ni librarlo de la fugacidad del instante para edificar la vida y dar fruto¹⁰.

Si omitimos el carácter temporal de la existencia, que para la persona se configura como “historia”, dejamos de lado toda la cuestión de la identidad personal que va unida a ella, y en la que se insistirá más adelante. Sin embargo, parece claro que para el hombre y la mujer de nuestro ámbito sociocultural resulta difícil ver la unidad de la propia vida, concebir e interpretar la propia existencia como una unidad narrativa¹¹. Es necesario detenerse ahora en este aspecto.

y acción”, en ID., *Acción y sexualidad. Hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011, 281-308.

10. FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei*, 27.

11. Es lo que ha destacado claramente: A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 20042, 252: «La modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. [...] Con todas estas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad de la vida del individuo que por ellas pasa, sea lo que se nos ha enseñado a pensar y sentir. [...] Que las acciones individuales derivan su carácter en tanto que partes de conjuntos más amplios, es un punto de vista ajeno a nuestra manera habitual de pensar y, sin embargo, es al menos necesario considerarlo para empezar a entender cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales».

2. LA TRAMA: LA UNIDAD NARRATIVA DE LA VIDA

Cualquiera puede percibir la capacidad que tienen los relatos para captar la atención de los niños. Es llamativa la fuerza con que las narraciones les cautivan, siendo el recurso a la narratividad uno de los mejores cauces pedagógicos en el ámbito educativo. Ya en esta experiencia común puede verse un dato clave: no se trata simplemente de que a los niños les gustan los cuentos, sino de que la capacidad de vivir con sentido implica cierto dominio de la estructura narrativa de la existencia¹². Es este un hecho previo a cualquier reflexión sobre la cuestión que aquí se trata, y denota la existencia de lo que podría denominarse la *inteligencia narrativa de primer grado*, fundamento de la relación entre vida y narración¹³. Parece innegable que alguna relación de semejanza existe entre ambas realidades, pero ¿en qué consiste esta mutua implicación? ¿Es la asimilación que la vida hace del relato algo más que un mero artificio estético? Porque las narraciones parecen quedar del lado de la ficción, mientras que la vida, con su irreductible contenido de realidad, no es un simple “cuento de hadas”. De hecho, se ha afirmado, sospechando de la relación entre vida y relato que: “Las historias se narran, no se viven; la vida se vive, no se narra”.

Es cierto que si se explica la vida como realidad y el relato como ficción, parece que nos encontramos ante dos ámbitos inconexos. Sin embargo, lo que se trata de poner aquí de relieve no es la relación entre dichos ámbitos, sino mostrar que *la historia responde del hombre*, pues su existencia le constituye como un ser “enredado en historias”. En la relación entre vida y relato, es la primera la que tiene la primacía sobre el segundo; es decir, no es que se tome ocasión de las narraciones como un símil de la vida, sino que son más bien estas las que imitan la vida¹⁴. En

12. Cfr. *Ibid.*, 267: «Prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. [...] El contar historias es parte clave para educarnos en las virtudes».

13. Sigo en este punto algunos planteamientos de: P. RICOEUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, en *ID.*, *Escritos y conferencias 1. En torno al psicoanálisis*, Trotta, Madrid 2013, 181-193.

14. Cfr. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 261: «La narrativa no es la obra de los poetas, dramaturgos y novelistas, que refleja acontecimientos que no tienen orden narrativo

pocas palabras: narrar la vida no es una mera opción para las personas, sino un proceso secundario anclado en esa dimensión narrativa de primer grado que es constitutiva del hombre, por la que se abre para él la posibilidad tanto de descubrir el sentido de su actuar como de comprenderse a sí mismo y su propia existencia:

Es necesario cuestionar esa falsa evidencia de que la vida se vive y no se cuenta. Con este propósito, quisiera insistir en la capacidad prenarrativa de lo que llamamos una vida. Lo que se debe cuestionar es la ecuación demasiado simple entre la vida y lo vivido. *Una vida, hasta que no es interpretada, no pasa de ser más que un fenómeno biológico.* [...] Requiere la inserción de lo narrativo y quizá expresa su necesidad¹⁵.

Hablar de la vida desde la perspectiva de la narratividad es el modo de mostrar cómo la temporalidad en la que se desarrolla la propia existencia es una verdadera historia en la que está en juego la identidad personal, y no una mera sucesión de acontecimientos. Sin embargo, como afirma MacIntyre, se constata de nuevo que el espíritu de la modernidad ha captado y asumido a la perfección la afirmación de ciertos planteamientos existencialistas, según los cuales: «No hay ni puede haber historias verdaderas. La vida humana se compone de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, que no guardan ningún orden. [...] Las acciones humanas en tanto que tales son sucesos ininteligibles»¹⁶.

La consecuencia de esta perspectiva implica la imposibilidad de interpretar las acciones como realidades con un significado moral. Lo que la persona actúa no ocuparía lugar alguno en la configuración narrativa de una trama. El actuar personal, de este modo, así como los acontecimientos que alumbra, serían una *sucesión* de eventos, pero no constituirían una verdadera *configuración* narrativa. Esta perspectiva es bastante

anterior al que les es impuesto por el vate o el escritor; la forma narrativa no es un disfraz ni una decoración. [...] Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás». No en vano Aristóteles denominaba *mimesis praxeos* (“imitación de la acción”) a la composición de los relatos.

15. RICOEUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, cit., 188. Así lo decía Sócrates: «Una vida no examinada no es digna de ser vivida» (PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a7).

16. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 264.

dañina, pues desvincula el actuar del ámbito de sentido simbólico en el que cobra su más profundo significado y desde el cual es posible interpretarlo: «El simbolismo constituye la legibilidad de la acción»¹⁷.

Por tanto, es necesario considerar que ese “acontecimiento” y esa “configuración” están en relación recíproca. No se trata de que suceden o se hacen cosas que después se colocan artificialmente en una estructura simbólica y en el marco de una configuración narrativa, con la intención de darles un significado más rico. Sino de considerar que cada acontecimiento que se pone por obra encuentra su significado más pleno en el marco del horizonte de sentido en el que, de hecho, se desenvuelve la existencia¹⁸. Esta relación hace posible lo que MacIntyre denomina: “unidad narrativa de una vida”, en la cual tiene lugar, como sucede en todo proceso de composición dramática, una *síntesis de lo heterogéneo*¹⁹.

Dicho de otro modo, lo que imprime una configuración a una historia no es el hecho de que unos acontecimientos sucedan a otros, sino su integración en una trama. La clave no está en que estos se enlacen con un orden perfecto o según estaban previstos o planificados de antemano. De hecho, la vida está llena de imprevistos, de acontecimientos inesperados y, tantas veces, incluso no deseados; hay que reconocer que sólo en

17. RICOEUR, “La structure symbolique de l’action”, en *Actes 14ème Conférence Internationale de sociologie des religions* (Strasbourg 1977), CISR, Lille 1977, 41. Cfr. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 265: «El acto se hace inteligible porque encuentra su lugar en una narración. [...] La supuesta caracterización de las acciones antes de que venga a superponérseles una forma narrativa cualquiera, siempre resulta ser una exposición de lo que evidentemente no pueden ser sino fragmentos inconexos de alguna narración posible».

18. Cfr. P. RICOEUR, “La fonction narrative et l’expérience humaine du temps”, en *Archivio di filosofia* 50, n.1 (1980) 353-354: «La actividad de narrar no consiste simplemente en añadir los episodios unos a otros, sino en construir totalidades significativas a partir de eventos dispersos. [...] En consecuencia, el arte de narrar requiere que seamos capaces de sacar una configuración de una sucesión. [...] La disposición configurativa hace de la sucesión de eventos una totalidad significativa correlativa al “tomar conjuntamente».

19. Cfr. ID., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid-México D.F. 1996, 159-160: «Lo que MacIntyre llama “unidad narrativa de vida” no resulta sólo de la suma de las prácticas en una forma englobadora, sino que es regido, con igual razón, por un proyecto de vida, con todo lo incierto y móvil que sea, y por prácticas fragmentarias, que poseen su propia unidad, de forma que los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas. [...] Nada es más propicio para la configuración narrativa como este juego de doble determinación».

la fantasía vivimos la historia tal y como la diseñamos. Pero admitir que nuestra vida está envuelta en limitaciones no implica negar su estructura narrativa. Y el hecho de que no sea tal y como la imaginamos y proyectamos, o que en algunos momentos resulte ininteligible, no significa que sea un sinsentido: «La reunión de todos estos factores en una única historia hace de la trama una totalidad que es a un tiempo concordante y discordante»²⁰.

Esta dinámica de “discordancia concordante” es el modo en que se suceden los acontecimientos de la vida. Sin embargo, padecemos la dificultad de integrar en el conjunto de una unidad narrativa los diversos acontecimientos de la vida. Y dicha dificultad adquiere un cariz particularmente trágico cuando tiene como consecuencia la ruptura de la propia historia que se estaba construyendo; no sólo por no llegar, como ocurre en los relatos de ficción, al anhelado “final feliz”, sino por las consecuencias de esa ruptura en las mismas personas que son protagonistas de sus vidas. En este sentido hay que destacar cómo en el relato de la vida está implicada la propia identidad personal.

3. EL PROTAGONISTA: CONSTRUIR LA IDENTIDAD PERSONAL

No basta con llegar a la conclusión de que la vida, de la que es reflejo el relato, posee esta estructura narrativa esencial. Ni siquiera sería suficiente con integrar en su dinámica incluso aquellos elementos con los que no se contaba o que resultan ininteligibles. Esto no es más que el escenario en el que la trama se desarrolla, en el que los protagonistas se ponen en juego. De ahí que el verdadero reconocimiento del drama pase por comprender que narrar la vida no significa simplemente relatar una historia, sino también identificar a su narrador. Pues, ¿qué es lo que se relata cuando se narra la propia historia, sino a uno mismo? Narrar la propia vida no es sólo enumerar acontecimientos, sino “contarme a mí mismo”. La identidad personal está implicada en la narración:

20. ID., “La vida: un relato en busca de narrador”, cit., 182.

Soy el *tema* de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado. Cuando alguien se lamenta de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos, que carece de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un clímax o un *telos*. De ahí que a tales personas les parezca que han perdido la razón para hacer una cosa antes que otra en ocasiones fundamentales de su vida. Ser tema de la narración que discurre desde el propio nacimiento hasta la muerte propia es ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable²¹.

No son los acontecimientos en sí mismos los que conforman un relato, sino los personajes en ellos implicados, sus protagonistas, que actúan y hacen que tales sucesos sean significativos. Son las personas quienes posibilitan que el orden episódico de la sucesión de acontecimientos entre en el orden lógico de la “configuración”. Interesa insistir en que son las personas quienes rescatan lo sucedido del anonimato, haciendo posible que las acciones se integren en el marco de una vida. Es la implicación de la persona en su actuar lo que explica que lo que sucede deje de ser impersonal: «Al entrar en el movimiento de un relato que une un personaje a una trama, el acontecimiento pierde su neutralidad impersonal. Al mismo tiempo, el estatuto narrativo conferido al acontecimiento previene la desviación de la noción de acontecimiento, que haría difícil, si no imposible, tener en cuenta al agente en la descripción de la acción»²².

El núcleo del drama no se encuentra solo en la capacidad de contar una historia con una unidad, de ser capaces de ordenar temporalmente una serie de acontecimientos, sino que implica reconocer la dimensión moral por la que se aprecia que en juego está la propia identidad. La “*mise en intrigue*”, es decir, la capacidad de construir una trama con sentido en el horizonte de una historia, excede la mera colocación de los acontecimientos en un orden: tiene un carácter cualitativo. Porque, en el ámbito de la vida, no basta con ser buenos narradores, sino que es necesario “escribir” grandes historias, ya que la persona de quien depende la acción no sólo *tiene* una historia, sino que *es* su propia historia. Sin la asunción

21. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 268. Cfr. H. HAKER, “Racconto e identità morale nell’opera di Paul Ricoeur”, en *Concilium* 36 (2000) 278-290.

22. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., 140 (en nota).

narrativa de la historia de la propia vida se pierde el espesor moral de las acciones y de la identidad personal²³.

Es aquí, por tanto, donde se reconoce el núcleo del drama al que hacemos referencia: resulta que, queramos o no, en la historia que se construye mediante el actuar personal se está configurando la propia identidad. Narrar la vida supone responder a la pregunta: *¿quién soy yo?* Es en el ahora del actuar concreto donde se va construyendo nuestra historia, el cual no es un “ahora” anónimo y a-histórico, sino personal, inseparable de un rostro preciso. Nuestra historia no es una especie de contenedor que cada uno debe ir llenando a lo largo de tiempo, sino una realidad en la que nos vamos construyendo con nuestras acciones.

Es necesario también señalar otro aspecto que permite comprender por qué narrar la propia vida es una tarea compleja: «Las historias vividas de unos se imbrican en las historias de los demás»²⁴. La propia identidad, también en su dimensión narrativa, no se construye sólo en referencia al sujeto mismo, sino que incluye a los agentes de una historia común. Existe una interconexión de relatos que nos constituye, del que el nuestro forma parte²⁵. La visión actual sobre este aspecto es bastante reductora, pues parte de una clave individualista desde la que se interpretan las relaciones interpersonales en clave de convivencia. En cambio, considerando el valor de la interpersonalidad desde la perspectiva narrativa, se aprecia que en juego hay algo más que tratar de mantener un “vivir junto a otro”: se trata de ir generando una verdadera comunión de personas en el tiempo de una historia común, que es el “lugar” en el que se va gestando la propia identidad²⁶. ¿Cómo es posible ir realizando

23. Cfr. *Ibid.*, 147: «La identidad del personaje se construye en unión con la de la trama. [...] La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje».

24. *Ibid.*, 163.

25. Cfr. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 269: «El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados. [...] La relación es presuposición mutua. Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso».

26. Cfr. L. MELINA, “¿Límites para la libertad? El conflicto de deberes”, en MELINA - PÉREZ-SOBA - NORIEGA, *Una luz para el obrar*, cit., 104: «La identidad de mi “yo”

esto en la precariedad del tiempo de la vida y lo concreto y contingente de la existencia?

4. EL ACTUAR COMÚN: ENTRE LA MEMORIA Y LA PROMESA

Toda narración inteligible tiene un carácter teleológico. Es cierto que en el transcurso de un relato no se sabe lo que sucederá después, dado que el porvenir no es aún conocido en el presente narrado. Pero esto no significa que tal momento concreto esté desvinculado del resto de la historia que se relata. Lo que llamamos “presente” tiene un espesor mucho más profundo del que se encuentra en el “instante”: «El presente está grávido de este futuro inminente y de este pasado reciente, y no se deja representar por un punto sin espesor sobre una línea. No ocurre lo mismo con el *instante*, que marca el carácter de *incidencia* del ahora»²⁷. En la vida, ambas dimensiones del tiempo se aúnan en la realidad de la existencia personal. Esto implica que 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, como se ha apuntado ya, del drama de *configurar una historia*, de construir una totalidad significativa en cada momento presente. Lo impredecible del instante, que asalta y sorprende, y lo teleológico del presente, que introduce en la cronología el carácter narrativo del tiempo, se dan como síntesis en la realidad de la vida personal:

No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro, y ésta siempre se presenta en forma de *telos* –o de una multiplicidad de fines o metas– hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente. Por tanto, la impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas; como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico²⁸.

depende, por tanto, de la fidelidad al pacto originario con el “tú”, que vincula la libertad y la orienta a la realización del “nosotros”: en esto consiste precisamente el fundamento de la dimensión ética del actuar humano».

27. P. RICOEUR, “La iniciativa”, en ID., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 243.

28. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 266.

Es decir, aunque la vida siempre tiene lugar en el momento presente, no por ello está desvinculada del tiempo pretérito ni de la apertura al futuro. Parafraseando a San Agustín podría afirmarse que, a pesar de que experimentamos una cierta inestabilidad en el tiempo a causa de la incesante disociación entre los momentos vividos, se da sin embargo una concordancia, que subyace a dicha experiencia y que late en el deseo de sentido y plenitud que habita el corazón humano, entre la *memoria* del pasado, la *atención* al presente y la *expectativa* del futuro²⁹. También la historia de una vida personal, en la que se integra la construcción de toda historia de amor verdadero, posee este carácter teleológico que se va realizando en lo impredecible y en la inquietud del momento presente. Se intuye así de nuevo el valor simbólico que el tiempo posee como “lugar” en el que la propia vida, y por tanto la propia identidad, van madurando. Y de nuevo se reconoce el drama que supone la incapacidad para integrar las acciones concretas que se realizan en cada instante en este horizonte de significado simbólico que es capaz de orientarlo y de llenarlo de sentido en el conjunto de la vida³⁰.

El tiempo de la vida en el que tiene lugar la propia historia se sucede entre la memoria de un origen y la promesa de plenitud, y es en esta dinámica narrativa donde la identidad personal está implicada y en tensión³¹. La memoria de nuestro origen y de la historia pasada es necesaria para comprender la propia identidad. No debe olvidarse que nuestro

29. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI.

30. Cfr. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., 252: «Que las acciones individuales derivan su carácter en tanto que partes de conjuntos más amplios, es un punto de vista ajeno a nuestra manera habitual de pensar y, sin embargo, es al menos necesario considerarlo para empezar a entender cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales».

31. Cfr. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Gallimard, Paris 2005, 179-180: «La problématique de la reconnaissance de soi atteint simultanément deux sommets avec la mémoire et la promesse. L'une se tourne vers le passé, l'autre vers l'avenir. Mais elles sont à penser ensemble dans le présent vif de la reconnaissance de soi. [...] La mémoire et la promesse se placent différemment dans la dialectique entre la mêmété et l'ipséité, ces deux valeurs constitutives de l'identité personnelle: avec la mémoire, l'accent principal tombe sur la mêmété, sans que la caractéristique de l'identité par l'ipséité soit totalement absente; avec la promesse, la prévalence de l'ipséité est si massive que la promesse est volontiers évoquée comme paradigme de l'ipséité». Cfr. I. SERRADA, “La dimensión narrativa de la identidad: una luz para comprender la naturaleza personal”, en J.J. PÉREZ-SOBA - P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale*, Cantagalli, Siena 2013, 363-375.

pasado forma parte de lo que hacemos y de quiénes somos, lo cual queda iluminado precisamente gracias a la función narrativa, y no remite a realidades que sólo van pasando y quedando atrás. En el contexto de la construcción de una historia de amor, el origen contiene algo más que un puro sentimiento: en él se reconoce el encuentro con una persona que reclama la propia libertad en orden a hacer personal el amor³². En la memoria del origen de la propia historia de amor resuena la *respuesta* a la persona amada, y no sólo la *reacción* ante un sentimiento. Esto explica que en la narración de la propia vida la persona no sea prisionera del pasado, porque dicha identidad también se va construyendo personalmente en la responsabilidad del propio actuar³³. La promesa es signo de esta realidad, pues cuando se promete no se contrae un mero compromiso temporal, sino que uno se implica a sí mismo:

Quien promete debe reconocer una alianza primordial a la que pertenece, que le mantiene en pie, que le regala un tiempo unitario y le permite poseer su futuro, tocarlo con la punta de los dedos. [...] El fundamento se haya en el amor mismo que brota en el encuentro. Aquí no se trata solo del “yo” y del “tú”, sino del “nosotros”, creatura nueva, unidad superior a la suma de los miembros. [...] Mi tiempo y tu tiempo se transforman en un tiempo unitario, que ya no gira sobre sí mismo, sino que se abre más allá de la pareja, en perspectiva de eternidad. Se puede ahora prometer no fiado en las propias fuerzas ni en las de la persona amada, sino en algo más grande: el “para siempre” que el amor nos desvela, la promesa que el amor contiene. [...] No promete el sujeto aislado, incapaz de poseer su tiempo. Promete la persona relacional, que pertenece a otros y a otros se entrega y, en estas relaciones, trenza un tejido sólido que anuda pasado, presente y futuro. [...] Se promete siempre gracias a otro y a partir de otro; se promete ante otro y para otro³⁴.

Poder implicarse de verdad a sí mismo en la promesa supone ser capaz de aprehender narrativamente la vida y las acciones que la van configurando en un horizonte de plenitud: «Sólo un ser capaz de reunir

32. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Dar un nombre al amor”, en ID., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2006, 213-235.

33. Cfr. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, cit., 456: «Nous faisons l’histoire et nous faisons de l’histoire parce que nous sommes historiques. Ce “parce que” est celui de la conditionnalité existentielle».

34. J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Sígueme, Salamanca 2012, 189-192.

su vida bajo la forma de un relato y, por tanto, de reconocerse una identidad narrativa, es susceptible de acceder a esta otra identidad, superior, que es la identidad de la promesa mantenida. [...] En la medida en la que pueda unificarme narrativamente, me mostraré capaz de encontrarme, y de mantenerme, éticamente»³⁵.

La promesa de sí mismo abre un intervalo de sentido que hay que colmar, y en el que está también implicado aquel a quien se hace la promesa de uno mismo. En la acción de prometer está siempre presente aquel a quien se promete, porque tiene carácter dialógico. Romper la promesa, en este sentido, supone algo más que desdecirse o que abrirse a la posibilidad de generar un nuevo comienzo: es una verdadera traición a sí mismo y al otro, así como a la identidad personal en el contexto de la unidad narrativa de la propia vida. Es decir, la promesa ayuda a entender que el futuro no es una realidad oscura que aparece en el horizonte y frente a la cual la persona queda paralizada, sino más bien un tiempo preñado de sentido.

5. CONCLUSIÓN: EL TIEMPO COMO “LUGAR” HISTÓRICO

Se abría al comienzo de estas páginas la pregunta sobre la pertinencia de considerar el tiempo como “lugar” necesario para la construcción de una verdadera historia de amor. Tras el recorrido realizado puede afirmarse que, para el hombre y la mujer que se implican en la promesa de una vida, el tiempo no es un mero escenario en cuyo fondo se fueran

35. P. RICOEUR, “Entretien”, en J. AESCHLIMANN (ed.), *Éthique et responsabilité*, La Baconnière, Neuchâtel 1994, 26 [Citado por: M. GILBERT, “Pour une critique psychanalytique de l’identité narrative”, en *Revue de théologie et de philosophie* 138 (2006) 334 (en nota)]. Cfr. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., 119-120: «El cumplimiento de la promesa parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, “me mantendré”. [...] Este mantenimiento de sí mismo en la promesa abre un *intervalo de sentido* que hay que llenar». Hay que señalar de nuevo que esta realidad se encuentra en crisis en nuestro marco cultural, como señala: GRANADOS, *Teología del tiempo*, cit., 183: «La institución de la promesa ha entrado hoy en crisis. Imperan las “relaciones puras” descritas por el sociólogo Anthony Giddens, las cuales, por quererse libres de todo vínculo, son anti-promesa. El modelos de sociedad democrática que Giddens quiere aplicar a la vida de familia se expresa periódicamente con un voto soberano (la decisión de seguir o no juntos), desligado de historia que lo preceda».

proyectando los diversos episodios en los que intervienen, sino que es de algún modo sinónimo de la historia que construyen juntos, y en la que juntos se construyen a sí mismos. Es algo más que una especie de lugar en el que pudieran irse agregando relatos a relatos, que darían como resultado una única historia, como sucede con la unión de los distintos eslabones que conforman una cadena. Pues lo que se denomina *historia de una vida* desde la perspectiva narrativa hace referencia a dicha historia como un todo, al relato global que se configura a través de las distintas etapas de la vida.

Dicho de otro modo: la inteligencia narrativa ayuda a mostrar que una recta comprensión de lo que significa la “unidad narrativa de una vida” no ha de confundirse con una mera sucesión de relatos ordenados cronológicamente uno tras otro, en la que cada uno de los cuales constituiría una nueva y completa historia de amor. Lo que asegura y posibilita dicha unidad, con todo lo que implica para las personas, está en relación con el conjunto de la vida en su globalidad, y no puede reducirse simplemente a una lograda coherencia interna dentro de cada uno de esos posibles relatos. En el contexto de la situación actual, planteada al inicio de estas páginas, esto permite comprender que las “nuevas historias” inauguradas tras los precedentes fracasos no pueden configurarse narrativamente de manera unitaria, pues lo que nutre y hace posible que tal unidad exista es la relación entre la persona que actúa y el conjunto de su historia, y no sólo el hecho de que pueda verse involucrada en sucesivas “historias”.

La persona relata su propia vida, se narra a sí misma, entre la memoria del don recibido en el origen y la plenitud inscrita en la promesa de sí. Sin embargo, una interpretación fragmentaria de la existencia, propia de nuestra época, hace difícil comprender en su amplitud el alcance de esta realidad. Además, no puede olvidarse que este relato encuentra su referente último en Dios³⁶. Por eso es necesario comprender que la clave de la posibilidad de narrar la propia vida con un sentido pleno se

36. Cfr. R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Cristiandad, Madrid 1977, 21: «La auténtica valentía significa saber que se está puesto en un lugar no por el pequeño o gran jefe de cada caso, sino por el Señor de la Vida: Dios, y por eso no cabe apartarse hasta que El mismo le llame a uno a retirarse. Esto es lo que empieza a dar su seriedad a toda acción y riesgo».

encuentra en irla escribiendo en el camino de una historia de cuya intriga no somos los autores, pero que nos implica radicalmente. Esa intriga se reconoce en la memoria de un encuentro en el que se desvela la promesa de una plenitud, y es en la esperanza que se abre en dicha promesa donde se integra el proyecto de la propia “historia potencial”³⁷. O, empleando otra sugerente expresión de Paul Ricoeur, se podría decir que se trata de aprender: «A ser el *narrador de nuestra propia historia* sin convertirnos totalmente en el *autor de nuestra vida*»³⁸.

Afirmar que existe un proyecto para la vida que contiene una verdad que nos implica no supone anular la propia libertad ni la posibilidad de realización personal. Conlleva más bien lo contrario: la apertura de una vía hacia la tan anhelada plenitud. Para comprender esto es paradigmático el caso de la interpretación de una obra musical: los músicos se encuentran con una partitura ya escrita que, sin embargo, precisa de ser interpretada para poder hacerse realidad en plenitud. La obra existe, pero de algún modo necesita “ser puesta por obra”, ser actualizada en la ejecución, para ser significativa. Aunque el músico sale al escenario con una partitura, igual que el actor lo hace sostenido por un guión, sus interpretaciones son siempre originales y creativas. No son autores de la obra, pero sí los narradores de una versión única e irrepetible.

De este modo, aunque la estructura narrativa de la vida perfila un marco para la construcción de la propia historia, no la da ya realizada. Esto permite reconocer en último término el drama que implica narrar la vida: existe ante la persona un curso de acción que aún no ha sido actualizado, que debe escribirse para poder ser relatado, y en cuyo devenir está implicada su identidad. Toda historia de una vida es única y original. Es una obra que requiere también de creatividad e innovación, ya que se va inscribiendo en el tiempo y precisa de la integración de imprevistos

37. Creo que esta expresión, aunque resulte paradójica, ayuda a percibir la dinámica del ir conformando la propia identidad personal en un marco narrativo. Así lo plantea: RICOEUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, cit., 190: «No ignoro la incongruencia de la expresión “historia aún no contada”. Una vez más, ¿no es la historia, por definición, algo narrado? Ciertamente, si hablamos de historias efectivas. Pero, ¿es inaceptable la noción de historia potencial? [...] La búsqueda de la identidad personal garantiza la continuidad entre la historia potencial o virtual y la historia expresa cuya responsabilidad asumimos».

38. *Ibid.*, 192-193.

y circunstancias cambiantes³⁹. Es por ello que la inteligencia narrativa está más cerca de la racionalidad práctica que de un conocimiento y una habilidad teóricos sobre las cosas.

Así sucede también cuando la vida se configura como la construcción de una verdadera historia de amor. En ella, sus protagonistas no inventan lo que es el amor, sino que lo reconocen, lo reciben como un don y se disponen a actualizarlo en el sentido que abre en su propia historia lo que este significa. La verdad del amor que nos es donada genera una esperanza que permite integrar el proyecto de la propia vida en una unidad narrativa:

Un amor no es verdadero porque se experimenta intensamente, o porque su grandeza nos fascina, sino porque promete una vida más grande y ofrece un camino y un sustento para poderla realizar. [...] Partiendo de la promesa, el tiempo no es contrario al amor, sino una de sus dimensiones positivas, ya que le descubre sus raíces verdaderas y los elementos clave que han de seguirse para su maduración⁴⁰.

La novela de Franz Kafka con la que se abrían estas páginas tiene una característica que la asemeja mucho a la realidad de la existencia personal: está inacabada. Fue publicada tras la muerte de su autor, e incluye una serie de variantes posibles en su desarrollo. Tampoco la vida está escrita de principio a fin, y esto hace que posea un carácter especialmente dramático. Porque el sentido de la vida no se agota en el hecho de vivir.

Así, la clave del drama no está en la cantidad de dificultades que se encuentran por el camino, sino en la capacidad de integrar lo vivido en la construcción de la propia historia común, que posee una estructura narrativa. Saltar de narración en narración, como les acaba sucediendo a K y a Frieda, los atormentados protagonistas de *El castillo*, no conduce

39. Cfr. GRANADOS, *Teología del tiempo*, cit., 190: «Cambiarán las circunstancias, se sucederán las edades vitales, mudará el clima, el futuro seguirá escondiendo incógnitas imprevisibles. Pero hay en él ahora algo fijo: no cambiará mi pertenencia a la otra persona; la historia se torna a partir de ahora un relato compartido; nuestras sendas se han aunado y seguirán una misma ruta entre el mismo origen y plenitud».

40. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare. Tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013, 117.

simplemente a una desorganización temporal, sino a la no comprensión de sí mismo. La desintegración narrativa de la propia historia no sólo disloca el tiempo que se vive, sino también a las mismas personas, cuya identidad está esencialmente implicada en la construcción de su vida. El tiempo, pues, es más que una sucesión cronológica: es un lugar moral por excelencia. Por eso, narrar la propia vida no significa sólo ser capaces de relatar acontecimientos pretéritos de manera ordenada, sino más bien ir actualizando en cada presente el horizonte último que da sentido a todo lo vivido, integrando incluso aquello que, en un instante concreto, podría interpretarse como un sinsentido. Porque: «El que vive es persona en todas las fases de su vida, suponiendo que esta vida se viva conforme a su sentido, de modo auténtico y pleno. No se camina sólo para llegar, sino para vivir caminando»⁴¹.

SOMMARI

Italiano

In che senso il tempo può considerarsi come “luogo” necessario a costruire un’autentica storia d’amore? Partendo da questa domanda l’articolo mette in evidenza la necessità di reimpostare, nell’attuale contesto socio-culturale, la comprensione della storia della propria vita in chiave narrativa. La difficoltà di interpretare la vita come una realtà che va costruendosi e nella quale è implicata la propria identità personale, chiede di integrare la varietà delle situazioni e delle esperienze che la conformano con un sentire unitario. L’espressione “riconoscere il dramma” intende illuminare la questione, mostrando il protagonismo della persona nella configurazione della propria vita, non solamente in quanto la scrive mediante il proprio agire, ma anche in quanto in essa va costruendo se stessa. I passi della presente riflessione fanno giungere alla conclusione che il tempo non è un mero scenario nel quale si succedono diversi episodi tra loro sconnessi ma il luogo della storia che costruiscono insieme i suoi protagonisti e nella quale, insieme, costruiscono se stessi.

41. R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Cristiandad, Madrid 1977, 66.

English

In what sense can time be considered as necessary “place” to construct an authentic story of love? Starting with this question, the paper highlights the need to redefine in the actual socio-cultural context, the comprehension of the history of our own life in the narrative key. The difficulty of interpreting life as a reality that one constructs and in which is involved one’s own personal identity, prevents one from integrating the variety of situations and experiences so as to form a sense of life’s unity. The expression “to recognize the drama” intends to illuminate the question, showing the prominence of the person in the configuration of his own life, not only inasmuch as he writes it through his own action, but also inasmuch as he is constructing himself in it. The steps of this present reflection reach the conclusion that time is not a mere scenery in which diverse disconnected episodes happen, but the place of the story and the history that the protagonists construct together and in which, together, they build their lives.

Français

En quoi peut-on envisager le temps comme “lieu” nécessaire pour construire une véritable histoire d’amour? A partir de cette question, l’article met en évidence la nécessité d’envisager à nouveau dans le contexte socio-culturel actuel la manière de comprendre l’histoire de la propre vie de manière narrative. La difficulté d’interpréter la vie comme étant une réalité qui se construit et dans laquelle est impliquée la propre identité personnelle, empêche de prendre en compte la variété de situations et des expériences qui la constituent avec un sens qui donne une unité. L’expression: “reconnaitre le drame” cherche à faire la lumière sur la question en montrant le protagonisme de la personne dans la configuration de sa propre vie, non seulement en tant qu’elle écrit à travers son propre agir, mais aussi en tant que dans celle-ci, elle se construit elle-même. A travers les différentes étapes de l’article, on arrive à la conclusion que le temps n’est pas seulement une simple scène dans laquelle se succèdent les différents épisodes déconnectés entre eux, mais qu’il est bien le lieu de l’histoire que ses protagonistes construisent ensemble et dans laquelle ensemble ils se construisent eux-mêmes.

Español

¿En qué sentido puede considerarse el tiempo como “lugar” necesario para construir una verdadera historia de amor? Partiendo de esta pregunta, el artículo pone de manifiesto la necesidad de replantearse, en el actual contexto sociocultural, la comprensión de la historia de la propia vida en clave narrativa. La dificultad de interpretar la vida como una realidad que se va construyendo y en la que está implicada la propia identidad personal,

impide integrar la variedad de situaciones y experiencias que la conforman con un sentido unitario. La expresión: “reconocer el drama” busca iluminar la cuestión mostrando el protagonismo de la persona en la configuración de la propia vida, no sólo en cuanto que la escribe mediante su actuar, sino también en cuanto que en ella se va haciendo a sí misma. Mediante los pasos de la presente reflexión, se concluye que el tiempo no es un mero escenario en el que se suceden diversos episodios inconexos, sino que es el lugar de la historia que sus protagonistas construyen juntos, y en la que juntos se construyen a sí mismos.

Português

Em que sentido se pode considerar o tempo como “lugar” necessário para construir uma autêntica história de amor? Partindo dessa pergunta, o artigo coloca em evidência a necessidade de repensar, no atual contexto sócio-cultural, a compreensão da história da própria vida em chave narrativa. A dificuldade de interpretar a vida como uma realidade que se constrói aos poucos e na qual está implicada a própria identidade pessoal, impede a integração da variedade de situações e de experiências que a conformam com um sentido unitário. A expressão “reconhecer o drama” tenta iluminar a questão mostrando o protagonismo da pessoa na configuração da própria vida, não somente enquanto a escreve através do seu agir, mas enquanto nela se vai construindo também. Seguindo os passos da presente reflexão chega-se à conclusão que o tempo não é um mero cenário no qual acontecem diversos episódios sem conexão, mas é o lugar da história que seus protagonistas.

A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?

STEPHAN KAMPOWSKI*

INTRODUCTION

“One ought not to understand this teaching [of the indissoluble bond] as a kind of metaphysical hypostasis beside or over the personal love of the spouses”¹. These are the words pronounced by Cardinal Walter Kasper before the Extra-ordinary Consistory in February 2014 with which he warns against thinking of the marital bond as having an ontological status of its own apart from the love of the people who are bound by it. For him, attributing too much metaphysical weight to the bond may confuse the debate on the question of granting some form of ecclesial recognition to those living in a second union while their spouse is still alive².

Now the bond, whatever its ontological status, is created by the spouses’ marital promises. Hence, if we want to understand what kind of consistency is proper to the bond, we should begin with a discussion of what is involved in promising in general and then, more in particular, in promising marital fidelity. In what follows, we will begin by looking

* Ordinario di Antropologia Filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. W. KASPER, *The Gospel of the Family*, trans. W. Madges, Paulist Press, Mahwah, N.J. 2014, 16.
2. This, all of Kasper’s protestations to the contrary, is the main issue of the Cardinal’s speech and of the subsequent booklet in which the speech was published together with some added material.

at the thought of some highly influential philosophers on the matter, hoping to learn from them, but also wishing to see the roots of some extremely significant conceptual errors on the matter that are prone also to obscure the question of the nature of the marital bond. In due course we will ask the following questions: What is a promise? Does a promise oblige and if yes, why? Why do we promise? To whom or what do we pledge fidelity when we promise? What is specific to the marital promise?

1. THE PROMISE AS A SOCIAL CONVENTION IN HUME AND HOBBS

For David Hume to make a promise and to be faithful to it is not a “natural virtue”³. The word “natural” here will have to be understood in its contrast to “social” or “conventional”. Indeed, “*a promise wou’d not be intelligible, before human conventions had established it; and [...] even if it were intelligible, it wou’d not be attended with any moral obligation*”⁴. The institution of promising exists in a given society because undoubtedly promises are useful and advantageous for it. Hume gives the example of organizing an imminent harvest. If my crops are ripe today and yours will be tomorrow and none of us has enough capacity to do the harvest just by ourselves, then I will ask you to help me today and promise you that I will help you tomorrow⁵. Given that in Hume’s anthropology human beings are essentially egoistic, there is little hope you would help me just out of fellow-feeling: “Men being naturally selfish, or endow’d only with a confin’d generosity, they are not easily induced to perform any action for the interest of strangers, except with a view to some reciprocal advantage, which they had no hope of obtaining but by such a performance”⁶. You will only help me today if you can rest assured that I will help you tomorrow. Without the institution of promising, you will not help me, nor will I help you, and both of us will lose our harvests⁷.

3. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Critical Edition, D. NORTON – M. NORTON (eds.), Oxford University Press, Oxford 2007, 333: “There is naturally no inclination to observe promises, distinct from a sense of their obligation; it follows, that fidelity is no natural virtue, and that promises have no force, antecedent to human conventions”.

4. *Ibid.*, 331(original emphasis).

5. Cfr. *ibid.* 334.

6. *Ibid.*, 333.

7. *Ibid.*, 334.

We see that it is no doubt useful to promise. According to this account, *the purpose of the institution of promising is to make people do what we want them to do without having to use force or deceit*. It is a function of the interested commerce of humankind, which is also why for Hume we do not promise to people who are close to us, but only to acquaintances or strangers, that is, to people to whom we do not sense naturally any inclination to do good. It seems that for Hume, there is no need to promise anything to the members of our family or to our friends, given that we will do good to them spontaneously⁸.

Why do promises oblige for Hume? The obligation is due solely to the sanction attached to not maintaining one's word, which is simply this: one will no longer be able to profit from the institution of promising in the future. "When a man says *he promises any thing*, he in effect expresses a *resolution* of performing it; and along with that, by making use of this *form of words*, subjects himself to the penalty of never being trusted again in case of failure"⁹. People who fail to keep their promises will no longer be able to convince others that it is in their interest to help them and thus they will be left without assistance when they need it. It is hence not immoral not to keep a promise; it is rather imprudent and little intelligent. One will only hurt oneself, at least in the long run.

Thomas Hobbes' approach to promising is similar. For him, too, the promise is a creation of society aiming at its benefit. Unlike Hume, however, he does not leave the sanction for breaking a promise simply with the risk of not being trusted in the future. Given that the institution of promising is of paramount importance for the State, Leviathan imposes the obligation created by a promise with the concrete threat of punishment: "Covenants, without the Sword, are but Words, and of no

8. Cfr. *ibid.* 335: "Tho' this self-interested commerce of man begins to take place, and to predominate in society, it does not entirely abolish the more generous and noble intercourse of friendship and good offices. I may still do services to such persons as I love, and am more particularly acquainted with, without any prospect of advantage; and they may make me a return in the same manner, without any view but that of recompensing my past services. In order, therefore, to distinguish those two different sorts of commerce, the interested and the disinterested, there is a *certain form of words* invented for the former, by which we bind ourselves to the performance of any action" (original emphasis).

9. *Ibid.*

strength to secure a man at all”¹⁰. Why do I promise? Again, to make people do what I want them to do. Why do I keep my promises? Because otherwise I will have to pay a fine or be put to jail.

Why do we mention these two accounts here? It seems that this legalistic understanding of promising as social convention is still with us today much more than we may think. Here, a promise is something completely impersonal. The one to whom the promise is made never enters into the picture. A promise has nothing to do with love of the other. The fidelity, if such it is, involved in promising here is but a fidelity to the institution of promising, and ultimately only to the utility of this institution. From this perspective, it becomes difficult to see how a society’s competent authority could not dispense someone of any and all promises made, given that the obligatory nature of these promises resides solely in the threat of sanction imposed by precisely this authority.

The “bond” created by the promise is an external obligation imposed by society for the sake of its general and impersonal benefit but, in given cases, this bond or this obligation – however good for society – may be to the detriment of the individual, who, by promising perhaps did not manage to obtain the benefit he or she had hoped for and that was the motive of the promise in the first place. Hence, it would only seem humane in these cases for the competent authority to release such a one from the bond or obligation created by the promise.

2. THE PROMISE AS FIDELITY TO ONESELF IN KANT AND NIETZSCHE

The following two accounts of promising seem to be diametrically opposed to the previous ones. In Kant and Nietzsche one gets the idea that society is not needed at all for there to exist promises. For Kant, while it is perhaps not all that clear why we promise in the first place, it is evident that the obligation to keep our promises derives from an application of the categorical imperative with its universalizability principle: “*I ought never to act except in such a way that I could also will that my maxim should*

10. TH. HOBBS, *Leviathan*, R. TUCK (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK 1996, II, 17, 117.

become a universal law"¹¹. While prior to reflecting about it, I could feel tempted to get myself out of trouble by means of a promise I do not intend to keep, I could not well want lying to become the law of the land. Such a custom would be unreasonable, amounting to abolishing the institution of promising¹². Thus we can say that for Kant the obligation to keep my word derives from reason's necessity not to contradict itself, which means that the fidelity implied in promising is ultimately *a fidelity to myself as rational agent*.

It is true that Kant's confidence in his universalizability principle seems to be exaggerated. It may at times serve as a heuristic principle and thus amount to no more than the common sense question: What would happen if everyone did this?, but as ultimate foundation of morality it may well be wanting. Its greatest weakness, of course, is that it cannot answer the question of motivation: Why should I *want* to be rational, or consistent with myself, which for Kant would be the same as to be moral and just? This problem was raised by a poet like Walt Whitman who famously wrote: "I contradict myself? Very well then, I contradict myself; I am large, I contain multitudes"¹³. But also a philosopher and contemporary follower of Kant's, like Jürgen Habermas shows that he is quite aware of this issue¹⁴.

Further, as Alasdair MacIntyre points out, the universalizability principle already encounters grave difficulties on a much more obvious level. MacIntyre argues, and it seems rightly so, that "it is very easy to see that

11. I. KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, M. GREGOR (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK 1997, 15 (emphasis original).

12. Cfr. *ibid.*: "To inform myself in the shortest and yet infallible way about the answer to this problem, whether a lying promise is in conformity with duty, I ask myself: would I indeed be content that my maxim (to get myself out of difficulties by a false promise) should hold as a universal law (for myself as well as for others) [...]? Then I soon become aware that I could indeed will the lie, but by no means a universal law to lie; for in accordance with such a law there would properly be no promises at all".

13. W. WHITMAN, "Song of Myself", in *ID.*, *Leaves of Grass*, Viking Penguin, New York 1959, 85

14. Cfr. J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge, UK 2003, 4: "Moral insights effectively bind the will only when they are embedded in an ethical self-understanding that joins the concern about one's own well-being with the interest in justice. Deontological theories after Kant may be very good at explaining how to ground and apply moral norms; but they still are unable to answer the question of why we should be moral *at all*".

many immoral and trivial non-moral maxims are vindicated by Kant's test quite as convincingly – in some cases more convincingly – than the moral maxims which Kant aspires to uphold. So 'Keep all your promises throughout your entire life except one', 'Persecute all those who hold false religious beliefs' and 'Always eat mussels on Mondays in March' will all pass Kant's test, for all can be consistently universalized"¹⁵. The foundation of the moral obligation for promise-keeping would hence seem a little thin in Kant.

What perhaps weighs still heavier is an element his account shares with that of Hume and Hobbes: the person to whom the promise is made is rather disregarded. Promising is not an intersubjective reality and has nothing to do with the love of the other. While for Hume and Hobbes the obligation created by the promise resides in the relation between individual and State, in Kant this obligation is based on the relation of the rational agent with him- or herself. For Kant a promise is an intrasubjective reality.

This last point holds true also for Nietzsche, which is why we have grouped him together with Kant here. In his *The Genealogy of Morals*, Nietzsche dedicates a substantive section to the question of "breeding [...] an animal which is *entitled to make promises*"¹⁶, suggesting that the capacity to promise can function as the specific difference of the human being with respect to the animals¹⁷ and presenting it as a privilege rather than a duty. To be able to give one's word as something that can be trusted is a major accomplishment of the will. It is here that we have the case of the sovereign individual, who has "his own independent, enduring will, the man who is *entitled to make promises*. And in him we find a proud consciousness, tense in every muscle, of what has finally been achieved here, of what has become incarnate in him – a special consciousness of

15. A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Bloomsbury, New York, NY 2013³, 54.

16. F. NIETZSCHE, *The Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith, Oxford University Press, Oxford 1998, 39.

17. Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998², 245: "Nietzsche, in his extraordinary sensibility to moral phenomena, and despite his modern prejudice to see the source of all power in the will power of the isolated individual, saw in the faculty of promises (the 'memory of the will', as he called it) the very distinction which marks off human from animal life".

power and freedom”¹⁸. The “liberated man, who is really *entitled* to make promises, this master of *free will*”, is the “the owner of an enduring, indestructible will”¹⁹. What distinguishes him from other people is that he “gives his word as something which can be relied on, because he knows himself strong enough to uphold it even against accidents, even ‘against fate’”²⁰. For Nietzsche the promise is “the memory of the will”²¹, and it is in the will that we find both the reason for making promises and the reason for keeping them. We are motivated to promise inasmuch as it is a splendid occasion to exercise our power – which for Nietzsche is why we do everything we do. The obligation to keep our promises derives from our desire for greatness and sovereignty. To break one’s promise means to be servile, weak, and non-sovereign, dependent on the whims of circumstance and changing passion. In other words, it is a question of honor.

Indeed, the capacity to promise reveals much about the human being’s personhood as someone who possesses himself and is, as such, able to anticipate his future²². Someone who were to say, “Yesterday I promised you to do this and that, but so what? Today I’m someone else”, would simply disappear as a person. Thus, Robert Spaemann can place the foundation and guarantee of the promise in the person him- or herself: “By speaking and demanding to be understood, one has engaged in the same personal relation that is presumed in each separate act of promising. The question of how to secure the promise no longer arises. The final security is the refusal to pose the question, a refusal already made when human begins recognize each other, and claim recognition from each other, as persons. The person is a promise”²³, so that someone who

18. NIETZSCHE, *Genealogy*, cit., 41.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, 40.

22. Cfr. R. SPAEMANN, *Persons. The Difference between ‘Someone’ and ‘Something’*, Oxford University Press, trans. O. O’Donovan, Oxford, UK 2006, 223-224: “The practice of promising throws a shaft of light on what it is to be a person [...] When we make an actual promise in history [...] we rise above our normal immersion in the stream of time. We do not leave it to the course of events to decide what we shall do at a given point in the future, nor do we leave it to whatever attitude or state of mind, wishes or priorities we may happen to have at that time”.

23. *Ibid.*, 223. For a clarification of the suggestive idea that the person is a promise, cfr. R. SPAEMANN - H. ZABOROWSKI, “An Animal that Can Promise and Forgive”, in *Communio* 34 (2007) 515: “We are natural beings like other living things that have

is not wont to keep his promises “degrades himself, degrades the promise that he, as a person, is”²⁴.

The question of promising is indeed intimately bound up with the issue of personal identity as Paul Ricoeur quite insightfully points out: “We can understand two different things by identity. One is the permanence of an immutable substance which time does not affect. [...] But there is another model of identity, one presupposed by our previous model of the promise. [...] The problem of the promise is precisely that of maintaining a self in the face of what Proust called the vicissitudes of the heart”²⁵. Hence we may say that Nietzsche is getting at something profoundly true: at least part of the reason we promise is to maintain our identity in time and part of the reason of its obligatory nature is truly our honor, a fidelity to ourselves.

And yet here too, we have to ask ourselves about the role, if any, of the person *to whom* the promise is made. What is his or her importance? As Ricoeur himself points out: “The obligation to maintain one’s self in keeping one’s promises is in danger of solidifying into the Stoic rigidity of simple constancy, if it is not permeated by the desire to respond to an expectation, even to a request coming from another”²⁶. Nietzsche’s approach would entirely seem to fall under this criticism, since here it does not seem to matter to whom the promise is made. Incidentally, as Gabriel Marcel incisively explains, on this account it does not even seem important *what* is being promised:

To make it a point of honour to fulfil a commitment what else is this but putting an accent on the supra-temporal identity of the subject who contracts it and carries it out? And so I am brought to think that this identity has a validity in itself, whatever the content of my promise may be. This identity is the one important thing to maintain, however absurd the

wishes and desires and pleasure and fear and dread, and at the same time, we are beings that can relate themselves to this nature. Within this relation lies the promise that the person is, that a being, which can also feel a duty toward another, then also fulfills this duty – for that we have no guarantee; but rather, this is a promise”.

24. SPAEMANN – ZABOROWSKI, “An Animal,” cit., 516.

25. P. RICOEUR, “Approaching the Human Person”, in *Ethical Perspectives* (1999) 53.

26. ID., *Oneself as Another*, trans. K. Blamey, University of Chicago Press, Chicago 1994, 267.

particular commitment may appear, to the eyes of a spectator, through my rashness or weakness in undertaking it²⁷.

In this context, then, Marcel sees the great danger of confusing fidelity with pride: “A fidelity to another of which I was myself the ground, the spring, and the centre [...] would expose [...] the lie at the heart of that existence which it shapes”²⁸. This lie consists in “the contention that fidelity, despite appearances, is never more than a mode of pride and self-regard”, and it “unquestionably robs of their distinctive character the loftiest experiences that men think they have known”²⁹.

If what is at stake in promising is simply a *fidelity to myself* in terms of a desire for self-consistency as in Kant, or in terms of a sense of honor as in Nietzsche, then it is I myself who can also dispense myself from my promise. Others could come to my aid by trying to help me see that keeping a word once given has now become unreasonable given the new circumstances. They could tell me to swallow my pride, admit my failure, and go on with my life.

3. THE PROMISE AS INTERSUBJECTIVE REALITY IN AQUINAS, MARCEL AND RICOEUR

3.1 *A Commitment to the Other*

It is truly curious how the philosophers we have mentioned above, while taking into account important and valid aspects of promising, were nonetheless able to disregard its probably most important characteristic: a promise is inherently a promise *to* someone. Even Paul Ricoeur thinks that “it is easy to overlook” what he calls the “dyadic structure of promising”, and he surmises that perhaps “Kant contributed to this by his treatment of the false promise as an inner contradiction to a maxim in which a person involves only himself or herself”³⁰. But is it truly so dif-

27. G. MARCEL, *Being and Having*, trans. K. Farrer, Dacre Press, Westminster 1949, 53.

28. *Ibid.*, 54.

29. *Ibid.*, 53.

30. RICOEUR, *Oneself as Another*, cit., 266.

difficult to see that it is not *fear* of punishment (Hobbes) or of disadvantage (Hume) or of self-contradiction (Kant) or of the admittance of weakness (Nietzsche) but rather love of the other that is at the basis of the obligatory nature of promises? In this very sense Ricoeur continues: “It is, in truth, at the very first stage, that of firm intention, that the other is implied: a commitment that did not involve doing something that the other could choose or prefer would not be more than a silly wager”³¹. Fidelity to one’s word is fidelity to the one to whom one has given it, and this not for fear but for love of him or her. Not even Guy Mansini, in his *Promising and the Good* – a work that is otherwise extremely helpful – quite managed to get himself to say this. Rather, his main thesis is that the binding nature of promises derives from the *good* that one promises to the other³². The more this thesis is sustained by examples, the more it becomes improbable, at least if taken literally. Thus he writes: “The obligation to go to the post office on someone’s behalf comes from the good of doing just that thing”³³. Is the purported fact that going to the post office is a good really the reason for why one should keep one’s promise to do so on someone else’s behalf? How could going to the post office be a good in the first place if it were not a good *for someone*? It seems that it is the *other*, to whom we have made a pledge and who now relies on us, who is the primary reason for why we should keep our promises. It is a question of fidelity to him or her. Here Gabriel Marcel really seems to get at the heart of what is at stake in giving one’s word:

There is no commitment purely from my own side; it always implies that the other being has a hold over me. All commitment is a response. A one-sided commitment would not only be rash but could be blamed as pride. The notion of pride, indeed, plays a part of paramount importance in this discussion. It seems to me that it is essential to show that pride cannot be the principle upon which fidelity rests. As I see it, and despite appearances

31. *Ibid.*, 267.

32. G. MANSINI, *Promising and the Good*, Sapientia Press of Ave Maria University, Naples, Florida 2005, x: “The obligation to keep promises is not an artifact of the will of the one who promises. [...] The source of the obligation to fidelity to promises is chiefly the good promised”.

33. *Ibid.*, 38.

to the contrary, fidelity is never fidelity to one's self, but is referred to what I called the hold the other being has over us³⁴.

Fidelity to one's word is fidelity to someone else, to a friend to the beloved; it is a response to someone. In promising then, I am not primarily bound by society, the State, my logic or my honor, though all these surely enter in various degrees, but I am bound to the *other*, in whom I have raised expectations and who now relies on me.

3.2 *Why We Promise*

Why do we promise, then? For St. Thomas there is more than one answer, but the first and foremost reason is that we promise to others for their good: "We promise something to a man for his own profit; since it profits him that we should be of service to him, and that we should at first assure him of the future fulfilment of that service"³⁵. Here we need to underline that the Angelic Doctor's anthropological presuppositions are very different from those of Hume's, for instance. For the British empiricist all human beings are naturally selfish. For St. Thomas, in contrast, "it is natural to all men to love each other"³⁶. With this he does not mean that people are not capable of hatred or selfishness; it just means that it is these latter that need explanation and not love and benevolence, which are natural and spontaneous. Now "love consists especially in this, that the lover wills the good for his loved one"³⁷. Not only the thing promised, but already the promise itself is already a good, inasmuch as it virtually contains within it the thing promised, which is "why we thank not only a giver, but also one who promises to give"³⁸. Promises are among the goods we wish for the people we love.

34. MARCEL, *Being and Having*, cit., 46.

35. THOMAS AQUINAS, *Summa theologia* II-II, 88, 4.

36. ID., *Summa contra gentiles*, III, 117.

37. *Ibid.*, III, 90, 6.

38. Cfr. ID., *Summa theologia* II-II, 88, 5, ad 2: "He who promises something gives it already in as far as he binds himself to give it: even as a thing is said to be made when its cause is made, because the effect is contained virtually in its cause. This is why we thank not only a giver, but also one who promises to give".

In which way is a promise, already prior to its actual fulfillment, a good for the beloved? According to Hannah Arendt, promises establish “islands of certainty in an ocean of uncertainty”³⁹. Through promises people can coordinate their activity. It is true, promises are useful for the individual and for society. We can imagine a match between two soccer teams. In one team, players have agreed to play on certain positions: one promised to guard the goal, others committed to defensive tasks, again others agreed to play in midfield or forward positions. In the other team, the players were not able to agree on their positions. No one wanted to make a commitment to the other to cover a certain area, so they will leave things up to the way each player feels at the moment. As a result, they end up entering the field even without an assigned goalie. If we suppose that all the players on both teams have similar individual capacities, then there will be no question as to which team will win. As Hannah Arendt keeps insisting, in order to achieve anything significant in life, people have to act together⁴⁰. They can act together, only if they are bound together by mutual promises. Thus, people benefit from promises collectively the moment they enter into a common endeavor.

But already simply as an individual someone receiving a promise earns a decisive advantage as it will be possible “to rely on its performance, so as to be able to presume upon it safely in his or her own plans for action”⁴¹. Anyone who has ever needed to organize an event will know the difference between a collaborator who responds to a request for a particular kind of aid with the words, “If I get a chance, perhaps I will do it”, and one who says, “I will be there, and I will do it”. Only the latter words are a real help. Only here the person responsible can consider the task done, stop looking for someone to whom to delegate

39. ARENDT, *Human Condition*, cit., 244.

40. Cfr. *ibid.*, 244-245: “We mentioned before the power generated when people gather together and ‘act in concert’, [...] The force that keeps them together [...] is the force of mutual promise or contract. [...] The sovereignty of a body of people bound and kept together, not by an identical will which somehow magically inspires them all, but by an agreed purpose for which alone the promises are valid and binding, shows itself quite clearly in its unquestioned superiority over those who are completely free, unbound by any promises and unkept by any purpose”.

41. SPAEMANN, *Persons*, cit., 225.

it, and attend to other duties. The promise is the good that the lover wills for the beloved. We promise because we love.

As much as we love the other, we may still consider whether a promise is an *adequate* good to give him or her. Is it morally licit to promise? St. Thomas poses himself the objection that our freedom is the greatest good that God has given to us and it would seem to be inappropriate deliberately to deprive ourselves of it by placing our will under necessity⁴². Gabriel Marcel even goes so far as to raise the question whether there is not a sense in which every promise is a lie:

At the moment of my commitment, I either (1) arbitrarily assume a constancy in my feelings which it is not really in my power to establish, or (2) I accept in advance that I shall have to carry out, at a given moment, an action which will in no way reflect my state of mind when I do carry it out. In the first case I am lying to myself, in the second I consent in advance to lie to someone else⁴³.

I have no power over how I will feel tomorrow. If I tell a friend today that I will come to visit him tomorrow, because today that seems to me a good thing, I may betray my friend if tomorrow the visit no longer appears good to me and I no longer feel like it. If I go anyway, I will be insincere; if I do not go at all, I will have gone against my word, but the promise, to the extent that it implied not only an exterior behavior but a personal involvement, will be broken in any case, if not by my omission, then by my insincerity.

Furthermore, given that I am constantly changing, by promising perhaps I betray my future self, the person that I am becoming of whom I do not know yet whether he should then want to be burdened by the

42. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* II-II, 88, 4, obj. 1: "It would seem that it is not expedient to take vows. It is not expedient to anyone to deprive himself of the good that God has given him. Now one of the greatest goods that God has given man is liberty whereof he seems to be deprived by the necessity implicated in a vow".

43. MARCEL, *Being and Having*, cit., 50. cfr. also RICOEUR, *Oneself as Another*, cit., 267-268, where this passage is discussed.

commitments I make for him now⁴⁴. Again, the question is raised, “Can a commitment exist that is not a betrayal?”⁴⁵.

We have presented these two objections together, because they can be responded to by a single fundamental consideration, which at the same time highlights another important reason for why we promise. To begin with, let us have a look at the response St. Thomas gives to the way he had formulated his objection, an objection that has not lost anything of its pertinence along the centuries. By promising we do not lose our freedom, but we actualize it. Freedom is freedom for the good, and the firmer the will is fixed on the good, the freer it is. Aquinas points to the fact that God and the saints cannot sin, but this does not amount to a reduction of freedom but to its perfection⁴⁶. Now by promising we give firmness to our will⁴⁷, which is also one of the reasons why according to the Angelic Doctor an act done because of a vow or promise is better than the same act done without a prior binding of the will. In the former case the good is willed more firmly: “A vow fixes the will on the good immovably and to do anything of a will that is fixed on the good belongs to the perfection of virtue”⁴⁸.

Here Thomas looks not only at the actual performance of an act but at its genesis. An act born of a virtuous disposition is performed with more stability, joy, and ease than the same act done without such an active disposition, though from the outside it may be difficult to detect who is truly courageous and who is simply acting as a courageous person would do; who is truly temperate and who is merely continent. Likewise, an act that is generated by a promise is performed with greater stability, with a firmer will, and hence it is more virtuous. Here we see

44. Cfr. MARCEL, *Being and Having*, cit., 51: “Is there, then, such a thing as a basic fidelity, a primal bond, which I break every time I make a vow [...]? This primal bond can only be what some people have taught me to call fidelity to myself. Myself, they will say, is what I betray when I so bind myself. Myself: not my being but my becoming; not what I am today but what I shall perhaps be tomorrow”.

45. *Ibid.*

46. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* II-II, 88, 4, ad 1: “Even as one’s liberty is not lessened by one being unable to sin, so, too, the necessity resulting from a will firmly fixed to good does not lessen the liberty, as instanced in God and the blessed”.

47. Cfr. *ibid.*, II-II, 88, 4: “By vowing we fix our wills immovably on that which it is expedient to do”.

48. *Ibid.*, II-II, 88, 6.

that Nietzsche's account is not all wrong: being able to promise is an excellence, a virtue, it bespeaks a oneness with oneself, to the point that Paul Ricoeur makes of the promise a paradigm for personal identity as we have seen above⁴⁹.

It is as if to the objection that Marcel puts to himself, namely, that I must not promise because I do not know who I will be tomorrow, St. Thomas along with Ricoeur would answer that I *must* promise so that I *will* know who I will be tomorrow. A promise is what allows me to maintain my personal identity over time, it is the way in which I relate to that part of my life that exists in the mode of anticipation of the future. A promise strengthens the will, it gives unity to the moral subject. As Robert Spaemann puts it, the goal is virtue, the capacity to rely on oneself⁵⁰.

3.3 *The Reasons for the Binding Power of Promises*

Why, then, on this account, do promises bind? Paul Ricoeur can think of three reasons. There is indeed such a thing as my personal honor, which consists in maintaining a recognizable identity over time: "To keep a promise is to sustain oneself within the identity of one who today speaks and tomorrow will do. This sustaining oneself announces an esteem of self"⁵¹. By breaking a promise I implicitly say that I am no longer the same now as I was then. I become invisible as a person, a being capable of owning and leading his life over time and become reduced to a Lockean self, who is but an accumulation of instances without inherent unity or continuity.

But there is, of course, also the *other* to whom the promise is made, who has a rightful expectation of me to do as I said, who relies on me:

49. Cfr. RICOEUR, "Approaching the Human Person", cit., 53. Cfr. also ID., *Oneself as Another*, cit., p.118: "When we speak of ourselves, we in fact have available to us two models of permanence in time which can be summed up in two expressions that are at once descriptive and emblematic: character and keeping one's word".

50. Cfr. SPAEMANN, *Persons*, cit., 225: "The purpose of this effort is what we call 'virtue': conditioning one's nature to reliable self-determination, integrating the various impulses with the goal of actually achieving what one wishes to achieve. What is at stake is the ability to rely on oneself".

51. RICOEUR, "Approaching the Human Person", cit., 50.

“One always makes a promise to someone [...]: it is because someone is counting on me and expecting me to keep my promise that I feel that I am connected”⁵². To make a promise that I do not intend to keep or of which I do not know how I will be able to keep it, is to do him violence⁵³. It is an act of injustice. A false or broken promise is not only a thing between me and an impersonal society, nor just a matter between me and myself, but first of all an issue between me and the other and of the love that governs interhuman relationships.

Third, for Ricoeur there is the respect I owe to the institution of language, which binds me to others and allows me to communicate: “The obligation to keep one’s promise is equivalent to the obligation to preserve the institution of language to the extent that language rests on the confidence everyone has in everyone else’s word”⁵⁴. Language is oriented to truth; its purpose is to reveal reality, to be the “house of being”⁵⁵. It may not be a coincidence that in many languages the expression “to give one’s word” is a synonym for “promising”. By speaking, by saying a word to others, we promise them reality. Hence Erik Erikson can say, “A spoken word is a *pact*”⁵⁶. Indeed, the word binds us to being and binds us to each other. Such is our innate trust in the affirmative power of the word, that says and affirms reality, that for the human mind it is much easier to understand affirmations than it is to understand negations and that our spontaneous attitude towards anything said or written is to believe it. Suspicion and mistrust are always secondary phenomena. Inasmuch as we are beings who “have the word”⁵⁷, the institution of language mediates our access to reality, it allows us to not only to relate to others, but is at the very foundation

52. *Ibid.*

53. Cfr. ID., *Oneself as Another*, cit., 266: “The false promise is a figure of the evil of violence in the use of language, on the plane of interlocution (or of communication)”.

54. RICOEUR, “Approaching the Human Person”, cit., 50.

55. Cfr. M. HEIDEGGER, *Pathmarks*, W. MCNEILL (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK 1998, 254.

56. E. ERIKSON, “The Problem of Ego Identity”, in *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4 (1956) 70.

57. Cfr. ARISTOTLE, *Politics*, trans. E. Barker, Oxford University Press, Oxford, UK 1995, 10-11 (1253a10): “Man alone of the animals is furnished with the faculty of language” (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων).

of our spiritual life, allowing for our thought to be actualized. Romano Guardini formulates it in these terms:

Man by his nature is in a dialogue. His mental life is ordained to be in communication. [...] Language is not only the means by which we communicate conclusions, but mental life and activity are carried on in the process of speech. [...] Language is not a system of signs by means of which two monads exchange ideas but it is the very realm of consciousness in which every man lives⁵⁸.

Thus we see why the institution of language deserves to be respected, why promises are not to be taken lightly and why they are binding. While Ricoeur's appeal to the institution of language echoes a bit Hume's and Hobbes' appeal to society, inasmuch as language is a social reality, what the French thinker is trying to get at goes much beyond the concerns of the British philosophers. What is at stake is not simply a social convention but the very possibility of having conventions in the first place, i.e., the possibility itself of forming a society, of entering into relationship with oneself and with others.

On this account, then, which takes into consideration the dyadic structure of promising, i.e., the basic fact that promises are *to* someone, what is the nature of the bond? The bond would seem to reside in or even *be* the relationship between the one who gives and the one who receives the promise. The obligation is *to the other*; we are *obliged* to other because we love him or her, love being the reason we made our promise in the first place. It is the same love for the other that was the reason for making our promise that is now the reason for our keeping it.

This is certainly evident in our dealings with our family and friends. But how is this applicable to social interactions, such as contracts, which are forms of promises given also to strangers? Even here this account is valid if by love we do not understand a romantic feeling but the fundamental benevolence that governs the interaction between a person and his fellowmen. Again, "it is natural to all men to love each other"⁵⁹, that

58. R. GUARDINI, *The World and the Person*, trans. S. Lange, Henry Regnery Company, Chicago 1965, 130.

59. THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles*, III, 117.

is, to wish each other well. Saint Thomas could say such a thing because he believed that the human person's greatest good was not an individual private good, but a common good⁶⁰. My greatest good is precisely not just my good, but *our* good. If you are well, we are well, and then I am truly well only if we are well. Why should I still honor my part of the terms of a contract when the other has already fulfilled his and I got what I wanted? It is for the sake of the other's good that I do it, a good that can motivate me as much as my own. This is what Robert Spaemann gets at when he writes, "At one time the concept of love was thought of as a metamorphosis of self-interests, as the self-transcendence of a rational being, on account of which the reality of the other in its own teleology immediately became a motive of action"⁶¹. He then continues by referring to Leibniz' profound definition of benevolence: "*Delectatio in felicitate alterius*, 'Joy in the happiness of others'"⁶².

3.4 *Dispensations*

Under which conditions, then, can one be dispensed from one's promises? If keeping one's promise is primarily an act of fidelity not to the State, nor to oneself, but to the other, then it is the other who can normally dispense. Dispensation may be asked for on account of new, supervening circumstances that make fulfilling one's promise significantly more difficult or cause it to collide with unforeseen new obligations. At times, we even dispense ourselves, when the other is not at hand or when he unreasonably insists on the fulfillment of a promise given under completely different circumstances. As Spaemann puts it, "Of course, there are promises from which we excuse ourselves on the ground of

60. St. Thomas argues that inasmuch as God is the common good of the universe, it is natural for a rational creature to love God more than it loves itself. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, 60, 5: "Since God is the universal good, and under this good both man and angel and all creatures are comprised, because every creature in regard to its entire being naturally belongs to God, it follows that from natural love angel and man alike love God before themselves and with a greater love".

61. R. SPAEMANN, *Happiness and Benevolence*, trans. J. Alberg, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2000, 78.

62. *Ibid.* Cfr. G. LEIBNIZ, "Codex Iuris Gentium (Praefatio) (1693)", in ID., *Political Writings*, P. RILEY (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK 1988, 171.

urgent necessity that imposes duties inconsistent with them”⁶³. If I am heading for a dinner appointment and on the way become witness of an accident, suddenly finding myself called upon to aid the people involved in it, I can reasonably count on the others to dispense me from my promise to be at a certain place at a certain time. Without entering into a casuistry, however, we can insist, with Spaemann that one thing can *never* be the ground for a dispensation: “It can never be a reason for non-performance that the promiser simply asserts that he has changed his mind”⁶⁴. Given that, as Ricoeur puts it, a promise is a redoubled intention: “the intention not to change my intention”⁶⁵, the not-changing one’s mind was exactly the content of the promise.

4. THE MARITAL PROMISE AND OTHER “LIFE PROMISES”

In the following section, we will ask ourselves what is special about the marital promise. Doing so, we will also touch upon what Guy Mansini aptly calls “life promises” in general⁶⁶.

4.1 *The Specificity of the Marital Promises: Forming a Community of Destiny*

For Spaemann, what distinguishes a marital promise from other promises is that their irrevocability is part of the content of what is being promised, with the result that here two people form a “community of destiny”⁶⁷. What makes us ask for dispensation of our promises, and what makes us gladly grant this dispensation if we are being asked for it, are the strides of fate: new, unforeseeable circumstances that change the whole context

63. SPAEMANN, *Persons*, cit., 226.

64. *Ibid.*

65. RICOEUR, *Oneself as Another*, 268.

66. Cfr. MANSINI, *Promising and the Good*, cit., 71-83; 137-144.

67. Cfr. SPAEMANN, *Persons*, cit., 228, where the English translation speaks of a “lifelong sharing of destinies”. The original German, however, indeed speaks of a “lifelong community of destiny”, a “lebenslange Schicksalsgemeinschaft”: ID., *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 243.

in which a promise was made. Now the marital promise is a promise by which the spouses tell each other: *whatever* may happen, whatever destiny holds in store for us, I pledge my fidelity to you, in sickness or health, for better or worse. Thus by the very intention of the promise, the spouses give each other an *unconditional* pledge. By saying, “in good times and in bad [...] until death do us part” the spouses promise each other not to ask to be dispensed nor to dispense each other.

The nature of the marital promise is such that it radically changes the spouses relationship. Its idea is that it is capable of turning strangers into kin. Even if husband and wife were mutually to agree on dispensing each other from their marital vows, this could not be done, inasmuch as their vows have instituted between them a relation of kinship that is no longer in their power to change⁶⁸. The case is similar to that of a father and a son who wanted to dispense each other from their father-son relationship. They’d be attempting the impossible. The kinship established by the biological fact of generation ensures that the father remains the father, the son remains the son. And this is true even if the kinship is established by the legal act of adoption. The idea of marriage is that a marital promise can establish kinship as well, so that Adam, after having been led to Eve, can say in all truth: “This at last is bone of my bones and flesh of my flesh” (*Gen 2,23*) – which means saying precisely this: “She is my kin”.

How is it possible to make such a promise? Can one truly build a common life in the face of fate? Very often things happen in life that are completely out of our power: illness, infertility, economic difficulties, problems with the children. In this situation – called the general human condition – how is it possible to promise one’s life, including what one will want in the future, and not just the authenticity of one’s emotions, including only what one feels at the present?

Here Robert Spaemann offers us a profound reflection when he suggests that by exchanging the marital vows, the spouses do not simply commit to hang on to their promise with an iron will, even if they should come to feel differently, even if they should come to regret their

68. S. HAHN, *Kinship by Covenant. A Canonical Approach to the Fulfillment of God’s Saving Promises*, Yale University Press, New Haven 2009.

choice and change their minds⁶⁹. Rather, the marital promise implies the promise to do everything in one's power to prevent coming into situations that would incline one to reconsider one's commitment to the other. While our feelings are not under our immediate control, our day-to-day decisions are. It is by the big and small choices we make every day that we develop our character and personality. We are constantly changing, and our choices are a major factor in this process. According to Spaemann, then, the marital promises imply not viewing "the growth of one's personality as an independent variable that may or may not turn out to be compatible in some degree with the growth of the other's personality"⁷⁰. Thus the question, "What effect will such and such a choice have on the relationship with my spouse?" will become the decisive criterion for any decision that a married person will have to make. By assuming the married state, a person freely renounces the privilege of making choices solely on the basis of personal preference. If, as a single person, I live in Rome and get a job offer in the United States, the only question I need to ask is whether I'd like the job or not. If I'm married I will also need to ask my wife if she wants to move with me, and if not, what it would mean for our relationship to leave her in another country and come home to her just once a month. These are the kind of choices that are entirely entrusted to our freedom and that make our marriages work out or fail.

However, in the journey of a common life, there will always be some things that truly just happen, events that are completely unrelated to our prior choices and for which we carry no responsibility at all. But even here, a married couple is not entirely at the mercy of fate. While by definition we cannot choose what merely happens, we can always choose how to respond to it. As Spaemann writes, "Marriage is predicated on the capacity of persons to create a structure for their life that

69. SPAEMANN, *Persons*, cit., 226-227: "Marriage is no ordinary promise to perform something, which one can still go through with when one has no mind to, or no longer feels the special interest that inclined one to the promise in the first place. With the marriage vow two people tie their fortunes together irrevocably – or that, at any rate, is what the vow intends. This promise could hardly be kept if one were in fact to change one's mind fundamentally".

70. *Ibid.*, 227.

is independent of unforeseen occurrences, delivering themselves from the control of chance by deciding once and for all in advance how such occurrences will be dealt with”⁷¹. Being married means that some options one would otherwise have to react to a blow of fate are closed. However, no longer having all the theoretical options open does not mean one is no longer free. It just means that one’s range of options has become delimited⁷². But one could not possibly have actualized all the options anyway. Here the married person is not in a situation that is qualitatively different from the general human predicament: the moment we walk through one door, we close all the others. As Maurice Blondel convincingly points out, “[w]e do not go forward, we do not learn, we do not enrich ourselves except by closing off for ourselves all roads but one and by impoverishing ourselves of all that we might have known or gained otherwise. [...] I must commit myself under the pain of losing everything”⁷³. Freedom is given to be given, and only by being given it is actualized. By wanting to keep open all options, we do not choose anything. But then soon enough all the options we had or thought we had will close themselves off just by themselves.

4.2 *Life Promises in the Face of Death*

The same holds true for the other kind of promises that are for life: religious vows or the promise of priestly celibacy. Here, too, people give definitive shape to their lives, by closing off all other roads but one; here, too, they have to deliberately cultivate their vocation, asking themselves how their individual small choices and bigger projects will impact their attitude toward their state of life. Making a life promise, whether it be making a marital promise, by taking religious vows or by promising

71. *Ibid.*, 228.

72. Cfr. *ibid.*, 227: “At every stage of one’s growth one is aware of the meaning it has for the other and for the other’s growth. This is a very considerable restriction of our room to manoeuvre, but it is not a restriction of our *freedom*. For we could not in any case exhaust the whole range of possibilities. With every possibility we choose, we cancel others. If we do not wish to pay that price, we can never grasp the possibilities we have, and so never actually realize freedom”.

73. M. BLONDEL, *Action (1893). Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, trans. O. Blanchette, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2003, 4.

priestly celibacy, we intend to dispose of our entire future, look at our life as a whole and thus, as Mansini rightly points out, already anticipate death⁷⁴.

A culture in which people increasingly do not believe in eternal life and tend to think of death as total annihilation, the thought of death can only be frightening and paralyzing and will thus be avoided at all costs. Said the other way round: If I am unable to face the thought of death, then I will also be unable to look at my life as a whole and hence be unable to make a life promise⁷⁵. I will be unable to promise “until death do us part”, and be much prone to see my life as a succession of unrelated events without any inherent unity.

According to some authors, our present culture has fallen prey to a “chronological atomism”, that is, “an understanding of life as composed of interchangeable and essentially identical units of time”⁷⁶. Forgetting that there is a life cycle may lead to bizarre situations. Thus, at one point Max Scheler recounts his strange encounter with an elderly man who behaved as if he were 18 years old⁷⁷. His was a case of a clinically attested mental illness. And yet many of our contemporaries live in an analogous way without literally having a mental problem. Their difficulty rather lies in their tendency to see life like a random sum of disparate parts,

74. MANSINI, *Promising and the Good*, cit., 76: “To promise something for life makes us contemplate death. When we marry, we contemplate the death of ourselves and our spouses. Priestly or religious promising also has us look forward to death”.

75. Cfr. *ibid.*: “If we are a people who cannot face death, as is commonly alleged, then we must also be a people who cannot face promising for life. Now, the passing of Christianity makes it harder for us to keep death daily before our eyes, since we think of it as personal annihilation. [...] If it really is true that I cannot look squarely at death, however, then I cannot really make a life promise”.

76. THE PRESIDENT’S COUNCIL ON BIOETHICS, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Regan Books, New York 2003, 185.

77. Cfr. M. SCHELER, “Repentance and Rebirth”, in ID., *On the Eternal in Man*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2010, 45: “In a German lunatic asylum, some years ago, I came across an old man of seventy who was experiencing his entire environment on the plane of development reached in his nineteenth [sic: German: eighteenth] year. That doesn’t mean that the man was still lost amid the actual objects making up his world when he was a boy of eighteen, that he saw his home of those days, with its attendant people, streets, towns, etc. No, he saw, heard and experienced nothing but what was going on around him in the room, but he lived it all as the boy of eighteen he once was, with all that boy’s individual and general impulses and ambitions, hopes and fears”.

while instead life is more like a symphony, where each part, precisely in its difference from all the others, is related in a meaningful and quasi-necessary way to the whole, making the whole beautiful⁷⁸.

4.3 *Life Promises in a Vision of Fruitfulness*

We would like to suggest that it is not only our contemporaries' intolerance of the thought of death that accounts for their inability to promise their lives. As Guy Mansini aptly puts it: "What is the same in marriage vows, priestly celibacy, and religious chastity [...] is that they all bear on the body and the sexuality of the body. Life promises, which look toward death, are dispositions of the procreative power that looks beyond it"⁷⁹. On the natural level, the response to our mortality is our fruitfulness⁸⁰, and it is no accident that life promises, in which we regard our lives as a whole, would dispose precisely of our capacity to be fruitful. While death is the end of life in the one sense of "end" (i.e., when it's over), fruitfulness is the end of life in the other sense (i.e., what gives meaning to it). It is not only if we shun the thought of death, but also if we no longer perceive an aim or end to give meaning to our lives that we will not be able to see our lives as a whole and to commit our entire lives in a promise. In other words, to be able to promise our lives, we need the sense of having a goal, a mission, a call to some kind of fruitfulness. As Pope Francis beautifully puts it, "Promising love for ever is possible when we perceive a plan bigger than our own ideas and undertakings, a plan which sustains us and enables us to surrender our future entirely to the one we love"⁸¹.

The problem with contemporary culture that makes it so difficult for people to promise is that essentially they have lost the idea of love's fruitfulness. Jesus tells his disciples what we are entitled believe he tells every human being: I "appointed you to go and bear fruit that will

78. Cfr. PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS, *Beyond Therapy*, cit., 185.

79. MANSINI, *Promising and the Good*, cit., 139.

80. Cfr. L. KASS, *Life, Liberty and the Defense of Dignity, The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, 273: "Children and their education [...] are life's – and wisdom's – answer to mortality".

81. FRANCIS, Encyclical Letter *Lumen fidei*, June 29, 2013, n. 52.

remain” (*Jn* 15:16). Any composite reality derives its unity from its end or aim. Life can have a unity only if it has a purpose, an end, or goal. Jesus tells us that this purpose is fruitfulness, and prior to the modern age his words would have been self-evident to any reader or listener. There is more to life than just living. If there is nothing we desire more than living, then soon enough we will begin to loathe living. There is hardly anything that people desire more in their lives than a mission, something to live and possibly to die for.

Until recently it was very clear to people that this noble striving was naturally related to the family. Recognizing oneself as a son or daughter one appreciates and accepts the original gift of life. Responding in gratitude to the gift of life that one has freely received, one becomes aware of a calling to pass this life on in love: to become husband and wife who together are called to become father and mother⁸². For most people it is in the family that they begin to live for others, that they begin to respond to their innate vocation to a common life lived in a love that is fruitful. Love’s fruitfulness then confirms the marital bond and is itself a reason for its indissolubility, inasmuch as the bond is oriented to being objectified in the common children, who for their deepest identity depend on the permanence of the relationship from which they spring.

Also for those who receive the call to continence for the sake of the kingdom, this fundamental structure remains intact. They too are called to fruitfulness. It is not only the pleasures of intercourse that they renounce for the Kingdom. They also renounce their earthly fruitfulness: to have a family and to have children of their own. Jesus’ promise to them is a superabundant recompense precisely to *this* renunciation; theirs will be an abounding spiritual fruitfulness: “Amen, I say to you, there is no one who has given up house or wife or brothers or parents or children for the sake of the kingdom of God who will not receive

82. Cfr. BENEDICT XVI, *Address to Participants in the Meeting Promoted by the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family*, May 13, 2011: “It is in the family that the human person discovers that he or she is not in a relationship as an autonomous person, but as a child, spouse or parent, whose identity is founded in being called to love, to receive from others and to give him or herself to others”.

Cfr. also: L. MELINA, *Building a Culture of the Family. The Language of Love*, The Society of St. Paul - Alba House, Staten Island, NY 2011, 17-19.

an overabundant return in this present age and eternal life in the age to come” (*Lk* 18:29). It is thus the question of fruitfulness, and with this the question of life’s meaningfulness, that is at stake when it comes to life promises.

CONCLUSION

Let us briefly return to the question with which we have started. What meaning could it have to think of the marital bond “as a kind of meta-physical hypostasis beside or over the personal love of the spouses”?⁸³ It will have very little sense if we understand the promise that brings about this bond as a mere social convention (Hume) or as the expression of a will to be faithful to oneself (Nietzsche). Inasmuch, however, as a promise is essentially a pledge of fidelity *to the other* (Ricoeur, Marcel), it has the capacity of radically transforming a relationship.

The marital promise is by its very terms an unconditional pledge of fidelity. As such it turns a conditional relationship of friendship into an unconditional relationship of kinship: two friends become family. Without being something abstract floating in a Platonic heaven of ideas, the bond is still more than the personal love of the spouses understood in terms of their subjective feelings and affections. It is a particular kind of relationship that needs to be understood in a way that is analogous to other family relationships like fatherhood or motherhood. Whatever a man may happen to feel for his son, whether he loves him or disowns him, he is still the father. Fatherhood is unconditional and independent of the personal love a father feels for his son. The same holds for all other family relationships. The bond between two people is their relationship, and the relationship is more than the personal affection that two people feel for each other; it is indeed an objective reality. There is a bond that is created by descent, and there is a bond created by promises.

And of course, this is all about personal love, but one, to be sure, that is greater than mere sentiment. It is this personal love that is the reason for the exchange of the promises; desires to commit itself, to pledge

83. KASPER, *Gospel of the Family*, cit., 16.

itself for all days to come. In this sense, then, it is true: the marital bond cannot be thought of apart from the spouses' personal love, inasmuch as the bond is the objectification of this love. It is a form, a stability, an "institution" that love gives to itself. This stable, unconditional relationship is the fruit of a love that has committed itself, and we can say that it *is* a relationship of love, quite independent of the spouses' subsequent personal, subjective feelings of affection.

Finally, there is indeed and most certainly a way in which the marital bond is metaphysically hypostatized in a quite literal way, insofar as this bond is ordered to fruitfulness in the flesh. We can say that the common children are the objectification of the bond, its "hypostasis" or metaphysical substance, just as we can call the children the incarnation of their parents' love. The marital promises create a particular bond that institutes an objective relationship that is independent of the spouses' subjective feelings and that is – precisely in its permanence – a relationship of fruitful love.

SOMMARI

Italiano

Al fine di comprendere meglio la questione dello status del vincolo matrimoniale determinato dalle promesse nuziali, il presente saggio esamina per prima cosa la natura delle promesse in generale. Alcuni approcci guardano alla promessa come nient'altro che una convenzione sociale utile. Altri la vedono esclusivamente come l'esercizio della volontà. In tal modo, l'obbligo che ne consegue sarà basato unicamente su considerazioni prudenziali o su una domanda di fedeltà a se stessi. Nel tentativo di rispondere a queste sfide, si cerca di mostrare come la promessa sia intelligibile soltanto in vista dell'altro al quale è data. L'originalità della promessa matrimoniale sta nel fatto che essa forma una "comunità di destino" e nel fatto che essa è ordinata alla fecondità nella carne. La fecondità in generale, tuttavia, è propria di tutte le promesse che impegnano tutta la vita. Si sostiene che il vincolo matrimoniale, che risulta dalle promesse nuziali, è una relazione particolare incondizionata, che va al di là dei sentimenti soggettivi di affetto che gli sposi sentono o meno. Inoltre, il vincolo, istituito dalle promesse, diventa dunque un'ipostasi in senso letterale nei figli che potenzialmente nascono da esso.

English

In order better to understand the question of the status of the bond created by the marital promises, the article first investigates the nature of promises in general. Some approaches see in promising nothing but an advantageous social convention. Others look at it exclusively as an exercise of the will. The resulting obligation will then be merely based on a prudential consideration or a call to fidelity to oneself. In response, it is argued that by its very nature, a promise is intelligible only in view to the other, to whom it is given. A marital promise is specific in that it implies forming a “community of destiny” and in that it is ordered to a fruitfulness in the flesh. Fruitfulness in general, however, is the point also of all other life promises. It will be argued that the marriage bond resulting from the marital promises is the particular, unconditional relationship that goes beyond the spouses’ subjective subsequent feelings of affection. Further, the bond, instituted by the promise, is quite literally hypostatized in the children potentially born from it.

Français

Afin de mieux comprendre le status du lien conjugal déterminé par les promesses nuptiales, le présent article examine en premier lieu, la nature des promesses en général. Certaines approches regardent la promesse comme rien d’autre qu’une convention sociale utile. D’autres la considèrent exclusivement comme l’exercice de la volonté. Par conséquent, l’obligation qui en résulte sera fondée uniquement sur des considérations de prudence ou bien sur une demande de fidélité à soi-même. Dans la tentative de répondre à ces défis, l’auteur cherche à montrer comment la promesse sera intelligible seulement du point de vue de l’autre à qui elle a été donnée. L’originalité de la promesse matrimoniale réside dans le fait que celle-ci forme une “communauté de destin” et dans le fait qu’elle est ordonnée à la fécondité de la chair. La fécondité en général, cependant, est propre à toutes les promesses qui impliquent la vie toute entière. L’auteur soutient que le lien matrimonial qui vient des promesses nuptiales est une relation particulière, inconditionnelle, qui va au-delà des sentiments subjectifs de l’affect des époux qui les ressentent ou non. De plus, ce lien institué par les promesses devient donc une hypostase au sens littéral dans les enfants qui pourraient naître de ce lien.

Español

Con el fin de comprender mejor la cuestión del status del vínculo matrimonial determinado por las promesas nupciales, el presente ensayo examina, en primer lugar, la naturaleza de las promesas en general. Algunas aproximaciones ven la promesa sólo como una convención social útil. Otros la ven exclusivamente como el ejercicio de la voluntad.

En tal modo, la obligación que implica será basada únicamente sobre consideraciones prudentiales o sobre una cuestión de fidelidad a sí mismos. En el intento de responder a estos desafíos, se trata de mostrar cómo la promesa sea inteligible solamente en vista del otro al cual es dada. La originalidad de la promesa matrimonial está en el hecho que ella forma una “comunidad de destino” y en el hecho que ella está ordenada a la fecundidad en la carne. La fecundidad en general, sin embargo, es propia de todas las promesas que empeñan toda la vida. Se afirma que el vínculo matrimonial, que resulta de las promesas nupciales, es una relación particular incondicional que va más allá de los sentimientos subjetivos de afecto que los esposos sienten o no. Además, el vínculo, instituido por las promesas, se convierte en una hipóstasis en sentido literal en los hijos que potencialmente nacen de tal vínculo.

Português

A fim de compreender melhor a questão do status do vínculo matrimonial determinado pelas promessas nupciais, o presente ensaio examina, em primeiro lugar, a natureza das promessas em geral. Algumas abordagens veem a promessa só como uma convenção social útil. Outros a veem exclusivamente como o exercício da vontade. Deste modo, a obrigação que deriva, baseia-se exclusivamente nas considerações prudentiais ou na questão da fidelidade a si mesmos. Na tentativa de responder a estes desafios, procura-se demonstrar como a promessa é inteligível somente em vista do outro ao qual é dada. A originalidade da promessa matrimonial está no fato que ela constitui uma “comunidade de destino” e que está ordenada à fecundidade na carne. A fecundidade, em geral, é própria de todas as promessas que empenham a vida toda. Ratifica-se que o vínculo matrimonial, resultado das promessas nupciais, é uma relação particular incondicional que vai além dos sentimentos subjetivos de afeto que os esposos sentem ou não. Ademais, o vínculo, instituído pelas promessas, torna-se uma hipóstase, em sentido literal, nos filhos que potencialmente nascem de tal vínculo.

Which Engagement? The Couple's Life as a Matter of Relational Reflexivity

PIERPAOLO DONATI*

1. THE TOPIC

The aim of this article is to analyse the vicissitudes of marriage in the light of the qualities and properties of engagement conceived as the founding relation of that specific social form that we call the 'couple'. The failure of a marriage is generally a consequence of the lack of maturity in the couple relationship due to the fact that the fiancées first and then the spouses do not see the marital relationship as a good that exceeds their own individual behaviours. It becomes essential to understand the dynamics of the engagement relationship between the partners and how it unfolds in the different phases of the couple's life. It is necessary to clarify the issue of engagement as a problem of social relationality, that has moral and psychological dimensions.

I argue that Western culture does not help the couple to be adequately reflexive, due to the fact that it is inspired by a kind of individualism (called 'emancipatory individualism') which prevents people from reflecting properly upon their interpersonal relations and see if they are generating relational goods or relational evils. In an increasing

* Professor of Sociology at the Department of Sociology and Business Law of the University of Bologna (Italy).

number of cases, the first wedding is made with a very scarce reflexivity, or, better, with a fractured or impeded reflexivity, so that a second wedding is sought as a chance to remedy this lack. But it remains to be seen whether and under what conditions a second marriage can be a true chance for the partners to become more reflexive in their reciprocal commitment and achieve a more mature married life. In order to understand this dynamics, we have to clarify what kind of reflexivity is at work in leading or misleading the couple's life. I will argue that only a specific 'relational reflexivity' can mature the couple towards a more genuine engagement.

All scholars have recognized that engagement entails subjects acting in, with and through *social* relations. Yet the *intrinsically* relational character of engagement has remained obscure, largely implicit and unexplored, so that the moral and psychological aspects involved in it fall behind.

On the one hand, I take as given that individual engagement, as described by mainstream sociologists and psychologists of the last century, becomes increasingly enfeebled when not failing altogether, while the traditional cultures of engagement no longer matches the models derived from the 19th and 20th centuries. On the other hand, I claim that postmodernists end up treating engagement as an idle circular relation. It seems important to draw a distinction between *relational* theories, on the one hand, based on critical and analytical realism, and *relationistic* theories, on the other, adopting constructionist and relativistic assumptions. The latter involve serious forms of central conflation between subjective and objective factors, i.e. between the individual contributions to engagement and the reality of engagement as a relational configuration.

In view of the weaknesses and deficiencies of the relationistic reading of engagement, I am advancing the idea that engagement should be seen as a social relationship that, depending on the kind of reflexivity adopted by the partners, can lead to generate relational goods or relational evils, which means the success or failure of marriage.

2. HOW SOCIAL SCIENCES HAVE CONCEPTUALIZED AND INTERPRETED SOCIAL ENGAGEMENT IN THE PAST

According to Talcott Parsons¹, engagement pertains to an action system which pursues identified aims, legitimised by certain values, through a functionalisation of social means and norms. Parsons' theory assumes that engagement reproduces a homeostatic social and cultural system, which can be modified in terms of situated means and goals, but has to uphold the latent value model. From the normative point of view, it entails a form of socialisation based on the internalization of the Generalised Other, hence a reflexivity depending on coming to resemble significant others. In brief, to Parsons engagement tends to reaffirm the basic values and to reproduce norms, leaving large degrees of freedom for the situated means and goals pursued.

On the basis of the contribution made by the American pragmatists (Ralph Waldo Emerson, Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey), the Parsonian perspective has been partially modified by attaching greater importance to the internal reflexivity of the individual self. Space precludes dwelling here on the developments of these theories but by critically reworking the input of the American reflexivity theorists, Archer² has proposed an original theory of engagement as a product of the internal conversation. She provides a new conception of engagement as the personal shaping of a *modus vivendi* in a relational context.

I summarise her framework by saying that engagement is a complex result of agency in which subjects/selves – affected by the structures that impinge on them through the settings in which they find themselves – evaluate and decide on their own ultimate concerns. Through their individual reflexive mental activities they discern alternatives, deliberate about their choices and then pursue them agentially in such a way that they may or may not modify the initial structures. I regard this theory as being very enlightening. It represents a point of departure for further

1. Cfr. T. PARSONS, *The Social System*, Free Press, New York 1951.

2. Cfr. M.S. ARCHER, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

theorization aimed at expanding Archer's insights by showing how the couple evolve in a relational sense, for subjects act relationally – both within themselves and externally with others. Agency is relational not only for its intrinsic features³, but also because we have to distinguish between agency as referred to the different forms of reflexivity, i.e. within the human person (*personal reflexivity*), within the relationship (*social or relational reflexivity*) and within the social context (*structural reflexivity*)⁴.

Compared with the previous theories of engagement, taking into account the advent of the postmodern society, this new framework introduces numerous differences.

a) The subject can continuously modify not only his situated goals, but also his ultimate concerns (hence his basic values), since he/she continuously questions them.

b) No binding norms determine actors' behaviour so as to produce an integrated action system.

c) The means are conceptualized as opportunities to be selected contingently (they are not pre-given); moreover they are not necessarily consistent with norms, goals, or values.

d) Agency's reflexivity means that engagement can be both morphostatic and morphogenetic in its effects⁵; in particular, and unlike Parsons, the subject/self is not assumed necessarily to seek consistent improvement in relation to the same goals over and over again or to act in order to obtain personal success according to the 'achievement complex'.

It is worth noting that the relational paradigm does not confine itself to providing a more refined version of *structure and agency co-determination* of engagement but, rather, introduces and develops the novelty of the relational character of engagement. Personal reflexivity can interact

3. As Campbell has pointed out, it is necessary to distinguish between different properties of agency (*power of agency*) and its power to produce changes in social reality (*agentic power*) (cfr. C. CAMPBELL, 'Distinguishing the Power of Agency from Agentic Power: A Note on Weber and the 'Black Box' of Personal Agency', in *Sociological Theory* 27, 4 (2009), 407-418).

4. Cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.

5. On the morphogenetic/morphostatic paradigm see M. ARCHER, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

relationally with other subjects in many different ways, so it represents an irreducible personal property and power in the reproduction (morphostasis) or in the modification (morphogenesis) of the way in which a couple configures its engagement.

Such developments are indicative of a new relational view of engagement. The relational nature of engagement has many aspects:

- a) it concerns the relations between the subject and his/her environment (setting),
- b) it concerns the subject's mental activity (internal conversation);
- c) it concerns the elements of the reflexive process and agency;
- d) it concerns the outcomes of engagement in terms of structural elaboration (morphostasis or morphogenesis).

We can therefore refer to the relational character of engagement in broader terms. At a first-order level, it concerns the subject and his/her object in a social context. But there are cases where engagement is not concerned only with its object or engagement as such (engagement *qua talis*, as the object of itself), but also with the situated relational setting (e.g. an employer, clients or stakeholders) in which it needs to be accomplished.

Engagement is relational since it entails not only a Self-in-relation to his object in a social context, but it also concerns the relational dimensions of engagement in respect to the other agents/actors relevant in that situated context (which is the *social* dimension of engagement). We must distinguish between the case of a Self confronting structures, nature, artefacts, ideas, other subjects, but not the relations to the agents/actors involved in that situation, and a Self who is concerned with these latter social relations to the point that they become the most relevant considerations for his engagement. For instance, in some cases a person is self-aware that she 'gives' herself to her music and that this relationship is worth many sacrifices from her as an individual player; in other cases, the person defines 'her' music as an engagement which must be fine tuned with other significant actors (fellow musicians), otherwise it is not worthwhile pursuing. In the first case, we observe a *personal* engagement, in the second we observe a *social* engagement. The latter does not mean that the subject is dependent upon the others, but simply that s/

he wants to play her/his music in a certain, ‘social’, way, because her/his music needs this ‘sociability’. Isn’t it the orchestral nature of the music, that cannot be executed by a sole instrumentalist, which requires this as much as the player’s desire for ‘sociability’?

The current self who engages in the world is no longer the undersocialised one assumed by modern political economy, nor the oversocialised one of classical sociology in Marxian or Durkheimian terms. The subject/self is not free to choose rationally on the basis of mere individual preferences, even if you take into account the context’s constraints or enablements. Equally, subjects are not completely determined by a given interest-based social structure (for instance, social class position) or impersonal mechanisms (for instance, the law of the market or the iron law of oligarchy).

It is a widespread belief that engagement be a question of personal reflexivity, though related to a context, both structural and interpersonal. This is, indeed, often the case. But there are other cases where engagement *is to be seen as a commitment for/with/to the social relation in which commitment alone is made real*.

It should be made clear that commitment is not made real by virtue of a ‘social relation’ – this would be a form of *sociologism*, i.e. ontological social imperialism. The engagement of the subject is real because of the personal properties it involves (action). It is not simply contextual in origin, but relational in kind in the sense that action is relational in Weberian terms (as a reference to a common meaning). In this case, relations refer to nature, art, a cause – and, of course, people can die for them. However, in my view, these are not *social* relations. Engagement becomes social *when* the personal orientation/dedication includes significant social relations as a *prerequisite* of the subject’s own orientation/dedication. As we will see later on, this happens when and where the production of relational goods is involved⁶.

6. I assume anyway that the distinction between (individual) *action* (acting towards an object: i.e. subject-object relation) and *social action* (acting in relation to others: i.e. subject-subject relation) is analytical. It can be conceived as a border that is crossed in both directions all the time (an object-oriented action can become social as well as social action becoming an object-oriented action). Persons ‘normally’ do perform the operation of re-entering this distinction from what they have already distinguished.

The problem I would like to underline is as follows. What shall we say of those phenomena in which engagement has as its objective or target a social relation as such? Think of the case where the agent/actor makes all possible efforts not so much to achieve a 'thing' (meant as an individual's or a corporate actor's situational target), but to pursue a relation, for instance how to create a friendship, to live in a couple, to create a family, to organise a cooperative or a social network, to devote oneself to a caring relationship, to produce a relational service, and so forth. In such cases, if the relation is handled as if it were an 'object' which matches a 'thing' or a function (a 'performance'), engagement runs the risk of being reified.

If, for instance, the engagement to bringing up a child, it cannot be reduced to transferring to a child mere material things and notions, but requires care for and of a formative relation. The question is: in such cases, can we still use a concept of engagement as an individual endeavour?

This question becomes even more significant when one does not refer to specific relations with an object (as in performing a job, playing one's music, etc.), but regards a kind of engagement which is a social relation (such as care for children or elderly people, friends, etc., and in general a job which consists in managing social relations or a role in public institutions, membership of a voluntary organization, etc.).

3. THE END OF THE MODERN ERA AND THE EMERGENCE OF ENGAGEMENT AS A SOCIAL RELATION

3.1 *Engagement in the postmodern culture*

As it develops, modernity generates a postmodern culture in which the 'typically modern' understanding of engagement no longer holds. The assumptions of acquisitive engagement fail, *both cultural ones* (about

This happens because the person has to relate to her/his context, i.e. has to configure her/his relation to the surrounding world. It is the need for this 'crossing' that makes society more 'human'. In particular, as will be seen later on, the *We*-relation is a product of an ongoing re-entry of the distinction between action (subject-object) and social action (subject-subject), the latter being a permeable (osmotic) border which must be configured again and again.

motivations and values), and *structural ones* (concerning the economic, normative and goal-setting structures). Collective engagement modelled upon ‘class agency’ according to Marxian theory also fails, as do theories of the engagement of collective movements of a purely aggregative kind (such as those theorised by Neil Smelser). The reason for this is that the old interpretative models do not take on board the consequences of the intensifying processes of differentiation and individualisation.

Certain group dynamics, such as *fusional* and *tribal* ones, have to be considered separately. In *fusional* phenomena⁷, engagement is a commitment at the beginning which is essentially promoted by emotional and symbolic impulses. In *tribal* phenomena, engagement is fashionable behaviour which is strongly hetero-directed⁸.

As already noted, Marx and Weber predicted the non-durability/non-sustainability of the typically bourgeois set-up in the long run, but then made specific predictions which turned out to be incorrect. The defence launched by Durkheim and Parsons of the typically modern social order as a paradigmatic order based on ‘functional’ and ‘progressive’ engagement has also been effectively abandoned.

We are at the end of utopias and ideologies. Given such historical conditions, how can we configure (understand and implement) the form of engagement characterising the emergent society?

Here we find theories such as ‘reflexive modernisation’⁹. In such theories engagement comes to be defined in postmodern society as *sub-politicisation* (U. Beck), as *de-traditionalisation* (A. Giddens), as *aesthetic reflexivity* (S. Lash). All of these approaches have in common the representation of engagement as a continuous problematisation of the world in which we live as well as of individuals’ existence in it. Engagement comes to be seen as a necessary commitment to face growing risks in

7. See for instance F. ALBERONI, *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1979.

8. In phenomenona of a tribal kind, Maffesoli sees the predominance of ‘custom’ (*La Coutume*) (M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l’individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, Paris 1988, 36): “l’ensemble des usages communs qui permet qu’un ensemble social se reconnaisse pour ce qu’il est’ [est] le non dit, le résidu qui fonde l’être ensemble”. In his view, custom is social life’s key factor, in as much as it lies at the root (it is the root) of social power.

9. See U. BECK - A. GIDDENS - S. LASH, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford 1994.

conditions of uncertainty but is a contradiction in terms given the want of any firm value orientation. The self is the indefinite subject of serial reinvention and his/her social relations become purely communicative and transitory¹⁰. Can this inconstant and inconsistent 'form' of engagement prevail in the society of today and of tomorrow?

Certainly the phenomena highlighted by the above authors are already in progress. However, these are phenomena which mark modernity's own crisis and the consequent historical phase. Simultaneously, they overshadow those forms of engagement that defy definition by modern culture or that seek to overcome the crisis it is going through.

Thus, it is worth turning to those developments of social theory that have conceptualized engagement in entirely other ways and have developed a different argument about the future.

3.2 *Meta-reflexivity comes into play*

We have to see the shortcomings of the reflexive modernisation theories and go on in reinterpreting engagement as a process of reflexive self-socialisation on the part of subjects in relation to their social contexts. Archer has shown how different types of reflexivity are related to different types of engagement leading subjects to shape different lifestyles (*modus vivendi*) and social trajectories over their life courses. According to her, engagement differs depending on the dominant mode of reflexivity practised: Autonomous reflexivity, Communicative reflexivity or Meta-reflexivity, whilst Fractured reflexivity leads to disorientation rather than engagement.¹¹

I am not going to dwell on commending Archer's original arguments, which I have done elsewhere.¹² Instead, I want to do two things:

10. For my critique of Beck's, Giddens' and Lash's theories, see P. DONATI, "Reflexivity after Modernity: From the Viewpoint of Relational Sociology", in M.S. ARCHER (ed.), *Conversations About Reflexivity*, Routledge, London and New York 2010, 144-164.

11. See M.S. ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

12. Cfr. P. DONATI, "Il ruolo della riflessività nell'agire sociale: quale 'modernizzazione riflessiva'?", in M.S. ARCHER, *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Edizioni Erickson, Trento 2009, 7-49.

(i) firstly, to consider meta-reflexivity as a form of engagement which systematically uses detachment; (ii) and secondly, to show that such an emphasis on one of the key elements of meta-reflexivity leads to a view of engagement which is novel because it throws more light on its socially relational nature.

My arguments are summarized in figure 1, which sets out the conceptual framework through which the relational approach I have developed regards engagement as a social relation. The outline applies to all forms of reflexivity but is particularly useful to account for the most complex case, when engagement entails agential meta-reflexivity.

To understand the standpoint advanced here, one needs first to look at the Subject/Self (S) confronting the outside world, including the couple. In first instance, engagement is seen as the exercise of a Subject/Self's agency towards an Objective O (ultimate concern). The act is reflexive because the Subject/Self returns to himself to choose between possible objectives and to decide on his personal devotion to the chosen concern.

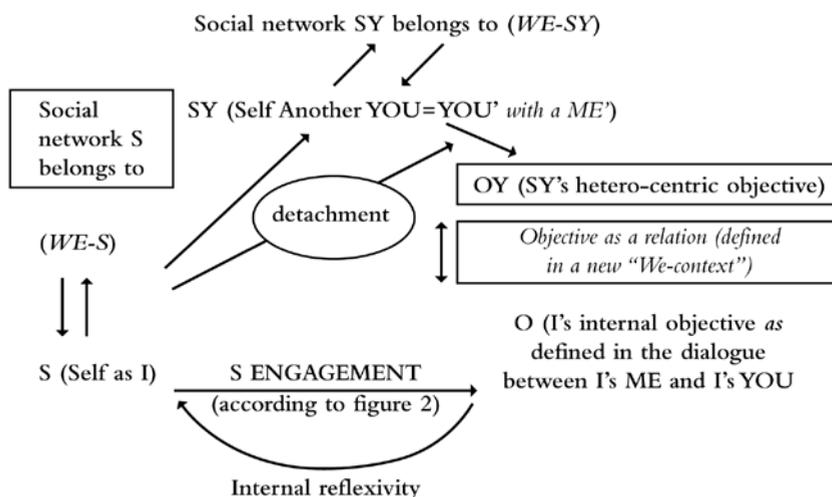
If a Subject/Self acts by listening to himself alone, if he decides on a course of action by himself and self-regulates himself, then reflexivity is called 'autonomous'. If the subject acts only after listening to other subjects who are significant to him/her, then reflexivity is called 'communicative' (I would prefer to call this 'dependent reflexivity'). If subjects act but continuously question what they do and what they produce since they are driven by an ideal goal, which is never realized in a satisfactory way, then this is termed 'meta-reflexivity'.

If one remains faithful to a conceptualisation of reflexivity as an individual activity, one runs the risk of becoming a prisoner of the Subject's self-referentiality. We have to avoid this risk, by maintaining that the subject consults the real outcomes/effects of his action in the real world, which are not matters of self-referentiality but of how he fares in the real world. Reflexivity necessarily requires the Subject to take into account the social context and vice versa. Many authors consider the context only as a structural constraint rather than as a relational network of bonds and resources depending on the relationality of actors at play. To them, conditioning means above all constraints (this is maintained by all those scholars who adopt methodological holism), while relational

sociology argues that a personal 'project' always implies both constraints and enablements (a constraint needs something to constrain and an enablement something to enable, i.e. agents' own 'projects'). Even a pathological network is made of resources as well as disabling relational evils. Social norms themselves are always ambivalent, being limitations and resources at the same time.

In any case, thus far, engagement in a couple can be a *personal* project as well as a *social* endeavour. In order to distinguish between the former and the latter, it is useful to develop the following outline (figure 1).

Figure 1 - Engagement as meta-reflexive agency according to the relational approach (Donati)



In this outline (figure 1), the Subject/Self is *socially* reflexive since he is not confined to identifying with his objective (*concern*), but performs a more complex operation. His problem is not to choose which engagement to adopt and pursue as the goal of his inner conversation: this is first-order reflexivity, taking place within the subject. In my view, the subject engaging in a close confrontation with the world can and often has to perform a further operation, this being a second-order reflexive act.

In this operation lies the difference between meta-reflexive mental activities and other modes. Meta-reflexivity entails *the Subject/Self (S) practising self-detachment* and observing the Object from another's point of view (SY), which is not his own Self seen as a You, but a You truly 'Other', which I notate as You'.

It is no longer the I/Self who judges himself as objectively as he can as his You (I, Paul, say to myself: 'you – Paul – are tired and have to get some rest'; or: 'you – Paul – haven't got a problem'; or again: 'you – Paul – talk in a way that is incomprehensible to others'). Instead, the I confronts the Other and takes the Other's point of view (Paul says to himself: 'the doctor says you have to get some rest'; 'your colleague at work tells you that you haven't got a problem'; 'your interlocutor tells you that you talk in an incomprehensible way').

SY is a point of view (potentially) critical of S, i.e. it questions the Subject/Self (S) the past (as *Me*) and/or the future (*You*). Where relational goods are concerned, S cannot dispose of SY, because SY is 'Other' than S, and in particular because SY judges as he does because embedded in a different social network from that S belongs to. It is clear that S must pay attention to SY when he wants to produce a relational good. If an atheist tells you that you are deluded, you do not alter your commitment for that reason, if your engagement is personal. The Other qua Other has no automatic authority and may not even be deemed worth listening to. It is the subject who decides this. But if you want to produce a relational good with someone else, you have to engage with him, i.e. you have to engage socially.

Looking at the Object from SY's point of view, may change the process of engagement for S. The Subject/Self *avoids the risk of self-referentiality (assuming that he wishes to enter into a relation with the Other) and his engagement becomes relational in a full sense, for the following reasons:*

(i) Firstly, the context (setting) is no longer only the network to which S belongs (the We to which S actually belongs, which I call *We-S*), but it is also SY's social network (which I term the SY's We, i.e. *We-SY*).

(ii) Secondly, the Subject/Self (S) also has to observe the relationship between the 'Other' (SY) and the Object (Paul has to ask himself:

'is what the doctor says true?' 'is it true that – as my interlocutor said – I have said something incomprehensible?').

(iii) Thirdly, SY's Object (or concern) is not epistemologically the same as the one defined by S (O), but is different, hence I call it OY. The Subject/Self (S) thinks O, the Other (SY) thinks OY. S must confront both O and OY, i.e. S must elaborate the Object (O) as a relation.

While O is *internal to the Subject* (that is, the Object is seen by S, according to his own reference system), OY is seen from another point of view, SY, i.e. it is *centred on the relation to the Other*. However, it must be maintained that, by assuming the reference system of the Other, the Subject does not become dependent on the Other.

This shift is crucial, because it entails the need to confront the Object (O) defined by the subject (I) with the Object (OY) defined by SY. Of course, there may be, and usually are, conflicting views, to the point of concluding that the Other is entirely wrong in his definition of O (as OY). But, if the Subject wants to develop a relation with the Other, he cannot go back to his lone internal conversation.

This is true also when we talk about natural science. Take the example of Galileo who criticised his predecessors for having a 'geo-centric' (i.e. self-centred) view of O (the relative movements of Earth and Sun), while, by using SY's point of view – understood as science and technology (physics, calculation and the telescope) – he sees O from a 'heliocentric' (hetero-centric) perspective. The difference (relation) between O and OY is the product of S's reflexive detachment from himself, which leads S to see the engagement process in a more analytical way (and not as a mere dissatisfaction of the Subject/Self with its kind of agency and influence on society). This 'more analytical way' is the one Galileo has invented himself, since it was he who had those thoughts in relation to his observations (which are non-social), but Galileo arrived at his discoveries by confronting himself (his views) with the Ptolemaic point of view, in a context of a vast debate that involved many human contributors.

Meta-reflexivity is then conceptualized as the kind of agency that is never content with its own Object and always questions it *because the Subject detaches himself from his own Self and takes on 'another' point of view*

(SY) as a point of reference – different from his own – that he himself confronts, even though he remains the Subject of the engagement.

In the field of social sciences, beyond natural science, it is apparent that the ‘other’ (SY) point of view is a ‘third’ viewpoint which stimulates the Self to redesign his projects again and again, by overcoming the doubts and uncertainties arising in his internal conversation. The You is a real Other than the I (not a projection of it or a construction by it). But the You does not coincide with the generalised Other, because it is a personal Other defined by the relation (in ordinary life, the Other is the colleague at work, the doctor in a medical visit, the interlocutor). Later an extended example of a couple’s relationship, will be examined to illustrate my argument.

Note that by introducing the Alter’s (SY) point of view I do not mean that one has to adopt the ‘third person’ perspective instead of the ‘first person’ perspective, since the judgment remains up to the Subject (S) as to which he deems correct.

I seek to make a distinction between meta-reflexivity as mere dissatisfaction with an ideal You that is not attained – and those who form part of your ‘We’ who do not live up to it either – and meta-reflexivity as a ‘method’ for redefining (re-distinguishing) one’s own personal engagement through relational considerations.

If O (Object) is the same Self considered as a Me (engaged in a dialogue with its own You, i.e. the You that is a projection of the Self), then reflexivity is different because it has the following features:

(I) it is an inner conversation of the first order, in which the I dialogues with the past’s Self (Me) and the projected one (You) in a relationship which remains referred to one’s own concerns (which have an ontological status): here I would locate Communicative reflexivity (which remains *bound* to S’s dependence on the significant subjects in the context of belonging to *We-S*) and the Autonomous mode (which does not take into account the social relations to which one belongs, i.e. when S is *indifferent* to *We-S*);

(II) it is of second order when the *Me/You* defined by S (O) is confronted with the *Me’/You’* defined through SY (OY). This is the operation which sets meta-reflexivity apart from the other forms of reflexivity, because it is through it that the I can question himself and confront or

compare his view of himself with a point of view other than the merely internal one, although he may be mistaken in how he takes the external world to be, and so can re-identify himself again and again *in relation to the social context* and in relation to the inner dialogue of Alter (You'), by this way avoiding the risk of self-referentially.

The fact of introducing the Self (S)'s 'detachment' from himself, having S take on SY's point of view, makes the engagement process highly relational. What this highlights is that engagement can take on *different relational configurations* and be endowed with a *greater or lesser relationality* depending on whether it is performed at the first or second order of reflexivity.

In second order reflexivity, engagement turns into a social relation because the Subject/Self has redefined his own Object (of engagement) turning his own involvement with the Object into a relation to an Other than himself which redefines engagement in a new 'We-context' that is neither the one S belongs to nor the one SY belongs to, but it becomes the good of S's goal as a relation (this is the Goal as a relation).

The SY (Other than itself) is not – necessarily – the *generalised other* discussed by G.H. Mead, J. Habermas and many other authors. SY *can* be the generalised Other, but only under specific conditions. Generally, SY is the necessary reference-point of the relation (because it is built into the relation, it is implied by the relation) that defines the Self/Subject's own engagement process. Instead of being an *Alter Ego* (a duplication of *Ego*), SY is *Ego* as an *Alter*.

Thus I *fill what I call 'Weber's vacuum'*, that is to say the difficulty left unresolved by Weber of explaining how the individual's agency can become a social relation (inter-personal or even impersonal) instead of simply being a choice, a property, a quality of individual selves and of their individual agency. Max Weber's typology of action (expressive, traditional, instrumental or value rational) means that for Weber the relation is effected by the fact that the agent/actor (S) takes into account the Other's intention and behaves accordingly. However, he does not define agency as directed to the relation between *Ego's* own objective and that of the Other. According to Weber, social actors dialogue with one another to achieve mutual understanding, but he does not take into account the sequence whereby the Self redefines his own objective

through the Other (i.e. the sequence $S \rightarrow SY \rightarrow OY \rightarrow O$) in the first instance.

The above generates mutual hermeneutical understanding, but goes no further than this. Only when the two have developed relational goods and refer to them in designing their courses of action, do we get out of the hermeneutical trap. This raises a very interesting question: does the couple *have to go through* this ‘hermeneutic phase’ *before* they each relate directly to the emergent goods they produce? Probably so, because without caring enough for the Other to try to understand him or her, it seems unlikely that they would produce such relational goods. This seems to me to be a theoretical statement that should be verified in each case. In principle, I would say that, when engagement is extremely active and intentional (highly reflexive) (as when the partners of a couple have to decide where to spend their summer holidays together), the hermeneutic phase precedes the relational good which is produced. In other situations where engagement is more ‘automatic’ (a matter of routine, as when they meet for dinner together), the relational good can emerge before the partners constituting the couple actually realize the mutual understanding that it contains or could bring to them and lead them to reflect upon it (in that case they ask themselves: is that good really what we wanted? If it is not, they may be prompted to change to a different form of mutual engagement).

In figure 1, there is not only the Self which observes himself as an Other (SY, the Self observed by the I as different from the I), while he observes the object (O), and which then immediately returns to himself (according to Archer’s I/Me/You outline). Weber’s vacuum is filled when the Self realises that SY conceptualizes the object O in a different way (that is observes OY) and *between O and OY there is a gap* which requires a ‘relational’ operation.

For instance, Ptolemy observed the movement of the Earth vis-à-vis the Sun (the object O) from the Self’s (geocentric) point of view, whereas Galileo – through use of the telescope and mathematical calculation observed the same movement from a perspective which assumed an opposite point of view, thereby discovering that the movement between the Earth and the Sun had to be reversed (because OY redefines O). In performing this personal engagement, he was relying upon the

works of Kepler and a deep dialogue with many other scholars. This context was at the same time a constraint and a resource for his own internal reflexivity.

It is worth stressing that, abstractly speaking, SY can be different things. The outline in figure 1 represents the highest possible level of generalisation about the engagement process. SY can be the projection of the Self (S), in which case engagement's reflexivity will be autonomous. SY can be a significant Other upon whom S depends, in which case reflexivity will be of a communicative kind. Yet SY can also be seen from the point of view of an 'Other' self, which is not the 'I' and is not one upon whom Ego depends. In that case the reflexive process *turns* from being personal and becomes truly *social*. SY can also be an impersonal point of view, as in the case of the generalised Other¹³, including the point of view of science, or of a technological instrument, of culture, or of a social group, depending on how the Subject/Self (S) considers it to be, i.e. where the Subject/Self locates himself (locates the Self as a *You*'). Meta-reflexivity, at any rate, does not depend on the generalised Other.

The relational configuration of engagement depends on these different choices.

3.3 *The relational framework applied to the couple's engagement*

Let us take engagement *between a couple starting to go out together*. In a couple's relationship, David can always feel inadequate about the way he lives out his relationship with Helen. David is a meta-reflexive person. However, David is not meta-reflexive simply because he is always dissatisfied with himself for not managing to realize his concerns and to influence his social context. Almost all individuals are dissatisfied with themselves and with their world at some point in their lives, even

13. The mainstream sociologists understand socialisation as an inner realisation of the generalised Other. In this case, engagement is configured as an individual choice between constrained option. The logical model is still the functionalist one of 'modes of adaptation' to given conditions, instead of seeing how people – for example a couple – can exceed the conditioning structures.

though their dissatisfaction differs for each individual. The dissatisfaction of an acquisitive Self using autonomous reflexivity is different from the dissatisfaction of one employing communicative reflexivity. The meta-reflexive self is dissatisfied because he has in mind a life ideal (in David's case: an ideal couple's life) which always lies beyond what he manages to achieve.

But if David is permanently dissatisfied, what kind of couple relationship will ensue? If David goes on like that all his life and does not develop a *modus vivendi* which is acceptable for him and relatively stable (i.e. a satisfactory couple relationship) he will run the risk of becoming a flawed, frustrated and disoriented fellow. The couple will be threatened. This is a risk because David's own reflexivity, when he sees himself as SY (*You*), is led by a *Self* (S) that does not take the couple's engagement from an Other's (*Alter's*) point of view, but observes the relation from a *You* which is the projection of the (often distorted) perception that his Self has of himself and of what he wishes. If he goes on like that, he will be eternally dissatisfied, a person who risks having the phenomenological sensation of being a 'double I' (which is, as a matter of fact, one), living in continuous malaise and, therefore, creating a couple that stumbles between ever uncertain options. To prevent such an outcome, he has to reach a *modus vivendi* in the couple's relationship which may qualify him as a meta-reflexive individual endowed with stability, self-control and an ability to go through experiences which fulfil at least some, if not all, of his concerns and aspirations about being part of a couple with Helen.

To achieve a satisfactory *modus vivendi*, he has to take on SY's point of view as an 'Other than himself', who can modify the situation and attain greater experiential stability and richness for his Self (S). This Other-than-himself cannot be his own Self, but it is another point of view that is connected with a social network different from that his Self has as a subject (S). In the case of the couple, this SY ('You') is Helen, who belongs to her own network. Only if David undergoes S's detachment from SY is a relational circuit produced in which the couple's relationship itself 'becomes its reference point', 'a reality other than' a mere projection of the self which reflects upon himself as an I/Me/You (I am talking of You as a project). This applies to David and, reciprocally, to Helen (see figure 2 below).

If SY is Helen, then David (S) has to observe the couple's relationship from Helen's point of view and this observation affects David's engagement in the couple's relationship that is David's concern (as it is, reciprocally, Helen's).

Only if S's detachment from himself is used in a certain way, i.e. 'objectivising' (but not reifying) the relationship with the Other (David's with Helen), and only if the Other (Helen) does the same, is there a change in the relationship sought by David as a highly desirable *modus vivendi*. Such a *modus vivendi*, then, 'becomes' a *relational good/asset*.¹⁴

An intriguing question arises here: does the emergence of the relational good really require 'detachment' or can it happen as a mere recognition of the existence of the relational good (i.e. that it has come about)? In other words: does such recognition require a previous and necessary 'detachment'? My answer is anti-deterministic. It says that detachment is not strictly necessary to the emergence of the relational good, which can happen as a matter of fact. But a meaningful difference between the presence and absence of detachment (in various kinds and degrees) can be observed: in the former case the process is (highly) reflexive, while in the latter case it is not. Of course, reflexivity can be of different types and degrees depending on the people involved and the particular situational context.

The inner conversation (I/Me/You) of each partner cannot achieve a satisfactory relationship if Ego and Alter do not think of themselves as a We as distinct from the networks they belong to. This new We (as a relational ultimate concern) emerges from a couple's relationship through their detachment from the networks to which they belong, as ratified by both David and Helen, so as to build their own reference point and connection network, i.e. what we call 'the couple'.

It is important to underline that a couple's genuine engagement does not imply, as some scholar claim, a holistic construction of a love driven uniting process based upon the sharing of the same cultural values (symbols or symbolic references). For instance, the theoretical model

14. On the topic of relational goods see P. DONATI - R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e cosa producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

elaborate by Hanson and Woodside¹⁵ to resolve the concern for the unity of marriage is based upon an approach of symbolic interactionism which assumes that building a true and deep engagement requires the achievement of a whole consensus between the spouses on their beliefs and values. This holistic perspective is not shared by the relational approach, since the process of engagement, that certainly develops with multiple stages, pathways, uniting, disuniting, and reuniting conditions, has to build a relationship and not getting the same and identical ways of thinking between the spouses. The We-relation of the couple does not require the same mind, otherwise the freedom of the spouses can be lost. This is essential to preserve the personal autonomy of the spouses, while getting a good marriage.

At its most general, it is S's detachment from himself as an Other (SY) together with the detachment by the partner from his/her own network which prevents the individual from retiring into himself/herself, and then to open both partners to engagement as a relation which – on certain conditions – achieves what the meta-reflexive individual pursues: in this case an ideal couple's life between David and Helen – one satisfactory to both. The same logic applies when the subject is a social group, as may be the case for an entire family, an orchestra, a scientific research group, a working group.

That is particularly important when we think of friendship as the primary relation which must not retire into self-containment, or when we think of the family as a social group which has to avoid 'amoral familism'. In all such cases, the Objective (O) is a relation which has to be pursued in a meta-reflexive manner. This means that the Self cannot simply 'stand before himself' (Plato's *pros auton*), but must 'stand before an Other' (Aristotle's *pros eteron*), through a detachment enabling him to reach a higher and more complex integration level both within himself and with the Alter's Self, and then to allow relational goods to emerge. No reflexive relational good can be generated from the sequence in which the Subject/Self turns back upon himself through the Object's definition ($S \rightarrow O \rightarrow S$), but only through the sequence in which the

15. Cfr. R.R. HANSON - S.J. WOODSIDE, "Optimizing Marital Success; The Conscious Couple Uniting Process", in *Humboldt Journal of Social Relations* 32/1 (2009) 158-183.

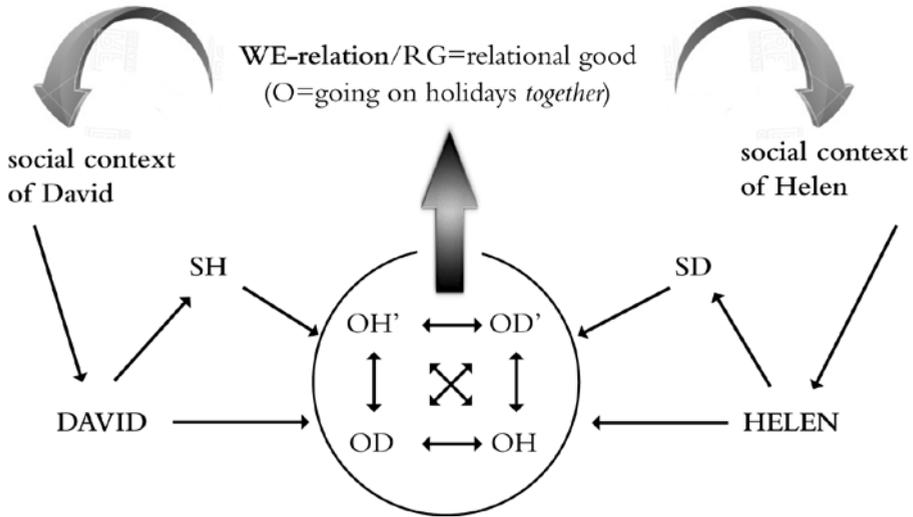
Subject/Self turns back upon himself through the Other and their definition of the Object, who redefines O as a relational objective between S and SY ($S \rightarrow SY \rightarrow OY \rightarrow O \rightarrow S$).

As figure 2 shows, this is only half of the picture. What is said for David can be said, reciprocally, for Helen. A relational good generated between them stems from their reciprocity. In fact, for David and Helen, as figure 2 shows, this is only half of the picture. What is said for David can be said, reciprocally, for Helen. A relational good generated between them stems from their reciprocity. In fact, David and Helen orientate themselves to their 'relational goods' not relying upon only their own internal conversations (for David, SH, OH' and OD; for Helen, SD, OD' and OH), but confronting them so as to produce the relational You, i.e. the relational good they generate together as an emergent. As shown in figure 2, the relational good becomes part of the personal contexts respectively of David and Helen, in such a way as to orientate them in their future interactions.¹⁶

In this example, the Objective is the relationship between David and Helen as a couple. Only via this meta-reflexive pathway can the couple manage the risks of potential breakdown, everlasting conflicts and continuous mutual misunderstandings. Individuals are geocentric, while the couple is only possible if individuals adopt the heliocentric position. Yet David and Helen (as is the case for the Earth and the Sun) remain different subjects, who do not necessarily have the same ideas, opinions and preferences.

16. One may wonder whether the reciprocal recognition by David and Helen that a relational good exists between them necessarily requires that they 'confront' their ideas (interpretations) of what they have generated together, taking it as given that to have generated such does not imply that David and Helen have to think the same things in order to attach the same value to their relational good (the existence of the 'we-relation' does not necessarily imply the existence of the same thoughts, i.e. a 'we-think'). Again, as in the previous considerations about detachment, my provisional answer is that confrontation is not strictly necessary, but it marks a difference. The difference lies in the kind and degree of reflexivity which is implied. To attach the same value to a relational good may be simply a matter of feelings, emotions, sentiments, representations, or, alternatively, of deeper cognitive (rational) elements and symbols, including symbolic projections of the future, which make the difference between relational goods characterised by different qualities and powers of the reflexive process. Such qualities and powers can be more or less expressive, rational and/or symbolic.

Figure 2 - The We-relation (relational good) of a couple (David and Helen)



Legenda

RG = relational good as we-relation

O = Object (the couple as a we-relation in action, generating a relational good, for example going on holidays *together*)

SH = Helen as seen by David (as he thinks of her)

OH' = the Object as David thinks that Helen sees it

OD = the Object as seen by David

SD = David as seen by Helen (as she thinks of him)

OD' = the Object as Helen thinks that David sees it

OH = the Object as seen by Helen

As a further specification of figure 2, it can be noted that:

1) the relational good (RG) is a mutual endeavour where an exchange is made, based upon the negotiations between OD, OD', OH, and OH'; so that the unity of the RG is a plural entity where the consensus is about what is shared between the different definitions of the RG (not on the same way to think of the RG), for example what it means to 'go on holidays together';

2) the relational good (RG) can, and usually is, skewed, towards one side (David) or the other (Helen);

3) there are thresholds beyond which the asymmetry in the RG produces relational evils (as when, for example, the gendered division of labour between a couple generates bad relations in the couple);

4) the feedback from the relational good to the internal conversations of David and Helen make the RG more reflexive (they contribute to the kind and intensity of reflexivity which characterizes the production of the relational good at stake); this happens because David and Helen, in order to stick to their commitment to form a couple have to change the way they think of themselves and of the Other's viewpoint (definition of the situation, goals, expectations), which is precisely what we call morphogenesis of the couple;

5) figure 2 shows how people can get out of the double contingency theorem (in *ego-alter* interaction) and escape from the hermeneutical circle.

4. WHAT DOES ENGAGEMENT AS A SOCIAL RELATION MEAN? ENGAGEMENT ETHICS AND REFLEXIVITY IN DIFFERENTIATED SOCIAL SPHERES

4.1 *Relational and relationist theories*

So far I have argued that engagement is turning into a relational, critical and reflexive commitment in a more complex manner than in modernity. It is more evident than in the past that engagement is a social relation and this becomes more and more the case in so far as society represents morphogenesis unbound. In turn, the crucial question becomes how do we conceive of (conceptualize, implement, configure) the social relation?

A number of sociological theories attempt to answer this question. I want to highlight their differences by making a distinction between *relational* and *relationist* theories.

4.2 *Relationist theories*

Relationists are those who deny the peculiar, ontological nature of the social relation whilst they emphasise its radical contingency and also that of the processes responsible for specific outcomes. This can be illustrated from Mustafa Emirbayer¹⁷ who maintains that the concept of substance needs to be *replaced* by that of relations. As a consequence, hetero-reference prevails over personal autonomy in the couple. The partners are no longer seen as moved from their internal conversation within the relationship of engagement. Instead, they depend on, and are entirely defined by the ‘external setting’. Among other consequences, the notion of human person as an intentional (auto-teleological) entity is dissolved. In consequence, engagement as a reflexive activity of the Self melts into thin air. In the same vein are authors such as Dépelteau and Nick Crossley¹⁸, who claim that the social world is made up only of interaction networks and relations, without any properly human form of engagement. To the point that the relationist sociologists come to support an inhuman theory of society, and end up by assimilating the couple and the family to any animalistic form of relationality.¹⁹

Emirbayer quotes Erving Goffman: ‘Not, then, men and their moments. Rather moments and their men’ (wherein ‘moment’ is defined as: a ‘shifting entity, necessarily evanescent, created by arrivals and killed by departures’). In this statement engagement effectively comes to be a pure event ‘without a subject’, in the sense that the event defines the Self and not vice versa. Having the human person depend on the ‘situational moment’ is tantamount to dissolving him or her.

The point is that these theories, which seek to return to Heraclitus’s pre-Socratic philosophy (‘everything flows’, *Panta rei*), deny the reality of the entities they discuss. Engagement is reduced to an event deprived

17. Cfr. M. EMIRBAYER, “Manifesto for a relational sociology”, in *American Journal of Sociology* 103/2 (1997) 281–317.

18. Cfr. F. DÉPELTEAU, “Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency”, in *Sociological Theory* 26/1 (2008) 51–73; N. CROSSLEY, *Towards Relational Sociology*, Routledge, London 2010.

19. Cfr. C. MCFARLANE, “Relational Sociology, Theoretical Inhumanism, and the Problem of the Nonhuman”, in C. POWELL – F. DÉPELTEAU (eds.), *Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, Palgrave Macmillan, New York 2013, 45–66.

of any stability and continuity over time. It is true that, in acting, each subject has to take into account the setting and relate to the other subjects and entities involved, but to conclude from this that the engagement have no substance (essence, nature) seems unwarranted. This line of thought ends by collapsing into a relativistic metaphysics and a radically constructionist epistemology. Social entities become a product of the force field they are in. Individuals turn into a mere social constructs and into an expression of the field in which they operate (as in Pierre Bourdieu's theory). By an unjustifiably forced extension, physics' field theory is imported into sociology and it is claimed that just as the electron emanates from the electromagnetic field, so too the human individual emanates from the setting (network) in which he or she lives. This is *relationism*. To my mind, its fundamental error lies in setting substances on the same plain as relations and in replacing the former by the latter when, on the contrary, we are dealing with two distinct orders of reality. It must also be recognized that reality is made up of different 'strata' or 'layers', each endowed with its own properties and qualities, with its own powers i.e. a stratified social ontology. Figures 1 and 2 express this with respect to engagement.

Relationism removes the properties and the autonomy of the various orders of reality. Instead of observing the social relation as an emergent effect in an order differing from the items of which it is composed, relationism does away with the other orders of reality, that is the mind, the individual, rational conscience, norms, social structures, institutions, and so on, by claiming that their reality is made up exclusively from the relations between the items.

From a different perspective, partially convergent with a relationist standpoint, Luhmann²⁰ says: 'there are no items without relational connections or relations without items (...) Items are items only for the system that uses them as units and they are as they are only through this system'. According to this perspective, the system replaces human agency: Luhmann declares the end of the agential dimension of engagement. Such a perspective is applicable at all levels: macro, meso and micro. And it is applied to all the human and social sciences, even to psychoanalysis,

20. Cfr. N. LUHMANN, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford 1995, 20, 22.

when the individual person is dissolved into his or her relational setting (as in Bromberg).²¹

Relationism can thus be defined as an ‘absolutisation’ of the relation. It makes all engagement ethics relative, for it understands the social relation as a circular transaction, a concept chasing its tail. Consequently, the reflexivity of engagement spins idly, in the sense that it is seen as a way of continuously questioning the world, the Self, his personal and social identity as well as outer reality. The couple relation turns into an *eschaton* (an ultimate goal in itself) and also in the sense that it dissolves every other reality (narcissism and what Giddens calls the ‘pure relation’). Relationism would see the couple engagement as a continuous dissatisfaction and as a permanent instability – ‘a total processuality’ – of a circular relationship.

4.3 *Relational theories*

These are theories that understand the social relation as a peculiar entity, having its own order of existence. Its specific and contextually based qualities and properties are activity-dependent upon the actions of subjects/selves but the relation goes beyond them, because it is an emergent effect of them as occurs in different social spheres. Relational theory highlights that the particularity of given social relations varies according to the setting. What results from this is a view of the couple, and the family, as a differentiation of social spheres, where such differentiation has a relational character both within these spheres and between them.²²

What is relevant in this perspective is the fact that the social relation is seen as having a structure which has an ontological reality. From the sociological point of view, the structure of a social relation (like a couple) consists in being an emergent effect of inter-action i.e. (A ← relation → B).

21. Cfr. P.M. BROMBERG, “Truth, Human Relatedness, and the Analytic Process: An Interpersonal/Relational Perspective”, in *International Journal of Psychoanalysis* 90 (2009) 347-361.

22. Cfr. P. DONATI, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London 2011.

Engagement is therefore seen as a real relation, not merely contingent and circular, which arises, develops and can be successful or unsuccessful – though always within certain time limits –. The meta-reflexivity of engagement is seen as a continuous reconfiguration of the relation in which the Self regularly realizes his ultimate concerns to some extent.

In figure 1, it is the Subject/Self who generates relations that are new and different from pre-existing relations. The new relations create a reality which in turn affects the subjects involved in the relation. All this, however, does not happen by dissolving subjects and things. Relational theory conceptualizes subjects and things in, with, and through relations, which gives a peculiar light and colour to actors and things, endows them with a specific contextual identity, but does not make them evanescent because the event/moment consists of relations which have a reality of their own.

We can then sketch the analytical dimensions of engagement as a social relation:

(G) the final ends of engagement involve the identification of goals/interests/concerns that are 'situated' (i.e. related to a setting); their specification employs autonomous reflexivity;

(A) the instrumental dimension of engagement concerns the search for the means; this is where instrumental reflexivity is placed as a way of looking for the most appropriate or significant means to achieve a given goal;

(I) the normative dimension of engagement concerns the norms/rules which have to relate to the other components of the engagement: this is where we place relational reflexivity;

(L) the ethical value dimension of engagement concerns the care for a relation as a value and as a carrier of value that engagement embodies as a particular relation (if it is the doctor-patient relation it will be health, if it is the teacher-pupil relation it will be education, if it is a couple relation it will be love).

Engagement is a projectual agency which implies a normative dimension in itself. In every dimension of this relation (G,A,I,L as above) there is, empirically speaking, an internal normative aspect, which is 'prudential' (not moralistic) with respect to the good pursued. The subjects, to the extent that they are reflexive, always ask themselves

spontaneously whether what they pursue is a positive or negative thing to them, whether the outcome will have good or bad connotations for them. Here, ethics is not understood as something external to the subjects, i.e. as a constraint imposed by a conditioning environment upon them, but as an evaluation (according to an ethical criterion) of what they aim at (the we-relation of the couple) by giving different values to the single dimensions of engagement and combining them in different ways.

5. WHAT HAPPENS WHEN ENGAGEMENT BECOMES CARE FOR THE SOCIAL RELATION?

How does engagement change if the ultimate concern is no longer the subject's self-accomplishment (as in modernity) but the care for his relations, because it is in such relations that the Self's realization/fulfilment lies?

This question entails a redefinition of a century-long debate. The debate concerns the problem of whether agency, being intentional, has to pursue a precise object as its goal or rather should pursue a generic one, which is not pre-determined in its specific objective. For instance: everybody looks for happiness in his/her couple, but how do the partners 'objectivise' happiness?

This debate, as is well known, has been particularly lively in phenomenology and psychoanalysis (the issue of 'object relations')²³. I cannot enter into the details of this huge literature. The point I wish to stress

23. Object relations theory is not just one theory, but a range of theories. Leading figures in its development include Melanie Klein, D.W. Winnicott and, more recently, Stephen Mitchell. The main thesis of object relations theory is that what humans seek is relationships with other humans, at first with parts of other humans, which is one reason it is called 'object' relations theory. The other reason is in deference to Freud's notion of the object of a drive, by which he meant either the real, tangible physical person or thing, or its internal representation, the idea of the object. That the 'object' can be both is the source of almost all of the richness, and much of the confusion surrounding psychoanalysis in general, and object relations theory in particular. *Relational psychoanalysis* is a school of psychoanalysis that emphasizes the role of real and imagined relationships with others in mental disorder and psychotherapy.

is that, if the object of engagement is a human relation, it does not bear the same kind of reality that a relation to a thing or an animal does.²⁴

Let us think of personal decisions such as the choice of one's partner or of having children. These concerns are certainly related to concrete needs and things necessary to meet them, such as work and social participation, but have their own specificity and have their own specific pathways of engagement.

In general, the relational perspective helps to shed light on the shift from an acquisitive logic of engagement, which dominated modernity, interested in material objects and conditions, to an 'after'-modern logic of quality of life (opportunities), which is evaluated for the calibre of the social relations it can offer.

The shift from engagement as an individual enterprise to engagement as caring for social relations anticipates the after-modern, or trans-modern world. In the latter, the individual's primary need, in conditions

24. Relationalists argue that personality emerges out of the matrix of early formative relationships with parents and other figures. Philosophically, what is called 'relational psychoanalysis' is closely allied with social constructionism. An important difference between relational theory and traditional psychoanalytic thought is its theory of motivation. Freudian theory, with a few exceptions, proposes that human beings are motivated by sexual and aggressive drives. These drives are biologically rooted and innate. They are ultimately not shaped by experience. Relationalists, on the other hand, argue that the primary motivation of the psyche is to be in relationships with others. As a consequence early relationships, usually with primary caregivers, shape one's expectations about the way in which one's needs are met. Therefore, desires and urges cannot be separated from the relational contexts in which they arise. This does not mean that motivation is determined by the environment (as in behaviorism), but that motivation is determined by the systemic interaction of a person with his or her relational world. Individuals attempt to recreate these early learned relationships in ongoing relationships that may have little or nothing to do with those early relationships. This recreation of relational patterns serves to satisfy the individuals' needs in a way that conforms with what they learned as infants. This recreation is called an enactment. In particular, S.A. MITCHELL (*Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988) distinguished between psychoanalytic theories that emphasize biological drives such as sexuality and aggression, on the one hand, and theories that emphasize human relationships, on the other. The former were referred to as *drive/conflict theories*, and the latter were termed *relational/conflict theories*. Drive theories and relationist theories are conceptually incompatible. In respect to all these theories, I must observe that my relational (not relationalist!) sociology is based upon critical realism, and not constructionism, as depicted in figures 1 and 2.

of unbound morphogenesis, is engaging with significant relations within his own world.

A couple is a social relation because it is made *by* (not 'of') selves who are engaged in a reflexive manner. Pursuing a sociology of engagement means pursuing a sociology concerned with the relation between two objects which mediate the Self's turning back upon himself, that is to say the object O of the Self's involvement and the object OY which is the expression of the self's detachment from himself (figures 1 and 2). To my mind, it is where meta-reflexivity arises as the prevailing mode of reflexivity characterising the unbound morphogenesis of the present Western society.

In that way, the two acts – involvement and detachment in a couple – are not the poles of an oppositional or rationalistic dialectic (as many scholars claim), but are acts which are mutually connected by a relation which has a meaning for the acting subject/self (S). This relation is necessary to get to know how people want a couple and a family to be, which does not mean that the couples and the families actually become what people wish. In fact, couples and families often develop in another direction. In that case, not only does a new detachment arise, but also a new engagement which produces new relations.

Superseding modernity means introducing social relations *ex novo* into the configuration of society, whereas modernity has dissolved or distorted them, leaving the 'immunised individual' alone and replacing human agency with a phantom system.

As an empirical survey has clearly shown²⁵, the fact of being married constitutes an added value for persons and for society at the condition that the relationship of engagement be relationally reflexive, in that the marriage contract enhances the quality of the relationship of the couple and has important positive consequences (biological, psychological, economic and social) for children and adults. Simple cohabitation is not equal to marriage because it renders relations unstable and creates major uncertainty in the lives of children due to the uncertainty in the engagement of the partners, who lack a proper relational reflexivity. Marriage between a man and a woman generates benefits that other forms of

25. Cfr. P. DONATI (ed.), *Famiglia, risorsa della società*, Il Mulino, Bologna 2012.

“living together” do not precisely because marriage requires the exercise of a meta-reflexivity between the feminine and masculine symbolic codes which, in my view, should be relational.

Under these conditions the couple (relational not aggregative!) can generate a family that is the primary source of the social capital. This is heavily absent in those families stemming from couples lacking a proper relational reflexivity. The social capital consists of relations of trust, cooperation and reciprocity that the couple creates both internally (called *bonding* social capital) and in external networks (called *linking* social capital), that is in kinship, neighborhood, friendship groups, associations (bridging social capital). This social capital is the basis of the social virtues (and not just of individual virtues). In short, the ‘reflexive couple’ is a source of added social value not only as it forms better individuals in terms of their health and well-being, but also because it creates a social fabric, means a civil and public sphere, which requires values and rules of human life and thus promotes the common good.

Some may say that the couple engagement to constitute a family has changed over the centuries, but we must also realize that, whatever circumstances the couples may encounter on an empirical level, the family’s constitutional ‘genome’²⁶ does not cease to be the source and origin of society. Without this ‘social genome,’ society would lose the quality and power of the family as a living organism which, rather than being a burden on society, constitutes the primary vehicle for the humanization of persons and social life.

SOMMARI

Italiano

Il fallimento del matrimonio è generalmente la conseguenza di una mancanza di maturità nella relazione di coppia, dovuta al fatto che i partners non vedono la relazione coniugale come un bene che eccede i loro propri comportamenti individuali. Noi oggi assistiamo ad un aumento di incapacità nel comprendere le dinamiche del reciproco impegno e come spiegarle nelle diverse

26. Cfr. P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013.

fasi della vita di coppia. Sebbene tutti gli studiosi riconoscano che l'impegno implica un agire in, con e attraverso relazioni sociali, nondimeno, l'intrinseco carattere relazionale dell'impegno rimane oscuro, largamente implicito ed inesplorato. Quello che appare essere estremamente carente è il carattere morale della relazione per se, anche quando i partners hanno un profondo sentimento personale di reciproca affezione. L'Autore argomenta che l'amore è una relazione sociale che dovrebbe essere curata in se stessa, perché i sentimenti d'amore dei partners non generino la relazione in automatico. Oggi in particolare l'impegno diventa altamente morfogenetico e richiede nuove competenze relazionali. L'Autore suggerisce una trama concettuale che possa aiutare la comprensione profonda di quali condizioni di impegno nella coppia possano generare un matrimonio coronato da successo. Il centro dell'argomentazione è che l'impegno diventa una sorgente di relazioni buone solo quando la coppia è 'relazionalmente riflessiva'.

English

The failure of marriage is generally a consequence of the lack of maturity in the couple relationship due to the fact that the partners do not see the marital relationship as a good that exceeds their own individual behaviours. We witness today an increasing incompetence in understanding the dynamics of the reciprocal engagement and how it unfolds in the different phases of the couple's life. Although all scholars acknowledge that engagement entails acting in, with, and through social relations, nevertheless, the intrinsically relational character of engagement remains obscure, largely implicit and unexplored. What appears to be extremely deficient is the moral character of the relationship per se, even when the partners have deep personal feelings of reciprocal affection. The Author argues that love is a social relation that should be cared for in itself, since the partners' sentiments of love do not generate this relation by default. Particularly today, engagement becomes highly morphogenetic and requires new relational competences. The Author suggests a conceptual framework that can help to understand under what conditions engagement in a couple can generate a successful marriage. The core argument is that engagement becomes a source of relational goods only when the couple is 'relationally reflexive'.

Français

L'échec du mariage est généralement une conséquence du manque de maturité dans la relation de couple, conséquence du fait que les partenaires ne voient pas la relation conjugale comme un bien qui va bien au delà de leurs propres comportements individuels. Nous assistons aujourd'hui à une incapacité toujours plus grande à comprendre la dynamique du compromis réciproque, et comment cette dynamique se présente dans les différentes phases de la

vie de couple. Bien que tous les spécialistes sachent que le compromis implique d'agir dans, *avec*, et *à travers* les relations sociales, le caractère intrinsèquement relationnel du compromis continue à être obscur, en grande partie implicite et inexploré. C'est le caractère moral de la relation *per se* qui apparaît très déficient, y compris lorsque les partenaires ont des sentiments personnels profonds d'affection réciproque. L'auteur soutient que l'amour est une relation sociale qui doit être soignée pour elle-même, puisque les sentiments d'amour des partenaires ne génèrent pas cette relation par défaut. Aujourd'hui, en particulier, l'engagement devient hautement morphogénétique et requiert de nouvelles compétences relationnelles. L'auteur propose un cadre conceptuel qui peut aider à comprendre dans quelle conditions l'engagement au sein du couple peut générer un mariage réussi. L'argument central est que l'engagement devient une source de biens relationnels seulement quand le couple est "relationnellement réflexif".

Español

El fracaso del matrimonio es generalmente una consecuencia de la falta de madurez en la relación de pareja, debida al hecho de que los partners no ven la relación conyugal como un bien que va más allá de los propios comportamientos individuales. Asistimos hoy a una incapacidad cada vez mayor para comprender la dinámica del compromiso recíproco y de cómo dicha dinámica se presenta en las diferentes fases de la vida de pareja. Aunque todos los estudiosos saben que el compromiso comporta actuar en, *con* y *a través* de las relaciones sociales, el carácter intrínsecamente relacional del compromiso continúa a ser oscuro, en gran medida implícito e inexplorado. Lo que aparece muy carente es el carácter moral de la relación *per se*, incluso cuando los partners tienen sentimientos personales profundas de afecto recíproco. El Autor argumenta que el amor es una relación social que habría que cuidar por sí misma, ya que los sentimientos de amor de los partners no generan dicha relación por defecto. Hoy día en particular, el compromiso se ha convertido en altamente morfogenético y requiere nuevas competencias relacionales. El Autor sugiere un cuadro conceptual que ayuda a comprender las condiciones bajo las que el compromiso de pareja puede generar un matrimonio logrado. El argumento central es que el compromiso se convierte en una fuente de bienes relacionales solo cuando la pareja es "reflexiva relacionalmente".

Português

O fracasso do matrimônio se deve, geralmente, à falta de maturidade na relação do casal, quando os partners não veem a relação conyugal como um bem que vai mais além

dos próprios comportamentos individuais. Assistimos hoje a uma incapacidade, cada vez maior, de compreender a dinâmica do mútuo compromisso e de como esta dinâmica se apresenta nas diferentes fases da vida de casal. Ainda que os estudiosos afirmem que o compromisso comporta agir em, com e através das relações sociais, o caráter intrínsecamente relacional do compromisso continua a ser obscuro e em grande parte implícito e inexplorado. O que deixa muito a desejar é o caráter moral da relação per se, ainda mais quando os partners tem sentimentos pessoais profundos de afeto mútuo. O Autor argumenta que o amor é uma relação social que teria que ser cuidada por si mesma, já que os sentimentos amorosos dos partners não geram, por defeito, tal relação. Hoje em dia o compromisso se delinea como algo altamente morfogenético que requer novas competências relacionais. O Autor propõe um quadro conceitual que ajuda a compreender sob quais condições o compromisso do casal gera um casamento bem sucedido. A tese central é que o compromisso se torna uma fonte de bens relacionais só quando o casal é “relacionalmente reflexivo”.

Dare parola ai figli, una prospettiva generazionale

EUGENIA SCABINI* – VITTORIO CIGOLI**

*“A noi bambini ci piace che vi diate la
mano stretta anche se siete separati”*
(Matteo, 7 anni)

1. INTRODUZIONE

Il nostro modello relazionale-simbolico di lettura della famiglia¹ attribuisce un valore specifico al legame di coppia che è una nuova e inedita rinascita del legame familiare e al contempo un punto di incontro e di mediazione tra storie familiari, incontro che è in gran parte imprevedibile. Oggigiorno alla imprevedibilità dell'incontro si aggiunge l'incertezza della sua durata e, già nel momento in cui la coppia si forma, viene posta la domanda sulla possibilità o meno del prolungamento nel tempo del legame.

La relazione di coppia si è “privatizzata”, si è come liberata da un'armatura costituita dai vincoli sociali e dall'intervento delle famiglie

* Professore Emerito e docente di Psicologia Sociale della Famiglia presso la Facoltà di Psicologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

** Professore Emerito e docente di Psicologia Clinica dei Legami Familiari presso la Facoltà di Psicologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

1. E. SCABINI – V. CIGOLI (a cura di), *Alla ricerca del familiare. Il modello relazionale-simbolico*, Raffaello Cortina, Milano 2012; E. SCABINI – G. ROSSI (a cura di), *Le parole della famiglia*, Studi interdisciplinari sulla famiglia vol. 21, Vita e pensiero, Milano 2006.

d'origine e ciò ha fatto emergere la relazione allo “stato affettivo puro”. La coppia tende infatti a poggiare la sua consistenza sulla qualità del rapporto e motiva la sua rottura nel venir meno di tale qualità.

La separazione e il divorzio² diventano così un'occasione dolorosa e drammatica, ma anche speciale, per vedere le dinamiche del patto coniugale e della relazione con i figli, tradizionalmente meno accessibili nelle culture del passato. Era difficile e quasi impossibile, un tempo, occuparsi di relazioni in crisi: i matrimoni erano felici o infelici ma comunque stabili e la stabilità non dipendeva dalla qualità della relazione. Oggi, al contrario, la possibilità di scegliere se continuare la relazione o interromperla e la ricerca del benessere personale più che la sicurezza e legittimazione dello status conseguito fanno sì che la coppia più facilmente rimetta in discussione il patto a suo tempo stabilito. Può accadere così che da questo processo di revisione la relazione coniugale ne esca sconfitta e che la crisi si espanda ben oltre la coppia.

Concepriamo separazione e divorzio non tanto e non solo come eventi puntuali ma come transizioni, cioè passaggi che toccano e scuotono a diverso titolo tutto il corpo familiare, i coniugi stessi, i loro figli e le famiglie d'origine. Si tratta di una transizione assai dolorosa che va concepita non come fine del legame ma come sua trasformazione. I legami familiari, specie quelli intergenerazionali, sono infatti eterni e il tentativo di disfarsene e di annullarli sono la forma più pernicioso di fallimento.

Questo contributo esaminerà tale complessa problematica prendendo in considerazione soprattutto il versante dei figli, versante che necessariamente richiama e interroga tutta la trama intergenerazionale entro la quale si situa lo sviluppo dell'identità delle giovani generazioni.

2. LA FRATTURA CONIUGALE E I SUOI EFFETTI GENERAZIONALI

Quali sono i fattori che più di altri mettono la relazione coniugale a rischio di frattura? E quali sono gli *effetti* che la frattura coniugale in quanto tale esercita sulle diverse generazioni coinvolte?

2. Separazione e divorzio nel testo vengono spesso usati in maniera intercambiabile perché il nostro focus è sugli aspetti psicologici della rottura del patto e non sulla sua formulazione legale.

Per rispondere a tali quesiti possiamo contare su qualche rassegna in cui si è cercato di fare il punto della situazione in merito al fenomeno del divorzio e della separazione coniugale. Queste rassegne fanno riferimento soprattutto a campioni statunitensi, dove il fenomeno, oltre ad essere più consistente, si verifica da più tempo ed è stato monitorato accuratamente, come testimoniano i numerosi studi di Paul Amato³.

Innanzitutto i ricercatori si sono chiesti quali fossero i predittori della rottura della coppia. Essi sono stati identificati nei seguenti fattori: una gravidanza precoce, non avere figli dall'unione attuale, essere al secondo o terzo matrimonio, avere figli da legami precedenti, convivere prima del matrimonio, non avere una pratica religiosa oppure averla diversa da quella del coniuge e avere alle spalle un divorzio dei genitori. Tra i fattori strutturali i più incidenti sono il basso livello economico e il basso livello di studi. Peraltro, come sottolinea una ricerca condotta su coppie separate con un livello socioeconomico basso⁴, alla povertà a livello economico si associa spesso una povertà relazionale e un diffuso senso di precarietà esistenziale che fa sì che l'evento separazione sia un elemento di particolare rischio sia per i figli che per gli adulti stessi. In particolare le madri vivono il peso della crescita dei figli da sole con il problema di reperire le risorse di tempo, denaro, lavoro e relazioni sociali e comunitarie di supporto per se stesse e per i figli. I padri invece si trovano di fatto ad assistere all'interruzione di qualsiasi forma di relazione con i figli: deprivati dell'appartenenza alla famiglia di elezione, spesso devono ricominciare una nuova vita senza passato.

Un secondo quesito riguarda invece gli effetti della frattura coniugale, a cui i ricercatori hanno cercato di rispondere attraverso il confronto tra le famiglie separate e quelle unite.

-
3. P.R. AMATO, "Research on divorce: continuing trends and new developments", in *Journal of Marriage and Family* 72 (2010) 650-666; P.R. AMATO - S. JAMES, "Divorce in Europe and in the United States: commonalities and differences across nations", in *Family Science* 1 (2010) 2-13.
 4. E. COLOMBO - M.L. GENNARI - F. MERLO - S. MOLGORA, "Rottura del legame familiare e povertà", in ORES (Osservatorio Regionale sull'Esclusione Sociale), *L'esclusione sociale in Lombardia. III rapporto 2010*, Guerini e Associati, Milano 2011, 189-208.

In generale possiamo affermare che le famiglie che hanno affrontato la rottura della relazione di coppia risultano, rispetto alle cosiddette famiglie “intatte”, più fragili ed esposte a rischi di vario tipo.

Possiamo distinguere gli effetti della rottura sugli ex-partner e sui figli. Accenneremo brevemente ai primi e ci soffermeremo di più sui secondi.

Per quanto riguarda il primo punto si sono evidenziati effetti negativi sia sul breve che sul lungo periodo, sia effetti sulla salute fisica (maggiore probabilità di contrarre malattie e un livello di mortalità superiore) e sui comportamenti a rischio (ad esempio abuso di alcool) che sulla salute mentale (depressione, ansia, bassa autostima...). Solo sulle coppie caratterizzate da un alto tasso di violenza il divorzio pare avere effetti benefici e questo in particolare vale per le donne⁵. Da questo punto di vista possiamo dire che la rappresentazione sociale, acriticamente incorporata dai più, del divorzio come facile via di uscita da legami difficoltosi, è fuorviante perché valida solo per una piccola percentuale di essi. Come dice Amato⁶, “gli individui che interrompono matrimoni non particolarmente problematici possono sottostimare sia gli stress provenienti dal divorzio sia i benefici che hanno goduto quando erano sposati”. Tra di essi egli individua il supporto emotivo, la *companionship*, la sicurezza economica...

Sullo stato di benessere-malessere individuale paiono incidere parecchi fattori tra i quali la qualità della relazione di coppia precedente la separazione (livello di conflitto e presenza/assenza di emozioni e interazioni positive), il ruolo ricoperto nel prendere la decisione di divorziare (chi ha un ruolo attivo è avvantaggiato rispetto a chi “subisce” la decisione) e il genere. Si può affermare che il divorzio ha effetti negativi simili sulla salute mentale degli uomini e delle donne, ma effetti più marcati sulla salute fisica degli uomini. Quale che sia la causa di questo risultato (stile di vita più a rischio, condizione di stress che pregiudica il funzionamento del sistema immunitario...), se ne ricava una più generalizzata situazione di disagio per gli uomini.

5. S.K.B. VATNAR - S. BJORKLY, “Does Separation or divorce make any difference? An interactional perspective on intimate partner violence with focus on marital status”, in *Journal of Family Violence* 27 (2012) 45-54.

6. AMATO, “Research on divorce...”, cit.

Più interessante per noi è sapere che gli effetti negativi vengono contrastati, soprattutto negli uomini, dalla presenza di un nuovo partner e dall'aver contatti frequenti coi figli, cosa meno significativa per le donne che nella stragrande maggioranza dei casi vivono nella casa precedente la separazione insieme ai figli. La casa infatti rappresenta un luogo simbolicamente pregnante e la continuità di abitazione è fattore protettivo per i figli ma anche per gli adulti⁷. Per le donne il problema non è certo la frequenza dei contatti e delle interazioni ma la loro qualità. Possiamo commentare questi dati osservando che solo i legami curano le ferite relazionali e solo una loro trasformazione costruttiva può essere risorsa.

E veniamo ora agli effetti sui figli.

Distinguiamo innanzitutto gli effetti su bambini e adolescenti/giovani adulti e gli effetti a breve e a lungo termine.

Per quanto riguarda i primi un consistente corpus di studi empirici, soprattutto statunitensi, evidenzia che i figli di divorziati in età scolare manifestano più problemi rispetto alle famiglie intatte⁸. Nello specifico, le conseguenze negative più persistenti riguardano disturbi della condotta, aggressività, comportamenti impulsivi e antisociali, problemi con le figure portatrici di autorità, con i coetanei e con i genitori. Gli adolescenti fanno più uso di alcool, fumo e droghe, in parte a causa di ridotte capacità dei genitori di esercitare un efficace controllo. Va detto peraltro che in alcuni casi questi ragazzi erano già esposti a rischi prima della separazione per violenze tra coniugi o patologie mentali a carico di uno se non di entrambi.

Uno studio di Amato e James⁹ che ha messo a confronto dati provenienti dagli USA e dall'Europa ha confermato questi risultati. Anche in Europa i figli di genitori divorziati rispetto ai coetanei di famiglie intatte presentano più problemi fisici degli altri: quando piccoli, si ammalano e incorrono in incidenti che richiedono intervento medico più spesso e,

-
7. K. GRAM-HANSEN - C. BECH-DANIELSEN, "Home dissolution: what happens after separation?", in *Housing Studies* 23 (2007) 507-522.
 8. J.B. KELLY, "Le conseguenze della separazione e del divorzio sui figli: spunti di ricerca sulle esigenze dei bambini", in L. MELINA - C.A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, Cantagalli, Siena 2009, 21 - 39.
 9. AMATO - JAMES, "Divorce in Europe...", cit.

quando adolescenti, fanno maggior uso di alcool e di tabacco e hanno una attività sessuale più sregolata. Per quanto poi riguarda i problemi emotivi e comportamentali il panorama non si discosta da quello precedentemente descritto: maggiori sintomi esternalizzanti, più disturbi d'ansia e presenza di depressione e più problemi di rendimento scolastico.

Gli effetti del divorzio sui figli sono visti dai diversi autori che se ne sono occupati secondo due prospettive: la prima concepisce il divorzio come un evento che provoca una crisi temporanea e la seconda come una fonte di tensione cronica che influenza la qualità della vita dei figli anche durante l'età adulta.

I dati raccolti da varie ricerche confermano entrambe le prospettive: alcuni fenomeni di “disadattamento” si evidenziano con più forza a ridosso dell'evento divorzio e poi tendono, almeno parzialmente, a rientrare. Altri accompagnano invece come spina di dolore la vita fino (e oltre) l'età adulta. Le conseguenze più nefaste vengono individuate dalle ricerche nel persistere del conflitto e dei sentimenti di rabbia e di vendicatività nella relazione tra i partner. Ciò non stupisce. Infatti la qualità della relazione tra genitori fa la differenza anche nelle famiglie unite. Come mostrano Musick e Meyer¹⁰ i giovani che vivono in famiglie unite ma molto conflittuali, se confrontate con giovani in famiglie unite e poco conflittuali, mostrano comportamenti simili a quelli che provengono da famiglie separate (e poi ricostituite) o monogenitoriali-separate. L'importanza indubbia della qualità della relazione tra genitori e in particolare il grado di conflittualità è stato però spesso utilizzato in maniera semplicistica come fattore che determina il benessere/malessere e non come *moderatore* che incide sulla gravità degli esiti. Così semplicisticamente si sente dire che per i figli è meglio avere dei genitori separati piuttosto che vivere in una famiglia con genitori in conflitto.

L'inganno di questo discorso sta, oltre che nella dogmaticità dell'affermazione (chi determina quando il conflitto è grave? E poi quale tipo di conflitto? E soprattutto qual è il coinvolgimento del figlio nel conflitto?), nel fatto che così si sottovaluta il ruolo che gioca la stabilità della relazione nella vita dei figli anche quando essa non è particolarmente

10. K. MUSICK – A. MEIER, “Are both parents always better than one? Parental conflict and young adult well-being”, in *Social Science Research* 39 (2009) 814-830.

felice. La stabilità, ad eccezione dei casi di chiara violenza o grave trascuratezza del legame, è in sé un valore e l'instabilità un rischio per la delicata ricerca d'identità del soggetto in crescita. In questa direzione vanno infatti le riflessioni derivanti dalla lunga pratica di clinica e gli esiti delle ricerche di Judith Wallerstein cui vale la pena di dedicare spazio¹¹.

Questa studiosa e clinica ha dato contributi fondamentali fin dagli anni Ottanta sul tema degli effetti del divorzio sui figli con volumi di grande successo. In questa sede ci interessano soprattutto gli effetti a lungo termine che ella ha potuto individuare tramite una ricerca longitudinale che ha coinvolto 131 figli e loro genitori intervistati durante la separazione e poi successivamente a 18 mesi, 5, 10, 15 e 25 anni dopo di essa. Ella ha potuto quindi così fornirci una visione vivida di quel che accade a coloro che sono cresciuti in queste famiglie, delle vicissitudini interiori che hanno accompagnato la loro vita fino all'età adulta, mostrandone anche le differenze rispetto ad un gruppo di controllo composto da figli provenienti da famiglie unite e vissuti in contesti sociali simili.

I risultati che riporta fanno veramente riflettere. Questi figli vivono in una condizione di cronica incertezza e insicurezza e spesso sono ipervigilanti nei confronti dei genitori e molto coinvolti soprattutto nella vita del genitore più sofferente. Essi crescono più in fretta poiché devono precocemente farsi un'idea di quel che avviene attorno a loro e assumersi responsabilità nella vita domestica e/o nei confronti dei fratelli.

Ma l'esito più allarmante che accomuna questo gruppo di giovani e li differenzia dai giovani provenienti da famiglie unite (anche da quelle caratterizzate da relazioni coniugali non dissimili da quelle dei coniugi che poi hanno divorziato), è la loro difficoltà a stabilire relazioni affettive significative e durature nelle quali poter fare esperienza del dare e del ricevere amore.

Vi è cioè un effetto "ritardato" (*sleeping effect*) del divorzio: riemergono le problematiche relative alla relazione di coppia rimaste

11. J. WALLERSTEIN, "Growing up in the divorced family", in *Clinical Social Work Journal* 33 (2005) 401- 418; J. WALLERSTEIN - J. KELLY, *Surviving the breakup: how children and parents cope with divorce*, Basic Books, New York 1980; J. WALLERSTEIN - J.M. LEWIS - S. BLAKESLEE, *The unexpected legacy of divorce: a 25 year landmark study*, Hyperion, New York 2000.

latenti, quando esse si ripropongono come compito di sviluppo in età giovane-adulta.

I giovani che provengono da famiglie divorziate sono fortemente spaventati che la stessa sorte tocchi a loro e spesso frammenti di antichi episodi e flash back, segno di stress post traumatico, irrompono nella loro vita. Ciò può condurli a non impegnarsi in una relazione seria (atteggiamento più tipico dei maschi) o a far scelte affrettate, e consumare molte e brevi relazioni (strategia frequentemente utilizzata dalle femmine).

Acutamente osserva questa studiosa che questi giovani non hanno idea di come avvenga “il dare e ricevere” nella vita intima con un'altra persona, né sanno come trattare le differenze e come si possano risolvere i conflitti, tutte cose che chi cresce con entrambi i genitori apprende da loro partecipando agli alti e bassi della relazione coniugale.

In breve, il giovane che non ha potuto sperimentare una relazione di coppia stabile si ritrova, nella fase in cui desidera una relazione con un partner e ne capisce l'importanza, ad affrontare questa esperienza senza gli ingredienti per comprenderla.

La rottura è in sé un evento traumatico: i figli possono nel tempo avere loro stessi buone relazioni con ciascuno dei genitori ma con la rottura, specie se precoce, hanno perso la possibilità di introiettare il *legame tra di loro*. All'opposto, genitori che hanno lottato e che sono riusciti nel tempo a mantenere la relazione anche se hanno fallito su alcuni aspetti possono consegnare al figlio il loro legame come esito-frutto, a volte debole e deficitario, di qualcosa però cui hanno tenuto e tengono.

L'autrice osserva poi, e questo è un aspetto positivo, che la lacuna nel comprendere in che cosa consiste una relazione di coppia è in parte colmata quando i figli che fanno parte di una famiglia ricostituita vedono una relazione di coppia valida.

Il deficit sperimentato a proposito del legame di coppia, secondo l'autrice, non si estende in altri campi come ad esempio il lavoro. Anzi non sono rari gli episodi di grande investimento e successo professionale: le avversità della vita possono infatti rendere i soggetti più determinati e decisi nell'affrontare i rischi nel mondo del lavoro nel quale le relazioni non toccano gli aspetti più profondi del sé.

Questi risultati hanno spinto l'autrice a contestare la visione, ampiamente diffusa, che concepisce il divorzio come una crisi acuta che

procura nei ragazzi disagi che nell'arco di pochi anni rientrerebbero se si rispettano le seguenti condizioni, e cioè, 1) che i genitori risolvano le divergenze senza scontri 2) che la situazione finanziaria sia gestita in modo equo 3) che i figli frequentino entrambi i genitori.

La sua visione è meno ottimistica, o, per meglio dire, più articolata. Le condizioni sopra descritte sono certamente fattori protettivi che riducono il danno, ma essi non eliminano né riducono la sofferenza e le difficoltà che essi incontrano quando, affacciandosi alla vita adulta, devono affrontare in prima persona il coinvolgimento e l'impegno in una relazione con il partner, specie se uno dei due genitori è infelice e solo.

Condividiamo sostanzialmente queste osservazioni che trovano conferma in alcune ricerche qualitative su giovani adulti di famiglie separate¹² condotte dai ricercatori del Centro d'Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia dell'Università Cattolica nelle quali sono emersi con evidenza sia la diffidenza e la paura per relazioni affettive serie e per la loro durata sia il sentimento di ingiustizia (un tema etico dunque!) per non aver avuto dai genitori quel sostegno di cui sentono avrebbero avuto diritto¹³.

Le nostre ricerche, volte alla ricerca di senso plausibile, rivolte a soggetti di più generazioni, ci hanno inoltre offerto alcuni spunti interessanti rispetto alla diversa modalità di porsi di fronte alla "mancanza" paterna e all'"eccesso di presenza" materna dei maschi e delle femmine da noi intervistati¹⁴.

I maschi sentono la mancanza del padre come marginalità e precarietà del genitore che stabilisce le regole e fa da guida e prendono le distanze emotivamente dalla madre, mentre le femmine, invece, avvertono soprattutto la mancanza del partner accanto alla madre che le proteggerebbe anche da un eccesso di intrusività, che esse sentono come

-
12. Per una rassegna si veda R. IAFRATE, "Frattura del legame e giovani generazioni: effetti della separazione coniugale sui figli adolescenti e giovani adulti", in L. MELINA - C.A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, Cantagalli, Siena 2009, 41-52.
 13. L. PARMIANI - R. IAFRATE - C. GIULIANI, "Loyalty conflict, feelings of unfairness, and young adults' individuation difficulties in separated and nonseparated families", in *Journal of Divorce & Remarriage* 53 (2012) 386 - 401.
 14. V. CIGOLI - C. GIULIANI - R. IAFRATE, "Il dolore del divorzio: adolescenti e giovani adulti tra riavvicinamento e distacco alla storia familiare", in *Psicologia clinica dello sviluppo* IV (2002) 423-442.

pericoloso, e da un mix di sentimenti legati alla immedesimazione con la sofferenza della madre. Così i figli maschi risultano poco sensibili agli aspetti di obbligo nei confronti della madre, tema che invece vede molto sensibili le figlie.

In età giovane-adulta perciò il divorzio porta in primo piano il tema della *identità* nei suoi aspetti di identificazione con il simile (confronto all'interno della linea maschile e femminile) e di rapporto con l'altro genere, tema sicuramente più avvertito dalle femmine che, come noto, sono particolarmente sensibili alla relazione.

Così i maschi, nel prefigurarsi la loro futura vita familiare evidenziano una identificazione critica col padre e perciò temono di ripetere l'errore paterno. Le figlie femmine invece, più proiettate dei maschi sul fare famiglia, temono di non trovare un partner affidabile o di non essere in grado di legarlo a sé.

È così che, attraverso l'assente e il marginale, vale a dire il padre, maschi e femmine giovani e adulti ci mettono in contatto con le loro specifiche difficoltà.

3. LE RISORSE SU CUI CONTARE

Detto questo, e in linea con la nostra filosofia di vita che non si arrende di fronte alle difficoltà ma che cerca le vie per superarle, possiamo, anzi dobbiamo, chiederci: su quali risorse i cosiddetti figli del divorzio possono contare per riuscire a ridurre il danno e affrontare la prova della separazione dei loro genitori? Sappiamo che esistono varie forme di rottura del patto¹⁵ e le varie modalità di affrontare la fine possono rendere più o meno accettabili per i figli tale evento e rendere meno difficoltosa la loro crescita. Che cosa allora può favorire un esito meno traumatico?

Possiamo, al proposito, fare riferimento sia all'ambito della famiglia stessa (e, nello specifico, al tipo di rapporto tra ex-partner) che alla comunità (e, nello specifico, all'esperienza dei "Gruppi di parola").

15. Per un approfondimento di tale tematica vedasi V. CIGOLI, *L'albero della discendenza. Clinica dei corpi familiari*, Franco Angeli, Milano 2006.

3.1 *Fare affidamento sui propri genitori e accedere alle storie di origine*

Relativamente alle risorse interne alla famiglia, un fattore di protezione può essere ravvisato nella capacità degli ex-partner di mettere in atto forme di collaborazione che consentano l'esercizio della funzione genitoriale, in modo che i figli possano fare affidamento sui propri genitori.

Riuscire a separarsi come marito e moglie e tuttavia continuare ad essere padre e madre “salvando la genitorialità”, rappresenta comunque un compito molto impegnativo per gli adulti, spesso assolto a prezzo di grandi difficoltà. Di frequente, infatti, il coinvolgimento degli ex partners nella loro relazione, anche dopo la separazione, con i suoi aspetti di conflitto mal gestiti o irrisolti, è tale da intaccare l'esercizio della funzione genitoriale. È il caso non infrequente della cosiddetta “parentificazione” che si verifica quando il genitore (spesso quello che vive col figlio o al quale il figlio è affidato) struttura una relazione paritetica col figlio caricandolo di oneri e responsabilità che non gli spettano. Emery¹⁶ al proposito osserva che i figli hanno diritto a vivere la loro infanzia o adolescenza che invece gli è strappata se vengono precocemente adultizzati e messi nella posizione, gerarchicamente superiore, del partner/genitore assente o del “povero bambino” a vita. Inoltre, la spartizione delle responsabilità come genitori implica la non facile accettazione della reciproca appartenenza (anche se passata) ad uno stesso sistema familiare, con i vincoli e le opportunità che essa porta con sé.

Al proposito riteniamo indispensabile che gli ex-partner riflettano sulla loro storia passata, facciano quel lavoro psichico, certamente doloroso, di elaborazione della perdita e fallimento del loro legame, e allo stesso tempo riescano a riconoscere ciò che di buono la relazione familiare ha dato, in modo che venga tenuta viva la fiducia nel valore del legame. Come dire, se quel legame è fallito è valsa la pensa di viverlo e vale la pena nella vita dare cura ed energia a legami presenti e futuri. In particolare è prioritario e indispensabile “mettere in salvo” la relazione con i propri figli, che sono comunque frutto di quel legame. In questo modo gli ex-partner saranno in grado di continuare ad essere genitori e

16. R. EMERY, *La verità sui figli e il divorzio. Gestire le emozioni per crescere insieme*, Franco Angeli, Milano 2008.

mettere in atto forme di collaborazione reciproca nelle molteplici decisioni che la crescita dei figli richiede.

Ma c'è un altro aspetto, raramente sottolineato, che compete a tutti i genitori ma che, nei casi di frattura coniugale, è ancor più rilevante. Seguendo il nostro modello relazionale-simbolico, individuiamo una duplice natura del legame genitoriale: quello che ha a che fare con la cura responsabile dei figli e quello che ha a che fare con la cura delle eredità. Si tratta in quest'ultimo caso di considerare il rapporto tra la stirpe paterna e materna e l'eredità che esse trasmettono: la cura delle nuove generazioni infatti si inserisce e si alimenta di un patrimonio psichico e culturale che collega, attraverso i genitori, i figli alle generazioni precedenti. Consentire ai figli l'accesso alla storia generazionale sia dell'asse materno che paterno è comunque un compito da assolvere anche nel caso di rottura della relazione coniugale per favorire lo sviluppo adeguato dell'identità dei figli. Il che vuol dire non solo favorire i rapporti coi nonni, ma più profondamente fare in modo che i figli si sentano parte di una storia familiare e possano inserirsi nella genealogia paterna e materna. L'essere umano infatti può crescere e svilupparsi non solo se può godere di buone relazioni con chi l'ha generato, ma anche se ha un posto nella storia delle generazioni che lo hanno preceduto. Occorre ricordare che, in passato, nei casi di separazione, diversi autori, anche autorevoli¹⁷, avevano teorizzato la necessità di identificare nella coppia il "genitore psicologico" (identificato a partire dalle sue caratteristiche di personalità) al quale affidare il figlio e demandare completamente la funzione educativa, auspicando un taglio netto tra ex partners per favorire una più serena ristrutturazione delle relazioni post-separazione. Al contrario, oggi, grazie ad una visione familiare del problema introdotta già a partire dagli anni Ottanta dalle ricerche di Cigoli e collaboratori¹⁸, si è giunti progressivamente a ritenere fondamentale (salvo casi estremi) garantire l'accesso del figlio anche al genitore non convivente, favorendo il congiungimento con le sue radici e con la sua storia familiare. Si tratta di una nuova interpretazione del criterio della "continuità" entro

17. Si veda ad esempio J. GOLDSTEIN - A. FREUD - A.J. SOLNIT, *Beyond the Best Interests of the Child*, Free Press, New York 1973.

18. V. CIGOLI - C. GALIMBERTI - M. MOMBELLI, *Il legame disperante*, Raffaello Cortina, Milano 1988.

una logica generazionale riferita non solo ai genitori ma anche alle stirpi materna e paterna.

L'affido congiunto presente in alcuni paesi, e di recente anche introdotto in Italia, dà voce a questa esigenza, anche se non automaticamente dà seguito a relazioni cooperative tra ex partners. Il genitore convivente e/o affidatario (in genere la donna) avrà dunque un ruolo cruciale nel favorire (ma anche nell'ostacolare) nel figlio la relazione con l'altro genitore e con la sua storia.

Quando ciò non si verifica assistiamo nei figli a gravi disagi. Il disturbo da alienazione parentale¹⁹ che si incontra nei bambini che, entro una separazione altamente conflittuale, rifiutano perentoriamente i rapporti con uno dei due genitori (in genere quello non convivente) è un possibile esito di tali situazioni. Più che una sindrome a carico del bambino si tratta dell'esito di un funzionamento familiare altamente disfunzionale nei quali il bambino "agisce" il potere di veto dell'adulto. Il figlio schiacciato dai conflitti di lealtà ne "esce" eliminando uno dei genitori e l'ambivalenza della relazione con lui.

Il contesto sociale "matrifocale" fa sì che questa eliminazione avvenga soprattutto nei confronti del padre: la donna tende così a legare i figli a sé e alla propria famiglia di origine, aldilà dei conflitti anche gravi, e l'uomo sparisce di scena ricercando facilmente altrove un luogo di cura per sé.

In sintesi, l'indispensabile impegno richiesto ai genitori separati per salvaguardare la crescita dei figli è quello di "salvare" la genitorialità. Ciò implica da parte degli ex partners portare in salvo qualcosa di buono del legame coniugale, mantenendo così anche una quota di coniugalità la cui funzione non è senza effetti anche sull'esercizio della genitorialità stessa. Nel divorzio non si tratta solo di una modificazione di ruoli, si tratta di modificare una relazione, mantenendone alcuni aspetti: gli anni passati insieme come coniugi, con il loro carico di speranze e delusioni, fanno comunque parte della propria storia ed è indispensabile mantenere una qualche stima e comprensione dell'altro in quanto genitore. È cruciale per la salvaguardia delle relazioni familiari la *legittimazione reciproca*

19. W. BERNET, "Parental alienation disorder and DSM-V", in *American Journal of Family Therapy* 36 (2008) 349-366.

tra genitori. Le cooperazioni forzate, anche per disposizione dei tribunali, non assicurano affatto tale legittimazione, anche se hanno il valore del richiamo alla legge che di frequente in queste situazioni è strumentalizzata e irrisa. La legittimazione reciproca è una sorta di *nuova forma di patto* tra ex partners ed ex conviventi in cui “gioia e dolore e salute e malattia” si concentrano sulla relazione con i figli. Potremmo dire così che il paradosso (creativo) del divorzio è l’uscita da un patto (di coppia) per riaffermare il valore del patto (generazionale). È questo che consente ai figli di capire che il legame tra i genitori continua e non è del tutto spezzato e che essi possono contare sui loro genitori e trarre alimento dalle storie familiari della stirpe materna e paterna. Quando ciò avviene anche i figli saranno facilitati a superare il trauma del divorzio.

Concludendo, possiamo dire che non ci aspettiamo, né interessa ai figli una relazione “civile” tra i loro genitori, ex partners. A loro interessa piuttosto vedere e sentire che al conflitto c’è soluzione, che il dolore può essere affrontato e che i loro genitori insieme, legittimandosi reciprocamente nel proprio ruolo genitoriale, riescono a essere solleciti nei loro confronti. Questi sono fattori protettivi del disagio, ma al contempo vere e proprie risorse che consentono di affrontare al meglio la prova della frattura coniugale.

3.2 *L’esperienza dei Gruppi di parola*

Per quanto riguarda le risorse comunitarie, facciamo riferimento alla diffusione dei Gruppi di parola per figli di genitori separati²⁰. Essi sono una proposta nata per rispondere all’esigenza di supportare i figli delle famiglie che vivono il dramma della frattura coniugale e rappresentano, dunque, una risorsa che il corpo sociale mette a disposizione del corpo familiare attraversato dalla difficile e dolorosa transizione del divorzio.

Questi interventi sono diffusi in Canada e negli Stati Uniti, dove sono stati attivati a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso e rappresentano una realtà ormai consolidata anche in altre nazioni europee

20. C. MARZOTTO (a cura di), *Gruppi di parola per la cura dei legami familiari*, Franco Angeli, Milano, in corso di stampa; C. MARZOTTO (a cura di), *I Gruppi di parola per figli di genitori separati*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

(Francia, Belgio, Scozia, Germania), dove gli esordi risalgono agli anni Novanta. In Italia sono stati attivati a partire dal 2006 presso l'Università Cattolica di Milano e hanno avuto come punto di riferimento iniziale il modello di intervento sviluppato in Canada (Gruppi *Confidences*, Montréal) e quello legato all'esperienza francese di Lyon dei *Groupes de Parole* e, col tempo, hanno assunto una loro configurazione originale, data dal fatto che essi si ispirano al modello relazionale-simbolico²¹.

Obiettivo generale di questa risorsa è espresso nella denominazione stessa, ovvero la possibilità di *mettere parola* sulla separazione, autorizzando i figli a nominare sentimenti, pensieri, paure connesse alla nuova situazione familiare e, in particolare, al mantenimento del legame con ciascun genitore dopo la frattura della relazione di coppia. Se non è possibile “normalizzare” l'evento della separazione, che per il bambino rappresenta un interrogativo di difficile comprensione, si possono invece liberare risorse con un opportuno accompagnamento attraversando questa domanda e le emozioni che essa suscita, i pensieri che evoca, le strategie che fa mettere in campo.

L'intervento non ha finalità terapeutica; lo scopo è consentire ai figli di mettere in moto un circolo virtuoso nello scambio relazionale con i genitori che consenta di avviare un processo di cambiamento. In altri termini, l'obiettivo di questo percorso non è solo *preventivo* (prevenire eventuali difficoltà nello sviluppo delle nuove generazioni) e *supportivo* (sostenere i figli nelle vicende relazionali che si sono profondamente modificate in seguito alla separazione), ma contemporaneamente *promozionale*, in quanto teso a contrastare attivamente i possibili esiti degenerativi del divorzio, permettendo di far emergere risorse di fiducia, speranza e di giustizia all'interno delle relazioni, al fine di salvaguardare il futuro del legame tra genitori e figli che è, per sua natura, indissolubile.

In sintonia con la nostra prospettiva, tale forma di intervento si pone l'obiettivo di *portare in salvo i legami intergenerazionali*, aiutando i figli ad orientarsi nella genealogia, a mantenere il proprio posto nella storia di entrambe le stirpi, che rappresentano il filo rosso che permette il riconoscimento reciproco. In altri termini, una delle finalità dell'intervento è

21. SCABINI – CIGOLI (a cura di), *Alla ricerca...*, cit., 45.

proprio quella di *riannodare il dialogo tra i generi e le generazioni*, oltre che produrre benessere soggettivo.

Entrando nello specifico degli obiettivi dell'intervento, il Gruppo di parola incontra il bisogno dei figli di essere ascoltati, di essere informati sugli accadimenti connessi alla separazione – e sappiamo che spesso ciò non accade – di essere rassicurati rispetto all'amore e alla presenza dei genitori. Inoltre, attraverso lo strumento del gruppo, tale percorso permette ai figli di non sentirsi gli unici a vivere la situazione della separazione dei genitori e di trattare questo tema attraverso l'espressione di pensieri, emozioni, sentimenti, dubbi legati a tale evento critico, che vengono condivisi. Infine, la cornice e il contenitore offerti dal gruppo sollecitano anche la messa in comune di strategie per far fronte ai cambiamenti occorsi nella quotidianità. In questo modo diventa possibile per i partecipanti elaborare l'evento critico che li accomuna, attribuendogli un senso. E diventa anche possibile, per loro, prefigurarsi un futuro possibile, come *figli*, anche in seguito alla separazione dei loro genitori.

Il Gruppo di parola è un intervento breve, composto da quattro incontri della durata di due ore ciascuno a cadenza settimanale; è rivolto a un piccolo gruppo di partecipanti (massimo otto/dieci) di età compresa fra sei e dodici anni (oppure, per adolescenti, tra tredici e diciassette anni), condotto da esperti appositamente formati²².

L'eterogeneità dell'età consente ai partecipanti di confrontarsi con esperienze di crescita e di vita differenti; l'eterogeneità delle fasi della separazione che essi stanno attraversando (un genitore è appena uscito di casa, un altro vive con un altro partner, il giudice ha emesso la sentenza...) consente loro di esprimere ciò che pensano relativamente a casi simili e danno al conduttore l'occasione di riconfigurare il loro ruolo di figli, permettendogli di riconoscere quello che è nelle loro possibilità e ciò che, invece, compete agli adulti. Questo aiuta i partecipanti a liberare la mente dalle preoccupazioni che la occupano e a dare una nuova dimensione di senso alla separazione dei genitori, di cui spesso si sentono responsabili e in colpa.

22. C. MARZOTTO, "Appartenere alle due stirpi: I Gruppi di parola per figli di coppie separate", in E. SCABINI - G. ROSSI (a cura di), *Promuovere famiglia nella comunità*, Studi interdisciplinari sulla famiglia vol. 22, Vita e Pensiero, Milano 2007, 141-159.

Il Gruppo di parola specifica e utilizza una metodologia pratico/esperienziale. All'interno di tale cornice che struttura l'intervento, vengono proposti ai partecipanti differenti stimoli e attività. Generalmente si tratta di attività che si prestano ad essere commentate e condivise in gruppo, anche se lo stimolo può avere matrice prevalentemente individuale o matrice prevalentemente gruppale. Sono collocabili al primo livello le attività che implicano in prima battuta un lavoro personale del singolo partecipante, a seguito del quale viene sollecitato un confronto tra i membri del gruppo; sono collocabili, invece, al secondo livello quelle attività specificatamente pensate per il coinvolgimento costante di tutto il gruppo. Ad esempio, vignette o storielle da completare permettono al singolo partecipante di lavorare prima sulla propria situazione personale, per poi condividerla nel gruppo; la lettera per i genitori scritta da tutti i membri del gruppo, invece, è un esempio di attività che viene proposto a tutto il gruppo e, che quindi, viene costruita da tutti i partecipanti insieme.

L'intervento, al suo termine, prevede che i genitori vengano invitati, durante la seconda ora dell'ultimo incontro, a condividere con i figli la chiusura del percorso. Questo momento permette al gruppo di genitori di riconoscere e di porsi in sintonia con i bisogni e le richieste che il gruppo dei figli esprime, frutto di ciò che ha costruito durante gli incontri; li aiuta inoltre a rassicurare i figli sulla loro costante presenza e sul loro continuo supporto, anche a seguito di una quotidianità familiare profondamente modificata. In particolare, il lavoro del gruppo ha come esito finale la redazione comune di un messaggio scritto, una *lettera* redatta dai partecipanti che viene letta ai genitori, nella quale vengono raccolti in forma anonima i *desiderata* dei figli. Poiché questo testo è collettivo, i partecipanti si sentono più liberi a porre quelle domande o preoccupazioni che non oserebbero dire da soli e ad esprimere i propri bisogni, come ad esempio sentirsi amati e ben voluti, non assistere ai litigi, essere informati su eventuali nuovi partner, ma anche sentirsi sollevati per la fine di una convivenza troppo tempestosa...Successivamente vengono letti ai genitori anche i messaggi segreti, bigliettini anonimi raccolti in un box a cui ciascun partecipante affida ciò che non riesce ad esprimere nemmeno nel gruppo.

A questi prodotti del gruppo segue un tempo di silenzio in cui i genitori presenti scrivono a loro volta un messaggio ai figli, in cui generalmente affermano con forza di voler loro bene, li rassicurano sul loro futuro, dichiarano di essere consapevoli del disagio provocato loro, a volte chiedono scusa, riconoscono i loro errori e si assumono pubblicamente le loro responsabilità e, in alcuni casi, riconoscono esplicitamente il valore dell'altro genitore. Nella maggior parte dei casi i genitori rispondono usando la forma lessicale del "noi" e ciò offre al gruppo dei figli la possibilità di fare riferimento alla coppia genitoriale. La redazione della lettera, e ciò che comporta, rappresenta così il messaggio forte che suggerisce il lavoro condotto negli incontri.

Coerentemente con la nostra *prospettiva intergenerazionale*, in tutte le occasioni che lo consentono, viene dato spazio alla figura dei nonni di entrambe le famiglie in modo da evitare, o almeno di ridurre, il pericolo di endogamia legato al fatto che una delle due figure (più spesso il padre e la sua stirpe) venga eliminata e di consentire così al bambino di accedere alle sue due genealogie e a figurarsi un suo posto come continuatore di entrambe.

In sintesi, il Gruppo di parola rappresenta una forma di sostegno delle relazioni che, attraverso i figli, si occupa di tutta la famiglia, con l'obiettivo di creare un circolo virtuoso che aiuti tutti i membri ad elaborare l'evento della separazione, e a mantenere vivo il legame genitoriale. È un percorso breve, che racchiude in sé molte potenzialità; è un percorso intenso, che aiuta la presa di consapevolezza; è un percorso che mette al centro la cura del legame familiare a partire dalla domanda del figlio e dalla sua sofferenza. Partire dalla domanda del figlio, dal suo interrogare la coppia genitoriale e la storia familiare consente di prendersi cura dei legami che si trasformano ma che restano eterni.

SOMMARI

Italiano

La separazione e il divorzio sono concepiti nel nostro modello relazionale-simbolico come una transizione familiare, ovvero come un passaggio critico che non coinvolge solo la coppia coniugale ma che tocca a diverso titolo tutto il corpo familiare.

Nel presente contributo si analizzerà il fenomeno della frattura coniugale con particolare attenzione al punto di vista dei figli. In una prima parte si esamineranno gli effetti che la frattura in quanto tale esercita sulle diverse generazioni coinvolte, in particolare sui figli. Si esamineranno poi le risorse su cui i figli possono contare per affrontare la prova della separazione dei loro genitori, facendo riferimento sia alle risorse relazionali interne alla famiglia sia ad alcune risorse messe a disposizione dal corpo sociale/comunitario quali i Gruppi di parola.

English

Separation and divorce are conceived in our relational-symbolic model as a familial transition or a critical passage that not only involves the married couple, but also touches upon the whole family in diverse ways.

In this paper we will analyze the phenomenon of marital fracture with particular attention to the point of view of the children. In the first part, the authors examine the effects that the fracture as such has on the different generations involved, in particular on the children. Then they explore the resources on which the children can count to face the trial of their parents' separation, making reference both to the relational resources within the family and to some resources made available to them by social or community initiatives, such as the Italian share group "Gruppi di Parola."

Français

La séparation et le divorce sont conçus dans notre modèle relationnel-symbolique comme une transition familiale, ou bien comme un passage critique qui n'implique pas seulement le couple conjugal, mais qui touche à divers titres tout le corps familial. Dans ce texte, on analyse le phénomène de la fracture conjugale en portant une attention particulière au point de vue des enfants. Dans une première partie, on examine les effets que la fracture en tant que telle exerce sur les différentes générations impliquées, en particulier, sur les enfants. On examine ensuite, les ressources sur lesquelles les enfants peuvent compter pour affronter l'épreuve de la séparation de leurs parents en faisant référence soit aux ressources relationnelles internes à la famille soit à certaines ressources mises à disposition par le corps social-communautaire, comme peuvent l'être les "Groupes de parole".

Español

La separación y el divorcio son concebidos en nuestro modelo relacional-simbólico como una transición familiar, o bien como un paso crítico que no implica sólo la pareja conyugal sino que toca, en diverso modo, todo el cuerpo familiar.

En el presente texto se analiza el fenómeno de la fractura conyugal con particular atención al punto de vista de los hijos. En una primera parte se examinan los efectos que la fractura, en cuanto tal, ejerce sobre las diversas generaciones implicadas, en particular sobre los hijos. Se examinan luego los recursos sobre los cuales los hijos pueden contar para afrontar la prueba de la separación de sus padres, haciendo referencia sea a los recursos relacionales internos a la familia, sea a algunos recursos puestos a disposición del cuerpo social/comunitario, tales como los Grupos de palabra.

Português

A separação e o divórcio são concebidos no nosso modelo relacional-simbólico como uma transição familiar, ou melhor, como uma passagem crítica que não diz respeito somente ao casal, mas que toca, de modo diverso, todo o corpo familiar.

No presente texto se analisa o fenômeno da fratura conjugal com particular atenção ao ponto de vista dos filhos. Numa primeira parte se examinam os efeitos que a fratura, enquanto tal, exerce sobre as diversas gerações implicadas, em particular sobre os filhos. Examinam-se depois os recursos com os quais podem contar os filhos para afrontar a prova da separação de seus pais, fazendo referência seja aos recursos relacionais internos à família, seja a alguns recursos postos à disposição do corpo social/comunitário, tais como os Grupos da palavra.

Aceite sobre las heridas: acompañar en el fracaso del amor

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

“El fin de un amor es siempre un desastre”¹. No se puede decir con más claridad lo que significa para el hombre una ruptura amorosa. No es simplemente algo que ha pasado y que hay que asumir con el tiempo, sino una auténtica herida que permanece y que es necesario curar. Es una valiente afirmación de Alain Badiou, bien consciente de la gravedad de una cierta propuesta cultural que pretende banalizar esta experiencia humana convirtiéndola en trivial. Entiende la necesidad enraizada en la conciencia de la narratividad de la existencia humana de clamar precisamente lo contrario: la gran falsedad es pretender partir de cero como si nada hubiera ocurrido, porque es el modo seguro de no curar jamás esa herida que puede matar el corazón del hombre.

Frente a la simple concepción culturalmente preponderante de un “amor líquido” que constantemente se adapta a todas las circunstancias², el filósofo francés insiste en el motivo del desastre el amor tiene que ver con el *destino del hombre*: “Declarar el amor quiere decir pasar del

* Ordinario di Teologia Pastorale del Matrimonio e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. A. BADIOU, *Éloge de l'amour*, avec N. TRUONG, Flammarion, Paris 2009, 53: “la fin d'un amour est toujours un désastre”.
2. Cfr. Z. BAUMAN, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press. Bell, S., and S. Coleman, ed., Cambridge 1999.

evento del encuentro al inicio de la construcción de la verdad (...) La declaración del amor es el paso del azar al destino”³. No se puede ocultar el desastre del fracaso, aunque esto suponga poner de manifiesto la dificultad de curar, algo que parece superar el esfuerzo humano, o que, al menos, no está en las manos de hombre procurarse su propia curación.

Reconocer la enfermedad es el primer paso para poder recuperar la salud. Se necesita, por tanto, siempre una cierta idea de salud que sirva como fin. El mismo fracaso es un modo de afirmar que existe una *verdad del amor* que marca internamente el destino de la persona⁴. Una persona que fracasa en su amor *necesita ayuda*. Podría parecer algo obvio; pero el cinismo ambiental tiende a lo contrario.

1. UNA HERIDA, LA APERTURA A UN MISTERIO

Quizá la primera dificultad del actual hombre emotivo y postmoderno sea la de reconocer las heridas. Tiene tal temor a mostrarse débil que quiere esconderlas bajo la apariencia de fortaleza. Puede exponer lo que le pasa, pero desde un punto de vista superficial, tan solo como una “experiencia negativa” que almacenar en una lista. Es una manifestación más del enorme miedo al dolor que nos rodea. Según esta visión, admitirlo es lo peor que se puede hacer; negarlo es un modo de probar a enterrarlo, bajo la falsa pretensión que si no se mira desaparece.

El amor causa heridas, porque toca una fibra sensible en el corazón del hombre. Se trata de heridas *profundas*, que llegan al “lugar” propio del amor: el *corazón*. Podría parecer una afirmación que se tendría que dar por descontada por su obviedad; pero hoy en día, por el analfabetismo afectivo impuesto por la cultura emotivista que estamos viviendo, esto deja de ser percibido por muchos⁵. Es más, existe un esfuerzo propagandístico enorme que quiere ocultar la gravedad de la herida, para hacerla

3. BADIOU, *Éloge de l'amour*, cit., 50: “Déclarer l'amour, c'est passer de l'événement-rencontre au commencement d'une construction de vérité. (...) La déclaration d'amour est le passage du hasard au destin”.

4. Me permito remitirme a: J.J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.

5. Cfr. L. MELINA, *Il linguaggio dell'amore. Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2008.

aparecer como poco más que un rasguño que sangra y duele, pero para el que bastaría una pomada superficial para que cicatrizara muy pronto.

Estamos hablando de la profundidad del corazón como una revelación de una característica humana que un mundo naturalista o sociológico no sabe ver, pero que es esencial para el hombre. Si esta dimensión queda oculta en la indiferencia, el cristianismo permanecerá marginado completamente, como carente de relevancia⁶. Hemos descrito, pues, una amenaza de gran relieve para el mensaje cristiano, una enfermedad del alma que insensibiliza ante los puntos clave de la propuesta de Cristo. En consecuencia, se impone una acción terapéutica preventiva por parte de la Iglesia, básica para la evangelización, y que debe contar con un horizonte de orden cultural. Nos referimos a la enseñanza del amor que cure la banalización del mismo que se propaga como una plaga desde todos los medios de comunicación y las relaciones sociales. Es un fenómeno de tal magnitud que hoy en día ha sido destacado incluso por numerosos autores muy alejados de un influjo cristiano⁷. La enorme extensión de una literatura divulgativa sobre las emociones y los sentimientos⁸, es la mejor constatación de la necesidad sentida por una parte amplísima de la sociedad de recibir una guía en el camino difícil del amor humano. En este campo, el cristianismo cuenta con una tradición riquísima que ha de ofrecer, pues es heredero de una sabiduría del todo singular.

El emotivismo ambiental que ha invadido el campo educativo y que tiende a debilitar el familiar, es el motivo primero de deformación del amor que causa esas graves heridas y, desde luego, la máxima dificultad para la pastoral familiar como nos recuerda el Papa Francisco: “El matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno”⁹.

6. Es el argumento principal de: H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

7. Además de Baidou y Bauman podemos citar: L. IRIGARAY, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Grasset, Paris 1990; BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des Eros*, Matthes & Seitz Verlag, Berlin 2012.

8. A partir del libro de: D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 199824.

9. FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 66.

Lo que está en juego es decisivo para el hombre: el *significado del amor*. Parece claro para cualquiera que ha recibido una primera educación cristiana que no puede reducirse este sentido, como el emotivismo pretende, a un mero impulso irracional cuya duración es inescrutable y, en todo caso, insegura, pues no está en las manos del hombre su permanencia. Hay que declarar que el amor es inteligente, porque muestra *un sentido para vivir*¹⁰. Cualquier cambio en el mismo no es una bagatela, tiene un valor eminente.

2. EL DESCUBRIMIENTO DE UN LUGAR: EL CORAZÓN

Cuando hablamos de *corazón* nos referimos a la *intimidad humana*¹¹. Es esta la que sufre el ataque frontal de los amores superficiales y de consumo que nos presenta constantemente la cultura actual. La reducción del amor a la emoción prácticamente momentánea, sin una referencia temporal; la errónea interpretación romántica del afecto que se mide solo por su intensidad, deforman ese espacio íntimo, pues no descubren que está habitado por *presencias personales* que se sostienen por medio de relaciones y vínculos estables que *ordenan la afectividad*. El orden del amor es la verdad que se desprende inmediatamente de una primera mirada a la intimidad humana, pero hoy en día ha llegado a ser una auténtica reivindicación¹². La revolución sexual de los años 60 del siglo pasado propagó de tal modo una “mística del impudor”¹³ que ha roto la intimidad de muchas personas en la superficialidad sin sentido de una serie de sensaciones placenteras gobernadas de un modo meramente utilitario o esteti-

10. Insiste en ello: FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 27: “En este sentido, san Gregorio Magno ha escrito que «*amor ipse notitia est*», el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva”. La cita es: SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l.2, h.27,4 (CCL 141,232). Para este valor cognoscitivo: cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014, 121-206.

11. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Franciscan Herald Press, Chicago 1977.

12. Cfr. M. SCHELER, *Ordo amoris*, Bouvier Verlag, Bonn 19863.

13. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor”, en M. LACALLE NORIEGA – P. MARTÍNEZ PERONI (Coordinadoras), *La ideología de género. Reflexiones críticas*, Ciudadela, Madrid 2009, 75-120.

cista. Es imposible hablar del cristianismo sin referirnos al corazón como algo a edificar en la roca de un amor verdadero (cfr. *Mt 7,24-27*). Lo contrario, es un ejemplo palmario de necedad ante la tarea de construir una vida. Sin una educación afectiva previa que ayude en este empeño¹⁴, la evangelización real del corazón está gravemente amenazada. Es del todo necesaria para llevar a cabo la misión de la Iglesia una clarificación del amor verdadero que lo distinga de otro tipo de propuestas que lo ocultan o lo falsifican¹⁵.

Una realidad pasa a formar parte de la intimidad humana cuando se interioriza por medio de una *identificación afectiva*. Cada uno llegamos a considerar que algo que me afecta *es mío*, cuando me implica personalmente y, por ello, lo considero *importante* para mí¹⁶. Es una primera luz del amor, en la que emerge ya una dimensión específica: la *promesa*. La importancia percibida no es de algo que se ha adquirido cuanto de una *realidad que me llama* y que reclama mi implicación para concederme una riqueza mayor.

Sin duda, sólo una visión *interpersonal* de la promesa puede dar razón del dinamismo que acabamos de describir y que es filosóficamente relevante¹⁷. Su primer momento remite al fin a la *presencia del amado en el amante* como una llamada hacia una unión real que es el fundamento mismo de la dinámica afectiva¹⁸. La promesa ofrece una guía interna al

14. Cfr. N. GONZÁLEZ RICO – T. MARTÍN (eds.), *Aprendamos a amar*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007; N. GONZÁLEZ RICO – M^a T. MARTÍN NAVARRO (dirs.), *Aprendamos a amar, III: Deseo querer y ser querido. Deseo vivir y dar vida*, CEPE, Madrid 2010.

15. Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso en ocasión del XXV aniversario del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios del matrimonio y la familia*, (11-5-2006): “La comunión de vida y amor que es el matrimonio se configura como un auténtico bien para la sociedad. Evitar la confusión con los otros tipos de unión basados en un amor débil se presenta hoy con una especial urgencia. Solo la roca del amor total e irrevocable entre un hombre y una mujer es capaz de fundar la construcción de una sociedad que llegue a ser una casa para todos los hombres”. Cfr. L. MELINA, *La roca y la casa. Famiglia, società e bene comune*, San Paolo, Cisinello Balsamo 2013.

16. Aclara la categoría de “importancia” también en su fundamento afectivo: D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Encuentro Ediciones, Madrid 1983.

17. En su aspecto fenomenológico: cfr. J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue, phénoménologie de la promesse*, Minuit, Paris 1990; para una primera teología de la promesa: cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012, 183-231.

18. Cfr. R. SACRISTÁN LÓPEZ, «Ipsa unio est amor». *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2014.

amor en su temporalidad, por lo que solo puede ser interpretada desde una *narratividad*, la permanencia en el tiempo desde la lógica de un relato, en el entramado de las relaciones personales que cuentan con su propio significado¹⁹. Este proceso de identificación en el tiempo de una narración es lo que ha conducido a hablar de una *identidad narrativa*, esencial para la comprensión del propio hombre²⁰. En verdad, hay que considerarla desde el amor, como su razón interna, pues así se descubre todo su contenido humano que es lo que vamos a procurar en las siguientes líneas.

3. LO QUE ESTÁ EN JUEGO, LA IDENTIDAD DEL HOMBRE EN LA VERDAD DEL AMOR

El hombre se descubre a sí mismo en el amor, encuentra en él su *identidad*. La afirmación de *Gaudium et spes* 24 es un punto clave para entender la misión de la Iglesia: “Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”²¹.

El amor en su revelación nos habla de una *totalidad personal*, irreductible a cualquier otra realidad. Esta irreductibilidad es una característica de la persona en cuanto tal, que permite reconocer en ella un valor de *absoluto*²². Sin duda, ha sido la revelación del amor cristiano la que ha

19. Cfr. C. GRANADOS – J. GRANADOS (Eds.), *El corazón: urdimbre y trama*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

20. Cfr. P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, 137-138. Cfr. M. CHIODI, “L’identità narrativa ed etica nell’ontologia ermeneutica di P. Ricoeur”, en *Teologia* 34 (2009) 385-415.

21. CONCILIO VATICANO II, Cons. Pas. *Gaudium et spes*, n. 24. Cfr. P. IDE, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, en *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

22. Para el sentido personalista de la “irreductibilidad”: cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una*

ayudado, precisamente en referencia al amor hombre y mujer, a descubrir ese sentido absoluto escondido en el amor y que tiene un valor trascendente en donde Dios mismo se manifiesta. Es un hecho específico en la historia de la humanidad que hay que tener muy en cuenta, para comprender de qué modo varía la concepción del matrimonio como algo *personal* en el que el *amor* es central, y no meramente *funcional* dentro de un marco social. En palabras de Benedicto XVI: “A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano. Esta estrecha relación entre *eros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella”²³.

Precisamente por provenir esta identidad personal de un amor, es como se puede concebir a modo de una *vocación al amor*, esencial para que el hombre se descubra a sí mismo. Así nos lo recordó Juan Pablo II: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”²⁴.

Aquí nos hallamos ante el descubrimiento de la verdad interior del corazón humano que encuentra su identidad en la respuesta a un amor que se le ofrece. De aquí se desprenden los pasos fundamentales de tal vocación que conforman la vida de todo hombre: “Este itinerario, ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre expresa el conjunto de las relaciones humanas básicas que establecen esos vínculos personales –no sólo

categoría personalista, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004, 37-46.

23. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 11.

24. JUAN PABLO II, C. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10. Cfr. ID., Ex. Ap. *Familiaris consortio*, n. 11; BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 1; FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 53: “Hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades”. Para una visión de conjunto: cfr. M.T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

de naturaleza- que enmarcan las acciones de los hombres”²⁵. En estos niveles en los que está comprometida la identidad del hombre en cuanto persona, hemos de basar cualquier pastoral familiar que sea adecuada al amor humano²⁶. Por tanto, será muy sensible a las heridas profundas que el amor produce en las personas, pues tiene que ver con las rupturas que se producen en estas relaciones.

La revelación del amor nos hace ver que en él se pone en juego la identidad personal, por eso contiene una dimensión dramática porque quien ama pone en riesgo lo más valioso de su vida²⁷. Aquí se destaca la importancia de la herida amorosa, a la luz de la verdad profunda que une el amor y el dolor y que se expresa de forma insuperable en el *Cantar de los cantares*: “Heriste mi corazón” (*Cant* 4,9)²⁸. Expresa así la capacidad del corazón humano de *ser afectado*, lo cual supone una posibilidad específica de dolerse, de padecer una herida (*vulnus*). Pero, al mismo tiempo, contiene una dimensión de apertura hacia otra persona que permite que el hombre pueda *ser alcanzado por Dios*, por un amor nuevo y maravilloso del que cabe esperar que sea capaz de curar. En este sentido, la misma vulnerabilidad humana es revelación de una verdad íntima del hombre²⁹, que ha de verse con una profundidad nueva, en la que Dios aparece en el interior del hombre. La relación estrechísima entre amor y dolor es la puerta de acceso al *misterio* que anida en el corazón del hombre.

Todo apunta a cómo esa vocación al amor nos introduce en un Amor más grande que nosotros mismos, un amor originario³⁰, del que

25. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 165.

26. Cfr. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

27. Cfr. R. MAY, *Love and Will*, W.W. Norton & Company, New York 1969, 110.

28. El místico Ricardo de San Víctor hace de esa frase el principio de sus reflexiones sobre la caridad: cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor gradibus violentae charitatis*, (PL 196,1207): “Vulnerata charitate ego sum”.

29. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 2: “It suggests that part of the peculiar beauty of human excellence just is its vulnerability”.

30. Cfr. FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 51: “La fe nace del encuentro con el amor originario de Dios, en el que se manifiesta el sentido y la bondad de nuestra vida, que es iluminada en la medida en que entra en el dinamismo desplegado por este amor, en cuanto que se hace camino y ejercicio hacia la plenitud del amor”.

puede venir una respuesta real a las heridas del amor. Parece preanunciar un principio único, un “sello del amor”, que “es fuerte como la muerte” (cfr. *Cant* 8,6)³¹.

4. LA FALSEDAD DE UNA MÁSCARA, EL AMOR COMO UN JUEGO

La misma dimensión de vulnerabilidad ciernen sobre el amor una sombra de ambigüedad. El hombre comprende pronto que no es sencillo vivirlo en plenitud y, en cambio, parece demasiado fácil caer en el error, resulta difícil fiarse en el amor tal como se nos aparece. Una mirada a la historia del pensamiento descubre esto en referencia al *eros*, a pesar de la importancia relevante que alcanzó en la filosofía, nunca supera una indefinición de fondo. El mismo Platón en su obra máxima sobre el *eros* lo presenta como un *juego de máscaras*³².

La visión cultural de un mundo refractario ante una experiencia de absoluto que, por un cierto prejuicio postcristiano, favorece la extensión de formas paganas de existencia, es proclive a presentar el amor como un simple *juego afectivo*. En él, el papel de la máscara es esencial. Para tal interpretación, se puede jugar a amar, porque no afecta al interior de las personas, solo a una imagen que siempre puede ser cambiada oportunamente. Es básico comprender la naturaleza de esta interpretación que es de orden *cultural*, impregna todo tipo de realidades y manifestaciones comunicativas: el lenguaje, las creencias, las preferencias económicas o políticas. Se ha llegado a un lenguaje amoroso manipulado al extremo; pero que cuenta con una fuerza específica que lo hace eficaz y nunca podemos despreciar. La Iglesia debe ser muy consciente de la dimensión cultural de este desafío so pena de verse atrapada por una tergiversación

31. P. RICOEUR, “La metáfora nuziale”, en A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, a cura di F. BASSARI, Paideia, Brescia 2002, 269: “la vera conclusione [del Cantico] si trova in 8,6, (...) importante è non la consumazione carnale, mai descritta, mai raccontata, ma la promessa di alleanza – indicata dal «sigillo»– che costituisce l’anima di ciò che è nuziale”.

32. Así lo explica: G. REALE, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997. Para la cuestión del pensamiento: G. SALMERI, “Eros: la ambigüedad y el drama del amor”, en L. MELINA – C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor, Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo – Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 91-106.

tal de significados que deforme su mensaje. Cuando se cae en una ambigüedad en el lenguaje, se evita clarificar los conceptos, se ve incluso con sospecha los intentos de definir bien los términos, la ambigüedad cultural perfectamente calculada se convierte en una niebla tupida que disuelve la posibilidad de edificar en el Evangelio. No podemos caer en la ingenuidad de suponer una comprensión directa del lenguaje cristiano cuando existe tal grado de estrategia manipuladora en nuestro entorno cultural.

Ante el riesgo terrible que supone “jugar con el amor”, se proyecta la falsa protección de hacerlo vano. Es la función contraria a la identificación afectiva; aquí se quiere separar el “yo” personal de cualquier afecto que pretenda tocarlo. El racionalismo hizo algo semejante de modo sistemático, hasta el punto de concebir falsamente la identidad personal a modo de “pura autoconciencia”. Es el fenómeno de vaciamiento afectivo que en la actualidad, tras la revolución del romanticismo, ha pasado a considerar la propia decisión como una “libertad pura”³³, sin condicionamientos. Esto complica enormemente cualquier valoración de las relaciones humanas, avoca a un individualismo asfixiante con problemas humanos muy graves.

En lo que concierne al amor humano, se vacía del todo el sentido de los vínculos afectivos que aseguraban una identidad. Es más, se presenta este hecho como una liberación, porque en tal caso, el hombre tendría constantemente su vida en sus manos con una flexibilidad total que le haría invulnerable en su querer³⁴.

En concreto, esto genera normalmente una doble vida, debida al dualismo radical del que parte. Por una parte, porque considera el cuerpo como algo ajeno a la intimidad del corazón y, por tanto, un instrumento que se puede usar a placer y, en concreto, para el placer. Por otra, se asume la perspectiva utilitarista que separa radicalmente el mundo exterior político de un intimismo totalmente individual y cerrado. Nada entraría en el mundo interior si no se permite su acceso, se quiere crear una coraza que defienda la intimidad de los embates exteriores. Además,

33. Es lo que ocurre con el concepto de nada de: J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, 320: “Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical; et ce néant, c'est la liberté d'autrui”.

34. Es la propuesta de: A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Polity Press, Cambridge 1992.

se pretende utilizar en la medida de lo posible estos acontecimientos para el propio provecho. Estos son los presupuestos antropológicos básicos que han dado lugar a la teoría del género³⁵. El triunfo de este en el campo de la política internacional, y su empeño en introducirse en el mundo educativo, obligan a tener objetivos pastorales claros, también a nivel social, que puedan contrarrestar su enorme influjo³⁶.

Todo este “juego amoroso” aparentemente inocente acaba dañando el corazón en lo más profundo. Lo peor que puede causar es llegar a provocar una postura *clínica* ante el amor. Esto significa no creer que el amor capacite para amar. Por ello, habría que dejar de “creer” en el amor, porque no daría lo que promete. Quien está herido hasta este punto pone todo su empeño en interpretar siempre el amor como una impresión pasajera y fugaz, sin la fuerza suficiente para construir una vida sólida. En particular, el tiempo se percibe como enemigo de la experiencia amorosa³⁷, se extiende la convicción de que, al menos para un número considerable de personas, no es posible el “para siempre” que el amor parece prometer³⁸ y empeñar la vida en ese tipo de amor es un exceso que, en el fondo, daña al hombre.

Detrás de este cinismo se encuentra siempre un vacío inmenso, pues la realidad es muy distinta, de algún modo, “el amor vence todos los obstáculos”³⁹ y pasa una factura enorme a quien lo pretende dominar. El juego inicial ahora se convierte en una tragedia que puede destrozarse al hombre. Así se aprecia en la fuerza dramática de las palabras

35. Cfr. J. BURGGRAF, “Género («gender»)”, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre la familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 511-519.

36. Así lo expone: CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, CONSEIL FAMILLE ET SOCIÉTÉ, *Elargir le mariage aux personnes de même sexe? Ouvrons le débat!*, (28-IX-2012). Citado en: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 66. Cfr. J. LARRÚ (ed.), *La grandeza del amor humano. Comentario al documento “La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar”*, BAC, Madrid 2013.

37. Cfr. S. MITCHELL, *Can Love Last? The Fate of Romance over Time*, Norton & Company, New York 2002.

38. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “¿Consumación sin promesa? Por qué la *una caro* pide el por siempre”, en J. GRANADOS (a cura di), *Una caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014.

39. Cfr. VIRGILIO, *Bucólicas*, X, 69: “Omnia vincit amor”; citado en: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 4.

de Oscar Wilde en la cárcel de Reading: “cada hombre mata lo que ama, sépanlo todos: unos lo hacen con una mirada de odio; otros con palabras cariciosas; el cobarde, con un beso; ¡el hombre valiente, con una espada!”⁴⁰. Está claro, el inmenso esfuerzo ideológico y cultural por ocultar la herida del amor, hace que esta sea mucho más grave e infecciosa. La enfermedad no es un juego, quien no se da cuenta de su seriedad acaba irremediabilmente infectado.

No queda otro recurso que proponer el amor verdadero como único remedio. Se trata de enseñar a “creer en el amor”⁴¹, para que cada persona sepa que en él se encuentra una fuerza que puede curar la herida. La verdad del amor humano contiene una razón que promete siempre un nuevo principio, la posibilidad de escribir una historia de salvación. Los cristianos no podemos sino proponer y hacer realidad este amor que nos salva pero hemos de estar convencidos de su capacidad única de curar las heridas. Para ello, contamos con la profecía de Cristo con el objeto de explica su propia misión: “no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos” (*Mt 9,12*). Esta expresión es una revelación de su corazón misericordioso y, por tanto, una luz fundamental para la pastoral de la Iglesia.

5. ACERCARSE AL HERIDO: “UN CORAZÓN QUE VE”

Aceptar la visión de la pastoral como la disposición a curar heridas, no hace sino asumir la perspectiva del Buen Samaritano. No es una simple comparación, es una verdadera toma de conciencia de la centralidad de una pastoral de la misericordia, cuyo valor cristocéntrico y eclesiológico están suficientemente documentados.

En el relato de la parábola, el momento cumbre reside en que el Samaritano al ver al caído en el camino “se movió a misericordia” (*Lc 10,33*). Es la clave que explica el salto desde la evidencia de una persona herida, al movimiento de acercarse para curarla. No se puede considerar el

40. O. WILDE, *Balada de la cárcel de Reading*, en ID., *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1958, 858.

41. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014.

paso de una a otra como una mera espontaneidad. La mera consideración de los problemas de las personas y su valoración objetiva no capacita para curarlos. Es más, por una visión tecnicista, tantas veces con los análisis sociológicos que acumulan datos y secuencias estadísticas se oculta la verdadera raíz de los problemas bajo la apariencia de dificultades más visibles. Se ha proyectado en las ciencias humanas una supuesta “epistemología” que absolutiza el método y margina cualquier consideración ética⁴². De esta forma, se asumen los procesos sociales como inevitables por lo que la sociología simplemente los puede medir y predecir, no evitar ni curar. La objetividad de sus resultados se toma precisamente a partir de la idea del “observador imparcial”, esto es, del que no se mueve para ayudar al herido, sino que constata que lo está. Sin duda, la extensión de esta “neutralidad” científicista es una de las causas del individualismo actual⁴³.

El punto clave que diferencia esta visión de la del Buen Samaritano consiste en una idea “perversa de libertad”⁴⁴ por la cual “mi libertad acaba donde empieza la del otro”, y no puedo ser “el guardián de mi hermano” (cfr. *Gen* 4,9). Esto es, considera las relaciones personales bajo la forma de un choque de libertades y la misma sociedad como una especie de “pacto de no agresión” que permite convivir desde el solo respeto, lo cual obliga que las personas se hayan de desentender de la felicidad ajena. La vida plena es un problema privado que cada uno debe resolver por su cuenta y es mejor no meterse en él. La Iglesia se equivocaría al pretender tener una propuesta de felicidad universal, cuando es una cuestión de la intimidad de cada persona. Se configura así un modo peculiar de pasar por la vida que considera que siempre es peligroso apartarse del propio sendero para acercarse al del otro aunque necesite algo. El respeto sería más radical que el amor y la distancia entre las personas un presupuesto a cualquier relación.

Se trata de una cuestión de enorme alcance social. La dificultad actual de superar esa indiferencia ante el dolor ajeno que causa la perspectiva

42. Es lo que critica con fuerza en lo que respecta a la política y la economía: cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 36.

43. Acusado por: FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 67: “El individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza los vínculos familiares”.

44. Cfr. JUAN PABLO II, C. Enc. *Evangelium vitae*, n. 18.

anterior, fue puesta de relieve por Lévinas, pues la mirada del otro es fuente de responsabilidad. Es inicuo pretender ocultarse ante la llamada del otro. En medio del silencio hay una primera palabra muy elocuente: el otro que me mira me dice como expresión de su máxima vulnerabilidad: “no me mates”⁴⁵.

La llamada oculta en el corazón del hombre requiere un modo especial de percepción que nace de su corazón y lo conforma. En este contexto es en el que el Papa Benedicto habló de un “corazón que ve”, para referirse a la misericordia que nace en el Buen Samaritano con el fin de salir al encuentro del herido en el camino. “El programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un «corazón que ve». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia”⁴⁶. El Pontífice se expresa con términos que afectan a cualquier cristiano y a la Iglesia en cuanto tal, en cuanto han de participar del corazón de Cristo. Es una visión peculiar, que mueve internamente, porque nace de un amor que es el que hace ver al mismo tiempo que actuar: “existe una unidad profunda entre la verdad y el bien, entre los ojos de la mente y los del corazón: «Ubi amor, ibi oculus», decía Ricardo de San Víctor: el amor hace ver. (...) un saber que lleva a actuar, que en definitiva lleva al amor”⁴⁷. No podemos sino reconocer aquí una verdadera definición de la misericordia que es más que una simple compasión, porque no solo participa del dolor ajeno (“con-padece”), sino que busca superarlo, curar en verdad al herido. Su intención es: “repeler la miseria del otro”⁴⁸.

La luz de esta escena es la que nos ayuda a definir la auténtica “caridad pastoral” que debe regir toda la actividad de la Iglesia⁴⁹. El movimiento de la caridad no acaba en un juicio sobre la situación, sino en la

45. Cfr. E. LÉVINAS, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1991, 122: “Le Visage est aussi le «Tu ne nueras point»”.

46. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b. Cfr. R. TREMBLAY, “La figura del buon Samaritano, porta d’ingresso nell’enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*”, en *Studia Moralia* 44 (2006) 395-411.

47. BENEDICTO XVI, *Discurso a un seminario organizado por la Congregación para la Educación Católica*, (1-IV-2006).

48. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3: “repellere miseriam alterius”; cfr. *ibid.*: “omnem defectum expellunt”; ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4: “defectus aliorum sublevet”.

49. Recordemos: BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 2: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”.

curación del herido y su cuidado. No sirve para la pastoral el solo juicio sobre el valor moral de las acciones, sino la ayuda real que las personas necesitan para tener “una vida abundante” (Jn 10,10) que es la misión propia del Buen Pastor. Descubrimos ahora el motor real de toda la pastoral de la Iglesia: “La Iglesia tiene el deber primario de acercarse a estas personas con amor y delicadeza, con solicitud y atención materna, para anunciarles la cercanía misericordiosa que se dirige al hombre concreto y pecador –que somos nosotros– para levantarlo de cualquier caída, para curarlo de cualquier herida”⁵⁰.

La sabiduría propia de la parábola del Buen Samaritano culmina en el cambio radical que se da a la definición de “prójimo” y que realiza de modo operativo. Ahora no es el herido, sino: “el que practicó la misericordia con él” (Lc 10,36)⁵¹. Se trata, por tanto, de “hacerse prójimo” de los necesitados, de tomar la iniciativa para llegar a las personas que están pendientes de ayuda porque Dios nos llama a través de ellas. Se dibuja así todo un programa de acción que nace del corazón de Cristo y que se propone como principio de actividad para todo cristiano. La afirmación con la que Jesucristo responde finalmente al experto en la Ley es muy claro: “Haz tú lo mismo” (Lc 10,37). Vivir según la caridad, es responder a la iniciativa del Espíritu Santo como enseña Santo Tomás en su tratado sobre la Ley nueva⁵². Es la dinámica propia de una vida recibida, una vida que se genera.

6. EL DIAGNÓSTICO DE LAS HERIDAS, UNA EPIDEMIA

No basta con la buena intención misericordiosa, para poder curar de verdad heridas profundas. La urgencia de la gravedad de la herida no quita la responsabilidad de “saber curar”. Es un punto de aclaración respecto de la comparación que ha hecho el Papa Francisco entre la pastoral de la Iglesia y un hospital de campaña en donde hay que curar a tantos heridos

50. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional*, (5-IV-2008).

51. Cfr. J. RAMAROSON, “Comme le «Bon Samaritain», ne chercher qu'à aimer (Lc 10,29-37)”, en *Biblica* 56 (1975) 533-536.

52. Cfr. S. PINCKAERS, “La ley nueva, en la cima de la moral cristiana”, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la Veritatis splendor*, BAC, Madrid 1994, 475-498.

después de una batalla. Es una imagen de mucha fuerza, dada la situación real de muchas personas muy maltratadas por la vida. Los cristianos, en cuanto “expertos en humanidad”, podemos percibir con nitidez el enorme dolor de tantos hombres cercanos y lejanos que hay que atender; pero, al mismo tiempo, discernimos la raíz de este sufrimiento y los caminos para superarlo.

No podemos nunca perder la visión que llega al corazón del hombre y va más allá de un mundo satisfecho de sí mismo que quiere esconder el sufrimiento bajo la apariencia de progreso. Es el único modo de evitar el engaño de definir la salvación en términos técnicos y seculares, como un producto del esfuerzo humano, ya sea por medios políticos o mediante el desarrollo económico⁵³. Se trata de una falsificación de la esperanza cristiana, que tiene que ver mucho con la curación que se intenta. Al basarse sólo en datos exteriores medibles, se busca atender síntomas externos que no llegan al núcleo de la infección. La respuesta cristiana es clara: “No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano”⁵⁴.

Siguiendo el modelo del acto médico⁵⁵, que en esta situación es muy ilustrativo, la pastoral debe proceder en primer lugar a un adecuado diagnóstico, que requiere un conocimiento profundo del corazón del hombre. En nuestro caso, centrado en el amor humano, debe saber reconocer más allá de los problemas el auténtico origen de los mismos, que tiene que ver con el *misterio del corazón del hombre*⁵⁶.

Si nos damos cuenta de la cantidad enorme de sufrimiento que alcanza a las personas por no saber realizar la llamada del amor en sus vidas, podemos darnos cuenta que no nos hallamos simplemente ante una herida que aliviar y sanar, cuanto una verdadera epidemia debida a un

53. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Spe salvi*, nn. 16-23.

54. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Spe salvi*, n. 26.

55. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Acto médico”, en C. SIMÓN VÁZQUEZ (dir.), *Diccionario de Bioética*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 39-48.

56. Cfr. la distinción entre misterio y problema que realiza : G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, 146: «Le propre des problèmes est de se détailler. Le mystère est au contraire ce qui ne se détaille pas». Para un estudio: F. BLÁZQUEZ CARMONA, *La filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*, Encuentro, Madrid 1988, 157-184.

contagio de un mal que se extiende de forma a veces oculta pero que es la razón más profunda de las llagas de las personas.

Este aviso es vital en nuestra cultura, porque la sociedad tiende a estar satisfecha de sí misma de forma tal que busca en todo momento ocultar sus auténticos males. Se quieren considerar simplemente como problemas de organización social o de distribución de bienes que la evolución de las técnicas y la buena disposición general de una sociedad democrática serán capaces de solventar. No puede existir una falacia mayor, que se puede calificar en nuestros días como el auténtico “opio del pueblo”, que lo adormece hasta hacerlo incapaz de percibir la verdad de su situación y provoca así una pernicioso alienación⁵⁷. La extensión desorbitada de los libros de auto-ayuda en el plano afectivo refleja en gran medida el drama real del que se parte, el hombre solitario no se sabe a quién pedir auxilio. Pobre consuelo el que uno se procura a sí mismo. “¡Ay del hombre solo!” (Qo 4,8). La posición de desvalimiento que conlleva descubrir la herida refleja detrás de ello una real *enfermedad* mucho más grave, pero que la sociedad misma se encarga de esconder. No podemos simplemente vendar una herida cuando la víctima está verdaderamente enferma. Un buen diagnóstico en el momento oportuno es vital.

Podemos adelantar algún resultado primero que nace del análisis cultural que hemos anticipado y no hace comprender la gravedad de la situación. La soledad es, posiblemente, la enfermedad mayor de nuestra época⁵⁸. Es una enfermedad de amor, que está oculta por una cultura que la presenta en cambio como un signo de avance de los tiempos y una seguridad dentro de un estado de derecho.

57. Cfr. FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 196: “A veces somos duros de corazón y de mente, nos olvidamos, nos entretenemos, nos extasiamos con las inmensas posibilidades de consumo y de distracción que ofrece esta sociedad. Así se produce una especie de alienación que nos afecta a todos”.

58. Así lo explica: BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 53: “Una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad. Ciertamente, también las otras pobreza, incluidas las materiales, nacen del aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar”. En el fondo, es lo mismo que destaca el Papa Francisco con la cultura individualista: cfr. FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 67: “El individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza los vínculos familiares”.

Uno de los aspectos que brotan inmediatamente de esta situación es la necesidad de ayuda externa. Un amor narcisista es en sí mismo una enfermedad⁵⁹, nunca la curación de la herida. Nadie se puede curar a sí mismo en cuanto a un amor herido. Es algo que parece obvio pero que cuenta con el obstáculo de un intimismo romántico que hace ver con desconfianza la intervención de un tercero en el amor que une a los esposos con problemas. Esto se evidencia dramáticamente en los primeros años del matrimonio en los que los problemas que surgen no se saben afrontar y no se sabe pedir ayuda⁶⁰. Cuesta mucho reconocer la herida porque se vive en una sociedad en lucha donde todos deben mostrar su fortaleza y ocultar cuidadosamente cualquier debilidad. En definitiva, falta una cultura del *cuidado*, que es la primera manifestación de la responsabilidad ante el otro⁶¹.

La magnitud de la dificultad nos revela que nos enfrentamos a una auténtica *pandemia* de proporciones enormes. Algo de lo que no debemos asustarnos, pues es lo propio de cualquier revolución sexual que cambia la interpretación básica de la relación fundamental hombre y mujer con todas sus consecuencias antropológicas y morales. De aquí que la respuesta de la Iglesia no puede centrarse en la resolución de cada problema, que es el ejemplo más claro de una mirada puramente fragmentada que da sólo un diagnóstico sintomático impropio de la enfermedad. En la cuestión del matrimonio y la familia querer solucionar un único tema es un grave error, conduce indefectiblemente a aumentar otros. Cuando existe una epidemia lo primero que cuidan los médicos es determinar el foco de la infección, es el que hay que descubrir y aislar, porque de otro modo la enfermedad se propaga y crecen las víctimas.

Además con ello la Iglesia pierde la iniciativa evangelizadora, porque ahora va detrás de las dificultades que surgen y son otros los que llevan la hoja de ruta. La comunidad eclesial deja de proponer el Evangelio de

59. Cfr. T. ANATRELLA, *Le règne de Narcisse: les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Éd. Presses de la Renaissance, Paris 2005.

60. Cfr. L. MELINA, “Non è bene che la coppia sia sola. Introduzione”, en ID. (a cura di), *I primi anni di matrimonio: la sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, Cantagalli, Siena 2014, 5-9.

61. Cfr. E. KITTAY, “The Ethics of Care, Dependence, and Disability”, en *Ratio Juris* 24/1 (2011) 49-58.

la familia, y gasta sus fuerzas en responder constantemente lo que otros le preguntan.

7. UN ACEITE QUE CURA Y UN VINO QUE GENERA ESPERANZA

Hemos visto que la herida que daña a tantos en la actualidad es de amor y lo que esto significa para la identidad de cada persona, pues implica su vocación. Son heridas cuyo origen en gran medida tiene que ver en la actualidad con la cultura pansexualista que nos rodea y que es el motivo fundamental de la grave pandemia de la que hemos hablado⁶². Para poder entender cómo curar el foco de la infección, hemos de mirar en un primer momento qué interpretación da el pansexualismo sobre la sexualidad y del amor y que causa las profundas heridas que hemos visto.

La desviación peor de la propuesta pansexualista se debe al reduccionismo radical con el que se concibe la sexualidad, que se comprende únicamente como placer sexual, excitación biológica, queda fuera de cualquier relación con la intimidad humana y el misterio que encierra en el corazón. De aquí que la búsqueda sistemática de tal placer lo ha convertido en un inmenso objeto de consumo dentro de un mercado globalizado. Todo ello se produce bajo el amparo de un juicio moral a nivel social que considera bueno este liberalismo consumista, como expresión apropiada de una sociedad libre y democrática⁶³.

Aunque se trate de una interpretación cultural que muchas personas rechazan en su interior porque buscan un amor diferente y una expresión más grande de la sexualidad humana, el influjo es muy grande a nivel de los significados profundos que se interiorizan y la conformación de un modo genérico de plantear la vida. En el tema familiar que nos ocupa, el gran desafío que se genera es que un gran número de parejas se casan con una personalidad adolescente y con un amor romántico. Es difícil imaginar una base más débil que esta como fundamento de una

62. Cfr. *Anthropotes* 20/1 (2004) dedicado a: “Evangelizzare nella cultura del pansessualismo”. En particular: C. GIULIODORI, “La missione evangelizzatrice della famiglia di fronte alla cultura pansessuale”, en *Anthropotes* 20/1 (2004) 189-214.

63. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Il «pansessualismo» della cultura attuale”, en ID., *Il mistero della famiglia*, Cantagalli, Siena 2010, 171-197.

convivencia. La primera tarea pastoral que se desprende es convertir estas personas en verdaderos cristianos capaces de responder con plenitud a la vocación al amor, esto es esencial como forma de evangelización actual, y supone afrontar la tarea de *formar sujetos cristianos*⁶⁴.

Estos son los síntomas definitorios de la epidemia, que encontramos por doquier. Además, en cuanto están unidos a las dimensiones internas del amor y es allí donde se produce el contagio.

La enfermedad tiene como primer elemento de infección el *emotivismo* que se transmite por una interpretación romántica del amor que no ha encontrado una respuesta suficiente en la pastoral cristiana⁶⁵. En concreto, se puede afirmar que la aplicación del emotivismo a la educación es la causa de la prolongación de la adolescencia hasta edades bien avanzadas⁶⁶ y que afecta de modo especial a las personas en sus primeros años de matrimonio.

Una aproximación a esta carencia afectiva propia del romanticismo nos hace concluir que se trata al final, ante todo, de la curación del *deseo*. Ya lo vio con mirada profética Blondel con su análisis de la dinámica del deseo, entendido como el “lugar” donde descubrir la acción de Dios en el hombre, y donde se puede revelar como Salvador⁶⁷. Su estudio partía de la conciencia de la necesidad de responder ante una sociedad que quiere apagar el deseo satisfaciendo deseos, de forma que el problema de Dios deje de ser un referente o, en todo caso, se lo considere un deseo más que tienen algunos hombres especiales. La explosión de un deseo sin dirección que se dio tras la caída de la moral puritana tras la primera guerra mundial, ha hecho proféticas estas palabras, pues es ahora un fenómeno de máxima importancia social. Se ha llegado al punto de poder caracterizar la moral propia de nuestro tiempo como una “terapia del

64. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Il vangelo della famiglia nella cultura del pansessualismo”, en CONSILIUM CONFERENTIARUM EPISCOPORUM EUROPÆ, *La Famiglia: un bene per l'umanità – The Family: A Good for Humanity. Atti del I Forum Europeo Cattolico-Ortodosso Trento, Italia, 11-14 dicembre 2008*, EDB, Bologna 2009, 73-88.

65. Es significativo al respecto: A. PRIETO LUCENA, “L'amore e il bene: l'aporie critiche dell'amore romantico”, en J.J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIĆ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011, 89-107.

66. Cfr. J. NEUBAUER, *Adolescenza fin-du-siècle*, Il Mulino, Bologna 1997.

67. En su monumental obra: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in Maurice Blondel. *Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15-530.

deseo”⁶⁸. Podemos entonces, desde la perspectiva blondeliana, entender el testimonio eclesial como una llamada a proclamar “la salvación del deseo”⁶⁹, como la verdadera liberación de una paradoja inserta en el corazón del hombre. Todo conduce a recibir una acción de Dios que éste concede desde su plena libertad de donarse.

Cuando se habla de heridas de amor, el deseo ha de ser el cauce adecuado de curación. Lo hemos de caracterizar sobre todo como el deseo de amar y ser amado. Si esto lo tenemos en cuenta, queda claro que solo un don divino puede hacer verdad en plenitud esta realidad. En la transmisión de esta gracia se ponen en juego las principales verdades de nuestra fe. En palabras de Benedicto XVI: “Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de «redención» que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces –sólo entonces– el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular. Esto es lo que se ha de entender cuando decimos que Jesucristo nos ha «redimido». Por medio de Él estamos seguros de Dios, de un Dios que no es una lejana «causa primera» del mundo, porque su Hijo unigénito se ha hecho hombre”⁷⁰.

La imagen del aceite es aquí muy importante, porque significa la *unción del Espíritu* como un don que da la vida y la fortalece⁷¹. Se trata del

68. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.

69. Cfr. I. BIFFI, “Desiderio della salvezza e salvezza del desiderio. Prospettiva teologica”, en *Rivista Teologica di Lugano* 3 (1998) 307-314.

70. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Spe salvi*, n. 26.

71. A partir de la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-13) la interpreta como la irrupción de la pasión infinita de Dios, lo que configura un nuevo sujeto: S. KIERKEGAARD, “Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»”, en ID., *Opere*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1972, 289: “la soggettività con un interesse infinitamente appassionato”.

“Espíritu Santo derramado en nuestros corazones con la caridad que se nos ha dado” (*Rom* 5,5) que nos hace “otros cristos”, ungidos de Dios. El Don de Amor que llega a lo íntimo del hombre (cfr. *1 Cor* 2,11) regenera la vida del hombre convirtiéndolo en hijo de Dios. La unción es signo de un amor *electivo* que se dirige a la persona directamente, la llena de gracia, y le encomienda una misión. Puede curar heridas, porque reintegra los dones iniciales divinos y cambia la medida del amor al que responde el hombre que ahora es la Comunión trinitaria.

Curar las heridas consiste así en renovar la vocación recibida en el bautismo: ser hijos de Dios, nacida del Amor trinitario. La misma terminología de la misericordia propia del lenguaje Bíblico, está toda ella vinculada a la Alianza que une íntimamente a Dios y al hombre⁷². La *conversión* que nace del don de Dios, es una llamada por parte de los profetas a volver a la Alianza que el hombre había abandonado por su infidelidad⁷³. Este anuncio se inserta, por tanto, en la promesa dada por Dios de una Nueva Alianza definitiva, nacida de la misericordia divina que grabará la Ley en el corazón del hombre. Se trata de un don más allá de las infidelidades humanas, y permite entender que algunos dones de Dios “son irrevocables” (*Rom* 11,29), más allá del pecado de los hombres⁷⁴.

Si el aceite indica el amor del que hemos nacido, dentro de esta luz de la misericordia que nos introduce en la entrañas amorosas de Dios; el *vino* acentúa la plenitud de vida a la que el hombre está llamado y que no se pierde por el hecho de su infidelidad al amor primero de Dios. Esto es muy importante para abrir puertas a la esperanza⁷⁵, pues el hombre se

72. Así lo presenta: JUAN PABLO II, C.Enc. *Dives in misericordia*, n. 4, nota 52.

73. Cfr. J.A. SOGGIN, “שׁוּבָה, *šíb*. Volver”, en E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, II, 1115: “Esto no se debe entender como si todo tuviera que volver a lo antiguo, sino más bien en el sentido de que este «retorno» constituye sólo el punto de partida para un comienzo plenamente nuevo”.

74. Cfr. C. GRANADOS GARCÍA, *La nueva alianza como recreación: estudio exegético de Ez 36,16-38*, Analecta Biblica, Roma 2010.

75. Cfr. L. MELINA – C.A. ANDERSON, “Introduzione”, en L. MELINA – C.A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, Cantagalli, Siena 2009, 16. “Il vino, infatti, nella Sacra Scrittura è anche collegato alla festa, serve a festeggiare, è ciò che permette di essere allegri, che dà la gioia. Non si può dunque curare una persona senza dare la gioia, senza averla in sé. Per curare veramente bisogna avere una grande speranza”.

introduce en la sobreabundancia del don divino con una nueva lógica⁷⁶. Donde la debilidad humana hacía pensar la imposibilidad de seguir adelante, la presencia de Dios convierte esa carencia en ocasión de gracia y de testimonio de la acción de salvación en el mundo⁷⁷.

La realidad de la gracia nos introduce en la lógica de un amor de donación, la “hermenéutica del don” de la que habló San Juan Pablo II⁷⁸. Es la propia de cualquier acción eclesial y que, en la medida que anida en el corazón de cada fiel es la unción del Espíritu que permite al hombre “gustar” a Dios, un conocimiento íntimo que transforma y guía la propia existencia⁷⁹.

Esto tiene que ver en primer lugar con *el ofrecimiento del perdón* que es el don perfecto que viene de Dios y reconcilia a los hermanos. Precisamente por el valor de reconciliación, por reprimar la primera alianza, la verdad del perdón es una defensa real de la indisolubilidad del matrimonio como signo real, sacramento de la nueva Alianza definitiva en Cristo. No es un mero acuerdo de voluntades humanas débiles, sino el sello imborrable de una presencia de Dios en esa unión humana: “lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre” (*Mt 19,6*). Entonces, el ofrecimiento del perdón exige para su recepción la disposición verdadera de vivir en la casa del Padre, es decir, expresar en la propia vida la integridad de la vida de hijo de Dios⁸⁰. Esto se debe a la lógica del don que debe ser recibido por el receptor para que alcance su verdad; el perdón, como la misericordia de la que procede, no es un impulso mecánico, sino una relación interpersonal que requiere la conversión y el cambio de vida para ser vivida en plenitud⁸¹.

76. Cfr. J. LARRÚ RAMOS, “La lógica de la sobreabundancia”, en J.J. PÉREZ-SOBA – A. GARCÍA DE LA CUERDA – A. CASTAÑO FÉLIX (eds.), *En la escuela del Logos*, o.c. II: *La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2010, 551-561.

77. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), “*Saper portare il vino migliore*”. *Strade di pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2014.

78. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Cat. 13, 2 (2-1-1980), Cristiandad, Madrid 2000, 117.

79. Cfr. J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2000.

80. Cfr. L. MELINA, “El sacramento che rigenera la persona e la coppia”, en S. NICOLLI – E. e M. TORTALLA (a cura di), *Il perdono in famiglia*, Cantagalli, Siena 2008, 231-246.

81. Cfr. J. LAFFITTE, *Le pardon transfiguré*, Desclée-Éd. Emmanuel, Paris 1995.

Esta exigencia interna de la misericordia, en el caso de las dificultades matrimoniales, nos aleja de cualquier búsqueda de un perdón que no atienda hasta el fondo la verdad del vínculo sacramental que está en juego, como a veces se presenta en algunos foros⁸². La misericordia defiende los lazos de justicia que establecen los hombres rectamente, es más, al vincular esas relaciones al perdón, les ofrece esa “plenitud de justicia”⁸³ que permite la superación de las ofensas, lo que la sola justicia no puede hacer.

Para la pastoral, estas consideraciones no son una referencia abstracta que sólo vea en la realidad personal “casos” de una idea precedente, ni tampoco una exigencia alejada de la vocación de las personas. Obedece a una mirada de amor que permite discernir caminos de curación en cada caso. Como indicación genérica, se podrían sintetizar del siguiente modo las consecuencias pastorales que se desprenden de la perspectiva que hemos trazado hasta ahora. Hacerlo nos ayuda a determinar en concreto la carencia de la verdad del amor de la que se parte y que se ha de curar: “La mirada de misericordia, por tanto, nos hace ver las situaciones difíciles, no tanto como problemas a solucionar técnicamente, cuanto nos invita a descubrir en ella graves carencias del amor humano que necesitan ser curadas. La cuestión homosexual es ante todo una dificultad en la asunción de la identidad sexual; las parejas de hecho, una falta de esperanza ante el «para siempre» que promete el amor y lo convierte en una alianza; las separaciones, una debilidad en la realidad cotidiana de la caridad conyugal como luz para construir una convivencia, y la cuestión del divorcio, la imposibilidad de ver la indisolubilidad como una gracia y no como una imposición”⁸⁴.

82. En este sentido, es inadecuada la propuesta de: W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014.

83. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, ad 2: “iustitiae plenitudo”, referido a la misericordia.

84. J.J. PÉREZ-SOBA, “La pastoral familiar, una llamada a toda la Iglesia”, en *Familia et vita* 19/1 (2014). Un desarrollo más amplio se encuentra en: ID., *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013, 151-191.

8. ACOMPAÑAR EN EL CAMINO: CARGAR CON LA OVEJA

No se cura nunca una enfermedad en un instante, mucho menos si las heridas son de amor. El primer acercamiento misericordioso del Buen Samaritano se debe prolongar en un acompañamiento, del mismo modo que el primer encuentro con Cristo requiere el seguimiento para alcanzar su plena verdad.

El Buen Samaritano carga al herido en su montura (*Lc* 10,34), del mismo modo que el Buen Pastor carga con la oveja para devolverla al redil (*Lc* 15,5). Es el modo de manifestar la atención particular que requiere la persona débil a la que hay que ayudar a caminar, porque no puede sola. La ayuda primera de la curación que se ha vivido como un don profundo de salvación debe prolongarse en este apoyo, más allá de la cura principal y como parte del acto médico. Quedan todavía muchos cuidados por recibir para que la persona pueda recuperarse suficientemente y obrar por sí misma.

Parece distinto el panorama que expone la parábola del hijo pródigo (cfr. *Lc* 15,11-32) pues es él el que ha de hacer el camino de vuelta solo, sin nadie que le ayude. Aquí la narración conduce a percatarnos de cómo es el afecto del padre misericordioso el que le guía y permite vencer los obstáculos del regreso⁸⁵. Por consiguiente, este camino, que puede ser largo, tiene una importancia decisiva en la vida de los hombres⁸⁶. Se podría definir tal itinerario como *aprender a ser hijo*, pues acaba en el abrazo del padre que lo introduce en casa y reconcilia a los hermanos. La novedad que añade este texto a los anteriores, es que la reconciliación está al final. Sacamos de aquí la enseñanza de que es posible plantear caminos de acompañamiento para personas que se acercan a la Iglesia y quieren vivir en su entorno, aunque todavía no sean capaces de una reconciliación completa. Es un aspecto decisivo en el ámbito pastoral en lo que afecta a las situaciones irregulares, tan difusas en la actualidad. Para ello, se puede

85. Cfr. SAN AMBROSIO, *Expositio in Lucam*, l. 7, 230 (CCSL 14,293): “Occurrit tibi, qui audit te intra mentis secreta tractantem. Et cum adhuc longe sis, uidet et adcurrit. Videt in pectore tuo, adcurrit ne quis inpediat, conplectitur quoque. In occurso praesentia est, in complexu clementia et quasi quidam patrii amoris adfectus”.

86. Toma esta parábola como la imagen de la vida moral del hombre: A. CHAPPELLE, *Les fondements de l'éthique. La Symbolique de l'action*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1987.

seguir un esquema análogo al de los círculos de diálogo que aparecen en *Ecclesiam suam*⁸⁷. Existen grados distintos de pertenencia eclesial con una participación distintas en la vida de la Iglesia.

Acompañar a las personas en el camino de reconciliación es un forma de entender los tiempos de Dios, el *καρπός* de la gracia. Esto mismo no es sino la manera de apoyar la maduración en el amor. En cuanto el don del amor recibido es una vida para el hombre, el tiempo es aliado del amor y representa el ámbito para que la donación inicial arraigue, crezca y dé fruto⁸⁸. La revelación del amor contiene un profundo sentido de la historia que el hombre debe interiorizar para poder responder adecuadamente a sus llamadas. El hombre adquiere progresivamente la madurez en una interpretación más profunda de las propias acciones, cuya verdad verá ahora relacionada con un camino divino y no sólo con una serie de resultados. Lo importante para crecer es seguir en el camino que tiene su propia dirección, no obtener unos efectos en un tiempo determinado.

Esto también es cierto en el ámbito moral, en el que se pueden distinguir dos ámbitos de conversión. El primero, el que tiene que ver con la *unión con Dios*⁸⁹ y plantea una exigencia absoluta, de estar con Él o rechazarle, aquí no hay término medio como tampoco existe entre la vida y la muerte. El segundo es el que tiene que ver con la *disposición* a seguirle, que nace internamente de la unión, pero que debe ir creciendo en lo que se denomina vivir “*en estado de conversión*”⁹⁰. Esta dimensión de crecimiento moral afecta también a la comprensión de la ley moral por parte de la persona, pues es algo que se realiza gradualmente como es propio del conocimiento humano. De aquí la distinción entre una correcta “ley de la gradualidad” que sabe reconocer el momento del

87. Cfr. PABLO VI, C. Enc. *Ecclesiam suam*, nn. 36-41.

88. Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012, 44-48.

89. Con un especial valor cristológico: cfr. G. BERTRAM, “ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή”, en *TWNT*, VII, 725.

90. Cfr. JUAN PABLO II, C. Enc. *Dives in misericordia*, n. 13 f: “El auténtico conocimiento de Dios, Dios de la misericordia y del amor benigno, es una constante e inagotable fuente de conversión, no solamente como momentáneo acto interior, sino también como disposición estable, como estado de ánimo. Quienes llegan a conocer de este modo a Dios, quienes lo «ven» así, no pueden vivir sino convirtiéndose sin cesar a Él. Viven pues *in statu conversionis*; es este estado el que traza la componente más profunda de la peregrinación de todo hombre por la tierra *in statu viatoris*”.

camino en el que está cada persona, para no precipitarse y darse cuenta de la importancia de las disposiciones con las que camina; de la equivocación de la “gradualidad de la ley” que consiste en adaptar la ley para cada situación personal⁹¹. En este caso, el punto clave pasa a ser el sujeto autorreferencial y se pierde de vista entonces la verdad del bien y del amor en su universalidad que son las que hacen crecer moralmente a la persona. Mientras la primera es un importante principio moral con consecuencias pastorales, la segunda es un grave error que daña a las personas.

Se acompaña por amor y se regenera de este modo el amor herido. Ahora se trata de delinear un *camino penitencial* capaz de reparar las ofensas, también las propias. El perdón, como la conversión, se vive según esas dos dimensiones: la primera, la de la unión con el ofendido; la segunda, la reparación del mal que se ha cometido. Esta adecuada comprensión del dinamismo del perdón, sirve para entender el acercamiento fructuoso al sacramento de la penitencia como un medio excepcional de acompañamiento. En el caso de un estado de vida contrario al Evangelio, cuando la reconciliación sacramental encuentra un obstáculo subjetivo, pues se vive en una situación de no-arrepentimiento real del pecado, como sucede en las situaciones llamadas irregulares⁹², no por ello supone para nada una exclusión de la persona a participar de un proceso penitencial que le ayude a reconocer la verdad de su situación y presentarle los caminos para superarla en algún momento. Sin duda, es un modo de purificar los corazones progresivamente en sus diversas dimensiones. Se pueden establecer planes concretos para cada caso en los que se afronten explícitamente las carencias de las que se parte⁹³.

91. Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, nn. 9 e 34. Como reflexión moral de esta distinción: L. MELINA, “Pedagogía moral cristiana: conversión y «ley de la gradualidad»”, en ID., *Moral: entre la crisis y la renovación*, EIUNSA, Madrid 19982, 105-136.

92. Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, nn. 79-84.

93. Sirva como ejemplo: X. LACROIX, “Face au divorce”, en X. LACROIX (dir.), *Oser dire le mariage indissoluble*, Cerf, Paris 2001, 229-230: “Les principaux moments pourraient en être les suivants:

- reconnaissance de la transgression d’un commandement important du Seigneur;
- reconnaissance de la non-fidélité à l’unicité impliquée dans le sacrement de mariage;
- reconnaissance des torts causés et des fautes passées, tout particulièrement envers l’époux(se) et les enfants du premier lien, avec réparation lorsque cela est possible;
- paroles de réconciliation et de pardon envers le premier conjoint;
- reconnaissance de la permanence mystérieuse du premier lien;
- ferme propos de vivre le lien présent à l’écoute de l’Évangile”.

El fin de este proceso es la unión con Dios, que queda representada en la casa del Padre. Aquí está el aliento que mueve los corazones y que discierne los pasos. Se trata de la atracción que es obra del Espíritu Santo, “nadie viene a mí si el Padre no lo atrae” (Jn 6,44). La gracia es motor para la libertad del hijo, y por medio de las virtudes teológicas y los dones, capacita progresivamente a una plenitud de vida⁹⁴. En cuanto proceso humano, no dejamos de ver en él el crecimiento propio de la virtud que conforma el sujeto cristiano⁹⁵. Es el empeño grande de formación integral de las personas que no puede quedarse sólo en la adquisición de conocimientos, sino también en la configuración de disposiciones profundas y una espiritualidad adecuada. El acompañamiento, tan necesario para apoyar a la debilidad del hombre, no cesa nunca como expresión de la compañía necesaria para andar con humildad en los caminos de Dios.

Responder a los impulsos del Espíritu es sin duda la máxima sabiduría pastoral de la que da testimonio San Pablo cuando afirma: “tenemos la mente de Cristo” (1Cor 2,16).

9. LA POSADA ECLESIAL Y LA PROMESA

El camino del Buen Samaritano tiene un fin próximo, dejar al herido en la *posada* (Lc 10.34). No podemos dejar de ver en ello una metáfora eclesial muy interesante para nuestro enfoque pastoral. La referencia a la casa como imagen de la Iglesia, no se opone a la de camino⁹⁶, más bien implica la de una “morada” donde cultivar la vida. No es simplemente una recomendación más o menos adecuada a la condición débil del herido es expresión de una necesidad interna de la vida cristiana que Cristo mismo ha querido, y que en la actualidad es de especial urgencia⁹⁷.

94. Cfr. S. PINCKAERS, *La vida espiritual según San Pablo y Santo Tomás*, AMATECA, 17/2, Edicep, Valencia 1995.

95. Cfr. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 325-376.

96. Cfr. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2012.

97. Cfr. L. MELINA – C.A. ANDERSON, “Introduzione”, en L. MELINA – C.A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite*, cit., 15: “Nel nostro tempo, anzi forse oggi più che mai, la Chiesa è chiamata a essere la «locanda» di cui sentiamo parlare nella parabola del buon samaritano, un luogo dove i feriti possono essere riportati alla salute”.

Es una manifestación de la lógica de comunión que, según San Juan Pablo II, debía marcar la nueva espiritualidad del siglo XXI⁹⁸. La eclesio-
logía de comunión, en cuanto fruto conciliar, es un referente esencial para
la pastoral familiar. La familia llega a convertirse en “iglesia doméstica”⁹⁹
por ser el primer lugar donde el hombre experimenta una comunión
esencialmente cristiana generada por la gracia. Es el lugar donde Cristo
confía el hombre al cuidado del hombre¹⁰⁰, por eso, el acompañamiento
anterior se ha de realizar de forma prioritaria por medio de matrimonios.

La comunión revela la dimensión más profunda de cualquier fenó-
meno asociativo entre los hombres en la medida que no puede reducirse
a un simple pacto entre individuos, sino que responda a la recepción
común de un don que une a las personas¹⁰¹. De esta forma, la primacía del
don en la comunión entre los hombres, la convierte en adecuada para sa-
nar la herida causada por la ruptura de un amor de la que hemos hablado.

La Iglesia tiene como fundamento constitutivo el don único de la
comunión Trinitaria, la plenitud de vida que se comunica con la gra-
cia¹⁰². Esto hace variar de raíz la apetibilidad humana que no se puede
fundar en lograr el fin de unos deseos que parecen apuntar demasiado
alto a una meta casi inalcanzable, cuanto en poner en primer lugar una

98. Cfr. JUAN PABLO II, C. Ap. *Novo millennio ineunte*, nn. 43-45.

99. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons. Dog. *Lumen gentium*, n. 11; ID., Dec. *Apostolicam
actuositatem*, n. 11.

100. Cfr. K. WOJTYLA, *Sposi, amici dello Sposo. Omelie su matrimonio in famiglia*, P.
KWIATKOWSKI (a cura di), Sentieri dell'amore 1, Cantagalli, Siena 2014, 141: “in
cui Dio, con piena serietà e autorità affida l'uomo all'uomo in quella fondamentale
istituzione, che è la famiglia”.

101. Así lo explica: BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: “Al ser un don
recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad,
unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad
humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser sólo con sus
propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o
convertirse en una comunidad universal. La unidad del género humano, la comunión
fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca.
Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don
no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo
momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere
ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de
fraternidad”.

102. Por ser: CONCILIO VATICANO II, Cons. Dog. *Lumen gentium*, n. 4: “un pueblo
reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, que es una
cita de: SAN CIPRIANO, *De Orat. Dom.*, 23 (PL 4,553).

recepción más profunda del don inicial de amor¹⁰³. Esto da un relieve enorme a la comunión eclesial en los procesos pastorales de los que hemos hablado inicialmente.

En particular, se comprende así la centralidad de la Eucaristía en la pastoral de la Iglesia que ha de tener siempre razón de fin. Todo lo que hace la Iglesia se dirige a la Eucaristía y en ella encuentra su sentido: “fuente y cumbre de toda la vida cristiana”¹⁰⁴. Los itinerarios penitenciales que señalamos anteriormente han de dirigirse a una participación fructuosa de la Eucaristía. En el caso del matrimonio este principio pastoral adquiere un especial relieve, por el significado esponsal que contiene el sacrificio eucarístico. Lo cual tiene unas claras manifestaciones pastorales. “Puesto que la Eucaristía expresa el amor irreversible de Dios en Cristo por su Iglesia, se entiende por qué ella requiere, en relación con el sacramento del Matrimonio, esa indisolubilidad a la que aspira todo verdadero amor. Por tanto, está más que justificada la atención pastoral que el Sínodo ha dedicado a las situaciones dolorosas en que se encuentran no pocos fieles que, después de haber celebrado el sacramento del Matrimonio, se han divorciado y contraído nuevas nupcias”¹⁰⁵.

Una aproximación a la misma, en el caso de no poder recibirla, es la comunión espiritual que se debe comprender como un modo de encender en el deseo de la eucaristía que es bueno, aunque no se esté todavía en condición de unirse plenamente con Dios¹⁰⁶.

La fuerza enorme de la Comunión trinitaria que hemos recibido, en su tensión universal de difundir el don comunicado y recibido, es el fundamento de cualquier misión eclesial¹⁰⁷. Esto alcanza también a las familias cristianas en lo que corresponde a la ayuda particular que puede ofrecer a otras familias que se encuentran en situación difícil. Desde

103. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ev. Ioannis*, c. 15, lec. 2 (n. 2006): “a caritate omnia procedunt sicut a principio, et in caritate omnia ordinantur sicut in finem”.

104. CONCILIO VATICANO II, Cons. Dog. *Lumen gentium*, n. 11.

105. BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 29. La praxis eclesial es la desarrollada en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar*, (14-IX-1994).

106. Cfr. la indicación de: BENEDICTO XVI, *Discurso en la Fiesta de testimonios en el parque de Bresso, Jornada mundial de las familias Milán 2012*, (2-VI-2012), 5. Para su sentido: cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, “Communion sacramentelle et communion spirituelle”, en *Nova et Vetera* 86 (2011) 147-155.

107. Cfr. JUAN PABLO II, *Homilía en Porto San Giorgio*, (30-XII-1988).

la comunión compartida de una vida desbordante que viene de Dios, se puede plantear la capacidad de acoger y acompañar a aquellas más necesitadas. Esta cercanía misional tiene un valor testimonial único que presenta a aquellos que están heridos la verdad del modelo de una vida cristiana posible para todos por la gracia de Dios. Esta actitud misionera hace que, lejos de causar un resentimiento¹⁰⁸ sean motivo de conversión.

El herido queda confiado a la posada hasta que vuelva el Buen Samaritano (cfr. *Lc* 10,35). La esperanza cristiana no se pone en lo que nosotros podemos hacer o programar, sino en la venida de Cristo que “todo lo hace nuevo” (cfr. *Ap* 21,5). Se trata de una plenitud humana que cuenta con un fuerte sentido sponsal, el de una unión definitiva que “enjuagará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor” (*Ap* 21,4). Es la fuerza de un amor definitivo que todo lo cura y purifica y que la Iglesia nunca cesa de invocar que venga (cfr. *Ap* 22,17.20).

10. EL SIGNO DE CANÁ

Ante el número y la gravedad de las heridas no se puede desfallecer en la tarea. Basta que aparezca un brote en un árbol cortado (cfr. *Is* 11,1) para poderse admirar ante la promesa de vida, ante la evidencia de que la lógica propia de la misma es la de una comunicación que crece por ser ella misma un don, por tanto, de una *sobreabundancia*¹⁰⁹, no de un cálculo.

Es la gracia la que genera una vida de hijos, y ésta la esperanza que debe alentar toda la pastoral de la Iglesia. El modelo prototípico es constantemente las Bodas de Caná como el signo emblemático de la presencia de Cristo Esposo que cambia la vida del matrimonio y la enciende en la fe de su promesa. De esta forma, se realiza una auténtica pastoral de la misericordia que tiene como base la fidelidad a Jesucristo y su gracia, tal como María nos lo enseña: “Haced lo que Él os diga” (*Jn* 2,5).

108. Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Gesammelte Werke. Band 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Francke Verlag, Bern 1955.

109. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: “Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar. Nos precede en nuestra propia alma como signo de la presencia de Dios en nosotros y de sus expectativas para con nosotros”.

SOMMARI

Italiano

L'amore è il motivo fondamentale di una sofferenza che causa molte ferite. Il luogo delle stesse ferite è il cuore nel quale risiede il mistero della vita umana. Entro l'amore umano si gioca l'identità dell'uomo, dal quale viene la radice di questo dolore. La cultura emotivista che tende a vedere l'amore come un gioco, ha come conseguenza il vedere queste ferite come quasi incurabili. Il cristianesimo impara da Cristo il Buon Samaritano, che sa cercare il ferito e curare le sue piaghe. Questa deve essere la prospettiva fondamentale per la pastorale cristiana. Oggi come oggi la rivoluzione sessuale pansessualista ha causato una pandemia molto grave: solo la saggezza del cuore umano è capace di curarla, per la grazia che salva il desiderio, la conversione che cura la solitudine ed il perdono che vince la debolezza. La Chiesa dev'essere il luogo della misericordia dove si accompagna il ferito.

English

Love is the fundamental motive for a suffering that has caused many wounds. The place of the same wounds is the heart in which the mystery of human life resides. Human love brings into play the identity of man, from which comes the root of this suffering. As a consequence, the emotive culture that tends to see love as a game has seen these wounds as nearly incurable. Christianity learns from Christ the Good Samaritan, who knows how to look for the wounded and heal his wounds. This must be the fundamental outlook for Christian ministry. Nowadays the sexual revolution's pansexualism has caused a very severe pandemic: only the wisdom of the human heart is capable of curing it by the grace that saves desire, by the conversion that cures loneliness, and by the forgiveness that overcomes weakness. The Church must be the place of mercy where the wounded are accompanied.

Français

L'amour est le motif fondamental d'une souffrance qui cause de nombreuses blessures. Le lieu de celles-ci est le coeur dans lequel réside le mystère de la vie humaine. Dans l'amour humain se joue l'identité de l'homme, duquel vient la racine de cette douleur. La culture émotiviste qui tend à voir l'amour comme un jeu a pour conséquence de montrer de ces blessures comme presque incurables. Le christianisme apprend du Christ le Bon Samaritain, qui sait s'approcher de celui qui souffre et soigner ses blessures. Cela doit être la perspective fondamentale pour la pastorale chrétienne. Aujourd'hui, la révolution sexuelle

pansexualiste a été la cause d'une pandémie très grave : seule la sagesse du coeur humain est capable de la soigner, par la grace qui sauve le désir, la conversion qui soigne la solitude et le pardon qui vainct la faiblesse. L'Eglise doit être le lieu de la miséricorde où l'on accompagne celui qui souffre.

Español

El amor es un motivo fundamental de un sufrimiento que causa muchas heridas. El lugar de las mismas es el corazón en la que reside el misterio de la vida humana. En el amor humano se pone en juego la identidad del hombre de aquí lo radical de este dolor. La cultura emotivista que tiende a ver el amor como un juego, tiene como consecuencia hacer estas heridas casi incurables. El cristianismo aprende de Cristo el Buen Samaritano que sabe acercarse al herido y curar sus dolencias. Esta ha de ser la perspectiva fundamental para la pastoral cristiana. En la actualidad la revolución sexual pansexualista ha sido causa de una pandemia muy grave, solo una sabiduría del corazón humano es capaz de curarla, por la gracia que salva el deseo, la conversión que cura de la soledad y el perdón que vence la debilidad. La Iglesia ha de ser el lugar de la misericordia donde se acompaña al herido.

Português

O amor é o motivo fundamental de um sofrimento que causa muitas feridas. O lugar das mesmas é o coração, no qual reside o mistério da vida humana. É no amor humano que se joga a identidade do homem e assim se explica a radicalidade dessa dor. O fato que a cultura emotivista tenda a ver o amor como uma brincadeira, faz pensar que estas feridas sejam quase incuráveis. O cristianismo aprende com Cristo, o Bom Samaritano, que ensina a se aproximar do ferido e curar suas chagas. Esta há de ser a perspectiva fundamental para uma pastoral cristã. Em nossos dias a revolução sexual pansexualista tem causado uma epidemia muito grave que somente a sabedoria do coração humano é capaz de curar, através da graça que salva o desejo, da conversão que cura a solidão e do perdão que vence a debilidade. A Igreja ha de ser o lugar da misericórdia onde se acompanha o ferido.

Le pardon qui sauve

JEAN LAFFITTE*

Jamais autant qu'aujourd'hui le contrat qu'établissent entre eux deux époux, chrétiens ou non, n'a fait l'objet d'études, d'analyses, d'approfondissements, de la perspective de plusieurs sciences positives: la psychologie conjugale et familiale, la communication, les thérapies qui suivent le traumatisme des séparations, le conseil conjugal, la sociologie. Chacune de ces approches s'attache à montrer les conditions d'une bonne entente entre les personnes ou, du moins, à relever les sources des traumatismes liés aux offenses et aux ruptures. Tout semble véhiculer l'idée d'un pardon à pratiquer régulièrement, un peu comme une ascèse qui préserverait les couples et les familles des disputes et des drames susceptibles de les anéantir.

Avec les meilleures intentions du monde, se diffuse une sorte de vision pélagienne du pardon. Faut-il pardonner? Toutes les offenses sont-elles pardonnables? Pardonner toujours? Ces questions et tant d'autres semblent mettre sur les épaules des époux le poids insupportable d'une responsabilité sans limite. Tôt ou tard, en effet, peuvent surgir dans les relations entre intimes, des offenses telles qu'elles paraissent légitimement insurmontables. La seule bonne volonté est impuissante devant ce que, par exemple, Jankélévitch appelait la *méchanceté gratuite*, terme qui avait

* Vescovo titolare di Entrevaux. Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia e Docente incaricato presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

chez lui une connotation métaphysique¹. L'offense est toujours un acte de méchanceté gratuite lorsqu'elle détruit la beauté d'une communion, profane l'innocence, ou dénature le symbole réel de l'amour nuptial.

La pensée chrétienne a aujourd'hui, davantage qu'à toute autre époque, la responsabilité de rendre témoignage à une autre dimension de l'amour, et du pardon qui le sauve. Ils sont peu nombreux les philosophes à avoir entrevu qu'il existe une sorte de souveraineté de l'acte de pardon. Un acte éminemment libre qui s'inscrit dans la dynamique de l'amour comme une véritable rédemption. Le pardon n'est pas une nécessité logique, mais une gratuité nécessaire, si l'on ose ce paradoxe. Ainsi, Spaemann observe sobrement que le pardon n'est pas accessible à deux catégories d'homme: *l'intellectualiste socratique n'a rien à pardonner car le mal ne lui apparaît que comme une erreur, puis celui qui diabolise toute forme de mal*. Ce dernier ne peut pas pardonner, car *le mal qui est voulu comme mal ne peut être pardonné, et on ne peut en attendre une conversion*².

La remarque est judicieuse, les nouveaux intellectualistes socratiques sont légion, réduisant la faute à l'erreur, la transgression à un acte inadéquat; ils inspirent des secteurs entiers d'une morale anglo-saxonne prisonnière de la dialectique *right/wrong*³. La diabolisation de toute forme de mal dont parle le philosophe est aussi un paradoxe emblématique de notre époque qui voit surgir de nouvelles fautes, des ostracismes inédits, des vices nouveaux, des crimes intellectuels inconnus⁴. Nous avons eu en d'autres lieux l'occasion d'illustrer ce qui se cache derrière les idéaux trompeurs de l'intolérance idéologique⁵.

-
1. V. JANKELEVITCH, *La mauvaise conscience*, Aubier-Montaigne, Paris 1966, 81 et ss.
 2. R. SPAEMANN, *Les Personnes. Essai sur la différence entre «quelque chose» et «quelqu'un»*, Cerf, Paris 2009, 337.
 3. On pense en particulier à des auteurs comme Curran, McCormick ou encore Keenan.
 4. Des termes tels que discriminations, homophobie, intolérance étaient il y a quelques dizaines d'années totalement inusités dans le sens où la culture médiatique et politique les emploie aujourd'hui.
 5. Cfr. J. LAFFITTE, «Storia dell'obiezione di coscienza e interpretazioni attuali del concetto di tolleranza», in *La coscienza cristiana a sostegno del diritto alla vita*, Pontificia Accademia per la Vita, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2008. Le texte a été publié en italien, français, anglais et espagnol dans les Actes du congrès publiés par l'Académie. Une version en langue française a été éditée sous le titre *Tolérance intolérante? Petite histoire de l'objection de conscience*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2010, 57 p.

Elle va de pair avec la tendance à exalter l'existence de crimes imprescriptibles, d'actes impardonnables, ce qui conduit à un double constat: d'une part, est créée l'illusion que la société des hommes est mieux protégée si l'on établit ainsi une sorte de certificat d'exclusion de certains citoyens, au motif qu'ils sont redevables non seulement d'une dette trop lourde pour eux, mais encore d'une dette que la société ne se reconnaît plus le droit ni la capacité de remettre. On peut se demander si cette tendance ne relève pas un profond désespoir à l'égard du pardon. Le deuxième constat est le rejet implicite de ce que nous pourrions appeler, en des termes qui sembleront provocateurs, d'un pardon «miraculeux». Certains penseurs ont entrevu avec vertige la porte ouverte de ce pardon qui sauve; mais, effrayés, ils ont semblé retourner à leur fascination du mal. Comment ne pas évoquer ici ces paroles si intenses et déconcertantes à la fois de Vladimir Jankélévitch: *le pardon est plus fort que le mal et le mal plus fort que le pardon. Je ne peux pas sortir de là. C'est une espèce d'oscillation qu'en philosophie on qualifierait de dialectique et qui me paraît infinie. Je crois à l'immensité du pardon, à sa surnaturalité, je pense l'avoir assez dit, peut-être même dangereusement et, d'autre part, je crois à la méchanceté*⁶.

On est tenté d'ajouter aux deux catégories de Spaemann, les intellectualistes socratiques et ceux qui diabolisent toute forme de mal, une troisième catégorie de personnes inaccessibles à la notion d'un pardon qui sauve. Ce sont les hommes du consensus entre des positions irréconciliables, ou encore les hommes du dialogue avec les forces des ténèbres. Il y a là une forme de narcissisme social totalement anesthésiant, et où sont comme annihilées toute prudence et toute capacité de jugement critique. Comment le pardon pourrait exister s'il n'y a pas d'offense? Comment une réconciliation en vérité pourrait-elle advenir s'il n'y a pas d'antagonisme? La paix ne vient pas clore des relations belliqueuses entre ennemis, elle est une sorte d'attitude bonasse, un *a priori* qui place toujours les bons apôtres du bon côté des hommes indispensables qui s'imaginent capables, si l'on excuse cette métaphore imagée, de réconcilier le diable et le bon Dieu.

6. V. JANKÉLÉVITCH, «Entretiens avec Renée de Tryon-Montalembert», in *Difficulté du pardon, La vie spirituelle* 619 (1977) 194-195.

Pourquoi donc le vrai pardon qui sauve et qui élève, qui illumine et transfigure, est-il à ce point méconnu jusque parmi les baptisés, héritiers du trésor infini du pardon divin?

1. LE PARDON QUI SAUVE

La survenue d'un pardon comme d'un événement subit, immédiat, a fasciné un grand nombre de philosophes. Certains ont résisté à cette lumière qui se révélait et ont fait du pardon un objet de doute, remettant en question la possibilité d'une démarche gratuite, dans la suite de Maus et de Derrida. On se souvient que le premier mettait en doute la notion même de don gratuit, ce qui rend problématique toute conception d'un pardon par essence gratuit. Le second, tout en contestant le concept d'impardonnable cher aux nombreux philosophes qui ont pensé l'après-Auschwitz, ne reconnaît pas la validité d'un pardon qui se montrerait soucieux de la présence chez l'offenseur d'un repentir de la faute commise. Dans le désir de sauver le caractère surprenant et unique du pardon, Derrida s'attache à l'idée d'un pardon idéalement pur, coupé de tout dynamisme qui puisse l'inspirer: *Je prendrai le risque de cette proposition, écrit-il: à chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité, alors le pardon n'est pas pur –ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire*⁷.

D'autres auteurs, en revanche, ont vu immédiatement le rapport entre le pardon et le temps historique, notamment dans la perspective chrétienne. Parmi eux, une place particulière doit être réservée à Kierkegaard. C'est au sein d'une réflexion philosophique sur le christianisme que le philosophe danois a appliqué au pardon deux catégories temporelles: la *répétition* et la *contemporanéité*. La *répétition* caractérise, selon lui, l'ordre historique; elle est en quelque sorte une *expression de l'immanence*, pour reprendre une formule de ce penseur; dans la problématique du

7. J. DERRIDA, «Le siècle et le pardon», interview in *Le Monde des Débats* (Décembre 1989).

pardon, elle spécifie parfaitement le monde des offenses réitérées; celles-ci peuvent bien sûr donner lieu à des pardons eux aussi répétés, de sorte qu'on demeure dans une logique purement éthique: on choisit de pardonner comme on choisit d'accepter un pardon.

Jusque là, il n'y a pas lieu de se concentrer seulement sur la pensée chrétienne. Toutefois, dans la rencontre personnelle entre Dieu et les hommes, entre Celui qui peut à bon droit pardonner et qui, surtout, est suffisamment puissant pour pouvoir le faire, et le faire toujours, et les hommes qui sont toujours en position d'offenseurs de la majesté divine, alors l'acte de pardon est bien inscrit dans un instant, un *instant subjectif*, dit Kierkegaard, qui établit une vraie *contemporanéité* entre Dieu qui pardonne et l'homme pardonné. Destinataire d'une grâce, l'homme est inséré dans le monde de Dieu auquel il est maintenant lié, uni. Il est comme contemporain de Dieu, parce que Dieu, par son pardon, s'est fait justement son contemporain. De quelle manière? Par la vertu d'une action historique, un salut qui s'est bien opéré dans l'histoire, mais qui en a fait exploser les limites pour l'insérer dans l'éternité.

Si l'on veut rester fidèles aux catégories qui structurent le temps historique, on peut dire, du point de vue de l'homme racheté, que l'éternité est l'état définitif de contemporanéité de l'homme avec Dieu; ou encore, qu'elle est l'immersion de l'homme dans l'instant divin. Notons l'insistance avec laquelle l'Eglise parle aujourd'hui de conversion, ou encore de rencontre personnelle avec Dieu (comme dans le chapitre introductif à l'encyclique *Veritatis splendor* du Pape saint Jean-Paul II).

Dans la relation entre deux époux, il y a deux façons de considérer la dialectique offenses-réconciliation. Soit on entend demeurer dans la sphère immanente et on ne peut alors sortir d'une logique strictement éthique, au mieux héroïque; soit on entend honorer les exigences de l'amour chrétien et tenter de voir s'il y a bien une manière de discerner l'instant de Dieu et de s'abreuver en Lui à une source intarissable de pardon.

Disons tout de suite que le second terme de l'alternative devrait être la norme du chrétien. On constate que ce n'est malheureusement pas le cas, si l'on en juge par l'absence de toute perspective de pardon quand on évoque la question douloureuse des séparations et des divorces. Les baptisés sont comme en proie à une fatalité des relations conjugales et familiales brisées. Ils les subissent comme les autres, ce qui

est bien compréhensible, mais ils ne se réfèrent pas à l'instant de Dieu qui s'est véritablement, par le sacrement, rendu présent au sein de leur relation conjugale et qui s'est engagé à y demeurer: *De même, en effet, que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Epoux de l'Eglise, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage*⁸.

Il est nécessaire d'entrer dans la logique divine: par le don du salut accompli par le Christ sur le bois de la Croix, a été rendue possible la permanence de ce don, non seulement dans l'eucharistie, mais encore dans tous les signes efficaces de l'économie sacramentelle, en particulier dans le sacrement de l'amour conjugal. Une telle logique divine est d'essence eucharistique, puisque l'Eucharistie est par excellence le sacrement de notre salut.

Dans le moment d'intense communion partagé par Jésus et les siens au cours de la dernière Cène, les paroles de Jésus: *Ceci est mon corps livré pour vous, ceci est mon sang versé pour vous* anticipent le don que le Seigneur s'apprête à faire de sa vie. Il s'agit d'un sacrifice, en cohérence avec l'affirmation d'un amour jusqu'à l'extrême, mais aussi d'un sacrifice que ces paroles vont définitivement inscrire dans l'instant de Dieu que nous évoquons plus haut. Les paroles de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* l'expriment parfaitement. *Jésus n'affirma pas seulement que ce qu'il leur donnait à manger et à boire était son corps et son sang, mais il en manifesta aussi la valeur sacrificielle, rendant présent de façon sacramentelle son sacrifice qui s'accomplirait sur la Croix quelques heures plus tard, pour le salut de tous.*

Nous avons ainsi une vraie tension de tous ces derniers moments que Jésus passe au milieu des siens vers un instant, celui où sera accompli et consommé le sacrifice de notre rédemption. Cet instant est celui du salut, du pardon qui sauve.

2. L'INSTANT DU PARDON QUI SAUVE LA COMMUNION DES ÉPOUX

Le corps livré et le sang versé vont bien au-delà de leur signification symbolique: le pain et le vin eucharistiques sont offerts aux disciples

8. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 48, §2.

comme nourriture et boisson. Les disciples unis intentionnellement à Jésus et unis entre eux, sont désormais unis à leur Maître corporellement. Certains auteurs ont pu justement parler d'une seule chair eucharistique pour désigner ce que réalise le don pascal confié par Jésus aux siens, dans un acte qui scelle entre le Christ et l'Eglise une union de caractère nuptial⁹.

Il s'agit d'un don qui est fait à toute l'Eglise, Epouse du Christ, don de l'amour divin qui la régénère continuellement. On peut dire que l'essence de l'Eucharistie, en ce sens, est nuptiale.

Il y a un événement historique, les souffrances de la Passion et la Résurrection de Jésus, qui tracent les lignes structurelles de toute l'économie sacramentelle, dont la nouveauté radicale ne cesse d'être actuelle et se transmet dans toute son actualité dans tous les sacrements de l'Eglise. Nous avons parlé de l'Eucharistie qui, par excellence, exprime ce mystère du don pascal; mais c'est d'une manière très particulière que le mariage, dans la perspective si bien montrée par l'Apôtre Paul, a été relié à la Rédemption, ce qui fait du mariage une sorte de *prototype*, pour reprendre la formule de saint Jean Paul II, de tous les autres signes sacramentels. Les paroles de Balthasar sont très suggestives: *l'unité originelle réside dans le fait que l'Eglise a été formée du Christ lui-même, comme Eve fut formée d'Adam: celle-là est sortie du côté transpercé du Seigneur, tandis qu'il était endormi sur la Croix. Elle (...) est son corps, comme Eve fut la chair de la chair d'Adam*¹⁰.

L'action sacramentelle ne signifie pas un retour aux origines comme si la tragédie du péché n'avait pas existé: elle assume au contraire la réalité de la faute originelle en rendant possible et actuelle l'œuvre de la Rédemption qui a la sens et la portée d'un pardon. L'instant sacramentel est aussi l'instant du pardon et même de façon plus large l'instant de la réconciliation, s'il est vrai que sont rejointes par l'échange des consentements toutes les dimensions des époux, physiques, affectives,

9. L'una caro eucharistique scellée dans le sang de la Croix et offerte à toutes les générations dans la célébration eucharistique, porte à son accomplissement le mystère nuptial du Christ et de l'Eglise (M. OUELLET, «Il sacramento del Matrimonio e il mistero nuziale di Cristo», in R. BONETTI, *Eucaristia e Matrimonio. Unico mistero nuziale*, Città Nuova, Roma 2000).

10. H. U. VON BALTHASAR, *Les Etats de vie du chrétien (Christlicher Lebensstand)*, 185 ss.

morales et spirituelles. La grâce du sacrement embrasse toute l'humanité des conjoints, sous la condition évidemment qu'aucun obstacle d'ordre gravement peccamineux demeure, ce qui rendrait nécessaire l'aide du sacrement spécifique du pardon, la confession. Dans les conditions normales d'amitié avec le Seigneur, le sacrement scelle une alliance non seulement des époux entre eux, mais encore des époux avec Celui qui vient - pour toujours - demeurer auprès d'eux.

Concrètement, la Rédemption a eu comme conséquence la consolidation de tous les aspects de la vérité naturelle; ainsi, par exemple, se renforce le caractère indissoluble de l'alliance entre les époux, alliance présente déjà au principe de la Création (et auquel Jésus renvoie dans son dialogue avec les Pharisiens). Le corps des époux, du fait de son inscription sacramentelle dans l'horizon de la Rédemption, voit intégrées toutes les valeurs originelles qui sont présentes dans sa nature. Cela exclut par exemple, l'adultère qui non seulement contredit la nature de l'alliance conjugale, mais encore prive le corps de sa signification la plus profonde : l'adultère ne sera jamais un don. Dans une réflexion sur le caractère d'offense de l'adultère, Raphaël Vincent a mis en lumière ses différents aspects, reconduisant cet acte à la catégorie des offenses mixtes. Selon l'auteur, l'adultère est à la fois une offense physique, psychologique, intellectuelle, morale et spirituelle¹¹. Il semble que ce soit ce dernier aspect qui prédomine dans les motifs qui ont conduit l'Eglise à tenir fermement que, si grave soit-il, l'adultère commis par l'un des conjoints, n'a pas le pouvoir de détruire la réalité du lien. Le canon 7 de la XXIV^{ème} session du Concile de Trente est explicite: *Si quelqu'un dit que l'Eglise se trompe quand elle a enseigné et enseigne, conformément à l'enseignement de l'Evangile et de l'Apôtre que le lien du mariage ne peut être rompu par l'adultère de l'un des époux, et que ni l'un ni l'autre, même l'innocent qui n'a pas donné motif à l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter*

11. En substance, l'acte d'adultère est une offense physique dans la mesure où il viole le lien d'exclusivité de l'union conjugale; une offense psychologique, en ce qu'il blesse le conjoint dans son dynamisme affectif; intellectuelle, si cet acte a engendré le mensonge, la tromperie, voire la manipulation, morale car il s'agit bien d'une trahison de l'amour, et spirituelle car cet acte a offensé Dieu dans son union avec le couple. L'auteur conclut: l'offense devient péché. (R. VINCENT, *L'adultère est-il pardonnable?*, Thésis ad licentiam, pro manuscripto (2011), reproduit avec l'autorisation de l'auteur, 52).

*un autre mariage; qu'est adultère celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé l'adultère et celle qui épouse un autre homme après avoir renvoyé l'adultère: qu'il soit anathème*¹².

Est ainsi présente dans ce décret qui est doctrinal, et non disciplinaire, la conviction de la sainteté du mariage qui ne peut jamais être profanée. On notera que ce texte se situe sur ce point totalement hors de la considération de la responsabilité morale des époux, puisqu'il ne fait aucune différence entre le conjoint responsable de l'adultère et l'innocent trahi qui, après avoir répudié la partie adultère, serait porté à contracter de nouvelles noces. On notera combien ce canon est aujourd'hui passé sous silence, sans doute à cause de la vision unilatéralement anthropologique qui voit dans la trahison une dissolution et une destruction définitive de l'amour des époux.

C'est précisément sur ce point que devrait porter l'attention sur la possibilité d'un acte autre, capable de sauver l'alliance blessée entre les époux. Il s'agit du pardon considéré dans son dynamisme gracieux et non seulement dans son caractère ardu et héroïque.

Dans l'alliance sacramentelle des époux est présente une grâce de Rédemption apte à opérer aussi dans l'intériorité de l'homme, puisque c'est d'un cœur impur que naissent les mauvais désirs. Jésus lui-même va jusqu'à comparer ces derniers à des actes d'adultère, désignant ainsi la véritable origine de ce mal: *moi je vous dis, quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur* (Mt 5, 27-28). Saint Jean Paul II propose une interprétation indirecte, mais originale de ce verset, qui a le mérite d'unir une nouvelle fois l'intention de Dieu et l'engagement des époux: *Jésus assigne à chaque homme la dignité de chaque femme et en même temps (même si c'est d'une manière indirecte), il assigne aussi à chaque femme la dignité de chaque homme*¹³.

C'est dans une dimension plus profonde encore que la dignité de chacun des époux est objet de la responsabilité personnelle de chacun d'eux considérés comme fils de l'Eglise : il y a de par la grâce du sacrement une participation des époux à la vie offerte du Christ ; le fait par exemple qu'ils expriment publiquement leur appartenance à l'Eglise par

12. DS 1807.

13. JEAN PAUL II, *Audience générale* du 24 novembre 1982, 6.

un don qui les unit dans le Christ transforme ce don en un bien de l'Eglise. Leur participation à l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise est une caractéristique objective et désormais permanente. C'est bien la réalité de leur vie qui se change en un signe efficace de l'amour du Christ pour son Eglise. Durant une session de la Commission Théologique Internationale consacrée à la sacramentalité du mariage (1977), G. Martelet décrivait ainsi le rapport entre la grâce du Christ et la vie des époux: *L'effusion spéciale de l'Esprit Saint, comme grâce propre du sacrement, fait que l'amour de ces couples se transforme en l'image même de l'amour du Christ pour l'Eglise*¹⁴.

Quatre années plus tard, *Familiaris consortio* s'exprimait de manière encore plus explicite: *le contenu de la participation à la vie du Christ est aussi spécifique: l'amour conjugal comporte une totalité en laquelle entrent tous les éléments de la personne – désir du corps et de l'instinct, force du sentiment et de l'affectivité, aspiration de l'esprit et de la volonté; il vise à une unité profondément personnelle qui, au delà de l'union en une seule chair, conduit à n'être plus qu'un seul cœur et qu'une seule âme*¹⁵.

La réalité sacramentelle de l'union conjugale implique une configuration des époux à la personne du Christ: elle est l'œuvre de l'Esprit Saint qui transforme en profondeur la subjectivité des conjoints et leur capacité à s'aimer comme le Christ les a aimés. Leur amour est sanctifié, purifié. Il parvient à devenir l'amour du Christ lui-même dans un témoignage ecclésial qui se réalise jour après jour. Dans cette perspective, toute la question de l'indissolubilité du mariage pourrait être reformulée à partir de ce qu'elle est appelée à exprimer véritablement: l'amour sans repentance que le Christ offre comme un don proposé à tous. Cet événement est unique, comme l'est aussi le don qu'un homme ou une femme fait de lui-même ou d'elle-même et qui, dans le mariage, ne peut être qu'unique.

Entre les époux, l'offense grave implique une dimension transcendante qui touche au-delà de la communion des époux entre eux: toute offense est un péché, c'est-à-dire une offense à Dieu. Entre les époux,

14. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Doctrine catholique sur le sacrement du mariage* (1977), n. 7.

15. JEAN-PAUL II, Lettre apost. *Familiaris consortio*, 13.

l'offense a une portée double. Elle possède tous les traits essentiels de l'offense en général; mais elle blesse aussi la communion conjugale. Le conjoint offensé se trouvera désormais seul à assumer l'irrévocabilité de l'alliance qu'il a contractée. On comprend aisément cela si l'on pense au cas de l'acte d'adultère qui blesse un certain nombre de biens particuliers, au moment où il atteint le bien commun de la communion: la dignité perdue du conjoint adultère, la pureté de l'alliance irrévocable, et surtout, le droit de l'autre à l'exclusivité du rapport amoureux. En ce sens, l'adultère défigure le signe de l'alliance et profane le sacrement du mariage, dont il nie un bien fondamental: la fidélité. L'adultère est assimilé par saint Jean-Paul II à une *falsification du signe*¹⁶. L'adultère n'est certainement pas la seule offense grave qui puisse intervenir dans une relation entre conjoints, mais il est sans aucun doute paradigmatique, en raison de sa signification symbolique, des actes qui mettent en grave péril la réalité de la communion conjugale.

S'il existe ainsi une double portée de l'offense, offense envers Dieu et offense envers le conjoint, il faut admettre la nécessité qu'interviennent deux pardons bien distincts : le pardon de Dieu, et le pardon de l'époux trahi.

Le premier, le pardon divin, nécessite, dans les fautes graves, le signe efficace spécifique de la réconciliation sacramentelle. Ce sacrement représente l'*instant* de Dieu qui offre, dans les conditions où cela est possible, son pardon qui sauve. La brièveté de la formule d'absolution, donnée par le ministre du sacrement, exprime parfaitement l'*instant subjectif* dont parlait Kierkegaard, et par lequel tout change dans la condition de l'homme pardonné. Il devient un homme racheté, car tous les mérites de la Rédemption lui sont appliqués. Le même pardon qui opérait sur la Croix la réconciliation de tous les hommes avec Dieu, est donné maintenant à celui dont le péché a consisté à blesser gravement la communion conjugale. L'époux adultère, comme tout homme pécheur, peut être pardonné: d'injuste qu'il était, il peut devenir juste, ce qu'exprime littéralement le terme de *justifié*. Quand Dieu pardonne, il rend juste le pécheur. Cet instant subjectif, mais dont il faudrait dire désormais qu'il est aussi un *instant objectif* en raison de l'action *ex opere operato* du

16. JEAN-PAUL II, *Audience générale* du mercredi 27 août 1980.

sacrement, ne peut cependant pas être confondu avec un automatisme. En effet, le pécheur participe en quelque manière à la grâce reçue parce que la tradition chrétienne a appelé «les actes du pénitent». Parmi ces derniers, figure le ferme propos de ne plus pécher, c'est-à-dire de ne plus offenser Dieu. Dans le cas d'un acte d'adultère, il s'agit non seulement de la détestation de l'acte commis, mais encore le ferme propos de sortir d'une situation objective d'offense au conjoint et de profanation de l'alliance conjugale. Il ne fait de doute pour personne qu'un tel propos est souvent un acte coûteux. C. Caffarra observe justement qu'*il ne peut exister de situations intermédiaires entre la grâce et le péché, tandis que peut exister une disposition plus ou moins prompte au pardon de Dieu*¹⁷. Une telle dimension semble devenir de plus en plus étrangère à une culture et une sensibilité chrétiennes qui, dans le cas de trahison, considèrent souvent une situation objective d'adultère comme la conséquence logique, et spirituellement et moralement neutre, d'une situation d'offense subie. Le conjoint trahi, au motif des injustes souffrances qui sont les siennes, semble aux yeux de nombreux de nos contemporains baptisés comme dispensé d'être fidèle à l'alliance sacramentelle contractée au moment de son mariage. Alors que son statut de victime et ses souffrances établissent entre lui et la personne du Christ une proximité particulière, on voudrait considérer qu'il pourrait sans dommage blesser l'alliance que le Seigneur a établie aussi avec lui comme époux. Il y a sans aucun doute une urgente nécessité à redonner toute sa place à ce lien particulier que Jésus au moment du sacrement de mariage, établit avec chacun des deux époux.

Ce lien n'est pas seulement un acte de fidélité du Seigneur envers les époux et envers la communauté de vie et d'amour qu'ils ont établie entre eux. Il s'agit aussi d'un don de grâce proportionné à leur état. Ce don est la grâce du sacrement de mariage. Il est fait pour toute la vie, et il permet aux époux de rester fidèles l'un à l'autre, pour toute la durée de leur existence partagée. Tout acte d'amour conjugal est par nature un acte de fidélité, une actuation de ce bien du mariage que l'on appelle la *fides*. Tout acte de réconciliation entre les époux est formellement un

17. C. CAFFARRA, *Gradualité de la Loi et Loi de Gradualité: Fondements dogmatiques pour une solution concrète du problème*, Compte-rendu de la Session théologique et pastorale d'Ars du 25 au 28 octobre 1993, Institut Jean-Paul II, 38-60.

exercice de la *fides* conjugale, pour cette raison qu'il a pour but justement de réparer les offenses qui contredisent l'amour conjugal.

Pour garder l'exemple de l'acte d'adultère, il est évident que le conjoint trahi se trouve injustement mis devant une alternative dramatique : pardonner ou ne pas pardonner. S'il décide de pardonner, et à supposer qu'existent les conditions minimales de réception de ce pardon dans l'époux adultère, la victime fait un choix humainement héroïque. Cependant, dans une vision de foi, on ne peut dire que, pour l'accomplir, viendra à manquer l'aide gracieuse du Christ qui seule peut donner la force d'un pardon jugé parfois dépassant les forces humaines. L'Eglise n'a jamais nié la légitimité d'une éventuelle séparation des époux, lorsque les circonstances de la vie commune sont devenues manifestement impossibles. En outre, dans de nombreuses législations, une sanction juridique de l'état de séparation intervient sous la forme d'une déclaration de divorce civil. Ce dernier intervient souvent automatiquement, parfois contre la volonté d'un des époux. Le fait de contracter une deuxième alliance n'est pas une fatalité dictée par les circonstances, si dramatiques soient-elles. Tout époux qui s'est marié «dans le Seigneur», pour reprendre l'expression de l'apôtre Paul, sait que jamais ne lui manquera l'assistance de la grâce du Christ, au moment de rendre témoignage à la sainteté de la communion conjugale dans laquelle il s'est un jour engagé. Le pardon qu'il peut être amené à donner à son conjoint qui l'a trahi, est l'acte qui lui fera expérimenter d'avoir *aimé comme le Christ*. Cet acte s'inscrit dans le dynamisme du pardon divin qui rend les hommes capables à leur tour de pardonner comme le Christ qui s'est offert pour eux, les aimant jusqu'à l'extrême. Quand le Christ pardonne, il refait alliance avec les hommes pécheurs en les réintroduisant dans son amitié. L'acte qui consiste pour un époux à pardonner à son conjoint une offense grave redonne vie à la communion conjugale. Dire : *je te pardonne* signifiera toujours : *je refais alliance avec toi*.

SOMMARI

Italiano

Oggi a vari livelli filosofico, teologico, etico e giuridico appare sempre più necessario diffondere un'autentica cultura del perdono. Durante l'ultimo

mezzo secolo è stata messa in discussione la possibilità stessa di perdono, nel campo della filosofia, in particolare nel contesto del “dopo Auschwitz”. Il pensiero cristiano è confrontato oggi ad una testimonianza fedele e radicale al perdono che fa parte della sua eredità. Tuttavia sebbene non sia totalmente sparita dal pensiero l’idea del perdono, si deve constatare che anche tra i battezzati si sono ampiamente diffuse concezioni erronee del messaggio evangelico al riguardo. L’Autore intende mostrare che il perdono autentico non è uno sforzo pelagiano chiuso nell’immanenza, ma un evento salvifico. In modo specifico è l’attenzione della *fides* coniugale quando interviene tra due sposi, a motivo del fatto che la realtà sacramentale di questa unione implica una configurazione degli sposi alla persona di Cristo che offre se stesso, perdona e salva perdonando.

English

Today at various philosophical, theological, ethical and legal levels it appears increasingly more necessary to promote a genuine culture of forgiveness. During the last half-century the very possibility of forgiveness has been called into question, in particular in the field of philosophy, which often enough refers to the abominable deeds committed at the concentration camps, negating the possibility of forgiveness “after Auschwitz”. Christian thought today is called to a faithful and radical testimony to forgiveness that is part of its heritage. Although the idea of forgiveness has not totally disappeared from thinking, it must be noted that even among the baptized, there are widespread misconceptions of the Gospel message in this regard. The author intends to show that true forgiveness is not a Pelagian effort closed within immanence, but a saving event. Specific attention is paid to the workings of the conjugal faith between spouses. The sacramental reality of the spousal union implies the spouses’ imitation of the person of Christ who offers himself, who forgives, and who saves by forgiving.

Français

Aujourd’hui aux différents niveaux philosophique, théologique, éthique et juridique il semble toujours plus nécessaire de diffuser une authentique culture du pardon. Pendant la deuxième moitié du XX siècle, on a mis en question la possibilité même du pardon, dans le champ de la philosophie, et en particulier dans le contexte de l’“après Auschwitz”. La pensée chrétienne est aujourd’hui confrontée à un témoignage fidèle et radical du pardon qui fait partie de son héritage. Cependant, alors que l’idée du pardon n’a pas totalement disparu de la pensée, on doit constater que aussi parmi les baptisés, des conceptions erronées du message évangélique à ce sujet ont été largement diffusées. L’auteur veut montrer que le pardon authentique n’est pas un effort pélagien fermé dans l’immanence mais un événement qui sauve. Il porte une attention spécifique

à la *fides* conjugale quand elle intervient entre deux époux, car la réalité sacramentelle de cette union implique une configuration des époux à la personne du Christ qui s'offre lui même, pardonne, et sauve en pardonnant.

Español

Hoy a varios niveles (filosófico, teológico, ético y jurídico) aparece cada vez más necesario difundir una auténtica cultura del perdón. Durante el último medio siglo ha sido puesta en tela de juicio la posibilidad misma de perdón en el campo de la filosofía, en particular en el contexto del "después de Auschwitz". El pensamiento cristiano es confrontado hoy a un testimonio fiel y radical al perdón que hace parte de su herencia. Sin embargo aunque no haya desaparecido totalmente del pensamiento la idea del perdón, se debe constatar que, también entre los bautizados, se han ampliamente difundido concepciones erróneas del mensaje evangélico al respecto. El autor quiere enseñar que el perdón auténtico no es un esfuerzo pelagiano cerrado en la inmanencia sino un acontecimiento salvador. De modo específico es la atención de la fides conyugal cuando interviene entre dos esposos, por el hecho que la realidad sacramental de esta unión implica una configuración de los esposos a la persona de Cristo que se ofrece a sí mismo, perdona y salva perdonando.

Português

Hoje a vários níveis (filosófico, teológico, ético e jurídico) aparece sempre mais necessário difundir uma autêntica cultura do perdão. Durante o último meio século foi colocada em discussão a possibilidade do perdão, no campo da filosofia, em particular, no contexto do "após Auschwitz". O pensamento cristão é hoje confrontado com um testemunho fiel e radical do perdão que faz parte do seu patrimônio. Entretanto, mesmo não tendo desaparecido totalmente do pensamento a ideia de perdão, deve-se constatar que até entre batizados tem-se difundido amplamente concepções errôneas da mensagem evangélica a propósito. O autor tenta mostrar que o perdão autêntico não é um esforço pelagiano fechado na imanência, mas um acontecimento salvador. De um modo específico é a atenção da *fides* conjugale que intervém entre dois esposos, pelo fato que a realidade sacramental desta união implica uma configuração deles à pessoa de Cristo, que oferece si mesmo, perdoa e salva perdoando.

Singularità del caso e universalità della legge

LIVIO MELINA*

«Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento» (Mt 5, 17). Che cos'è questo pieno compimento (πληρῶσαι, adimplēre), di cui parla Gesù proprio all'inizio di quel discorso della montagna, che costituisce in Matteo la “magna charta” della vita cristiana, così come lo potremmo definire parafrasando le parole del celebre commento agostiniano¹? Si tratta di semplici aggiunte a ciò che era carente, oppure di una scrupolosa realizzazione dei comandamenti della Legge? E in che senso va questo compimento, forse va nel senso di un'hegeliana *Aufhebung*, che realizza ad un livello superiore proprio nel momento in cui abolisce?

Nella lettera ai Romani, l'apostolo Paolo, usando gli stessi termini presenti in Matteo, afferma che «pieno compimento della Legge è la carità» (Rm 13, 10). Proprio in questa luce e riferendosi esplicitamente al trattato sulla legge nuova della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino, papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, individua nella virtù della misericordia l'elemento principale e il cuore del

* Preside e Ordinario di Teologia Morale Fondamentale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. S. AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, I, 1: «Sermonem quem locutus est Dominus noster Iesus Christus in monte, sicut in Evangelio secundum Matthaeum legimus, si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitae christianae modum».

messaggio morale del Vangelo (n. 37)². Ecco allora riformulata la nostra domanda iniziale: in che senso la misericordia compie le esigenze della Legge?

1. LA PROPOSTA DI “SOLUZIONI PASTORALI”

Invitando la Chiesa ad un cammino sinodale sulle sfide che la famiglia incontra oggi nell’orizzonte della nuova evangelizzazione, papa Francesco ha esortato ad essere docili allo Spirito, «a non scandalizzarci delle piaghe di Cristo e ad addentrarci nel mistero della misericordia divina che sempre spera, sempre perdona, perché sempre ama»³.

Il cardinal Kasper, nel suo intervento al Concistoro dei Cardinali, ha proposto di interpretare questa sollecitudine misericordiosa verso i fedeli in situazioni matrimoniali irregolari come ricerca di “soluzioni pastorali”, così che «per ragioni pastorali, ‘al fine di evitare il peggio’ [si possa] tollerare ciò che di per sé è impossibile accettare», in quanto contrario al comandamento divino di Gesù sull’indissolubilità del vincolo coniugale⁴. La sua proposta innovativa, pur invocando a proprio sostegno anche la dottrina tomista della *prudentia*, si colloca esplicitamente nella scia dell’equiprobabilismo di Sant’Alfonso Maria de’ Liguori e mira a trovare una linea di flessibilità che, secondo le sue parole, vada «al di là del rigorismo e del lassismo», e che possa onorare «l’unicità di ogni persona», la quale non è mai «un caso di un’essenza umana universale né può essere giudicato soltanto secondo una regola generale»⁵. Infatti, afferma il presule tedesco: «nella nostra questione non c’è una soluzione generale per tutti i casi ... [per cui] occorre piuttosto prendere sul serio l’unicità di ogni singola persona e di ogni singola situazione e accuratamente distinguere e decidere, caso per caso»⁶.

2. La profonda ispirazione agostiniana del trattato tomista di *Summa Theologiae*, I-II, qq. 106-108 è stata dimostrata da I. BIFFI, “L’*auctoritas* di sant’Agostino nelle questioni sulla legge nuova della *Summa Theologiae* di san Tommaso d’Aquino”, in *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 220-248.

3. FRANCESCO, “Omelia per la canonizzazione dei beati Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II”, 27 aprile 2014.

4. W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 49.

5. *Ibidem*, 66-67.

6. *Ibidem*, 68.

In questo contributo non entrerò nella problematica specifica dei cosiddetti “divorziati risposati” e della loro eventuale ammissione ai sacramenti della Penitenza e dell’Eucaristia⁷. Intendo piuttosto esaminare la questione metodologica che sottende la proposta di una “soluzione pastorale”. Per la verità già San Giovanni Paolo II, nell’enciclica *Veritatis splendor* aveva parlato di tale ipotesi, respingendone la logica con queste parole: «si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette “pastorali” contrarie agli insegnamenti del Magistero e di giustificare un’ermeneutica “creatrice”, secondo la quale la coscienza morale non sarebbe obbligata, in tutti i casi, da un precetto morale negativo» (n. 56).

E proseguiva, descrivendo queste posizioni: «Oltre al livello dottrinale e astratto, occorrerebbe riconoscere l’originalità di una certa considerazione esistenziale più concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze e della situazione, potrebbe legittimamente fondare delle eccezioni alla regola generale e permettere di compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale». Anche solo dalle formulazioni di questa citazione, è chiaro che la soluzione prospettata dalle soluzioni pastorali si colloca in una linea di pensiero almeno diversa, che esige di riaprire alcune questioni teoriche che chiamano in causa l’impostazione stessa della teologia morale. È ciò che vorremmo qui affrontare.

La cosiddetta “soluzione pastorale” da esaminare si caratterizza per il seguente modello argomentativo⁸. Da un lato si afferma di riconoscere

-
7. Occorrerebbe riflettere preliminarmente sull’effettiva attualità sociologica e pastorale della questione per la Chiesa universale, in un contesto, come quello dei paesi euro-atlantici, di sempre più diffusa rinuncia a qualsiasi vincolo pubblico sia esso religioso o civile, mentre nei paesi di altri continenti ben altre problematiche sono più urgenti. I riferimenti magisteriali principali sono i seguenti: GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, n. 84; Es. ap. *Reconciliatio et poenitentia*, 34; BENEDETTO XVI, Es. ap. *Sacramentum caritatis*, 29, nonché l’Istruzione della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE del 14 settembre 1994, pubblicata, con una serie di autorevoli commenti nel volumetto *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998. La proposta del cardinal Kasper è volta a favorire un superamento della dottrina e della prassi ecclesiale da sempre attuata nella Chiesa cattolica e ribadita da questi anche recenti documenti.
8. Al riguardo si veda: I. CARRASCO DE PAULA, “Prassi pastorale e coscienza”, in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo “Wethersfield Institute” di New York (Orvieto, 27-28 maggio 1994)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 194-208.

la piena validità “dottrinale” della norma morale “generale”, presente nel Vangelo e insegnata dalla Chiesa, ad esempio circa l’indissolubilità del vincolo coniugale. Ma d’altro canto si rileva una discrepanza tra questa norma ed il comportamento di fatto attuato dai fedeli, a causa di un’incapacità di percepire tale insegnamento come adeguato rispetto alle circostanze concrete della propria esistenza. Si genera così un conflitto interiore ed una tensione che porta ad un distacco dalla Chiesa. Di qui la proposta, per motivi pastorali relativi al principio del primato assoluto della *salus animarum*, di accettare che nella pratica, pur senza negare la norma, si ammettano eccezioni al suo valore assoluto in nome della singolarità del caso particolare. Si parla così di una ragione pastorale che è istanza suprema, superiore alla stessa giustizia, in quanto non si dovrebbe esaminare il caso «nell’ottica della regola generale», ma piuttosto in quello della singola persona umana, che non può mai rappresentare un caso e che ha sempre una dignità unica⁹.

Mi sembra che si pongano qui questioni di grande portata sia sul piano antropologico, sia su quello epistemologico, sia infine su quello ecclesiologico. In che senso si deve intendere l’affermazione antropologica del documento conciliare *Gaudium et spes*, n. 51 secondo cui «la natura degli atti della persona», è il criterio da cui dipende la valutazione del carattere morale di un certo modo di agire¹⁰? Se l’universalità della legge morale è iscritta nella natura razionale della persona, come afferma *Veritatis splendor* (n. 51), come si articolano la singolarità personale e l’universale appartenenza alla natura umana? Può la prassi pastorale prescindere dalla verità dell’insegnamento dottrinale? Oppure si deve affermare che la “verità pastorale” è epistemologicamente diversa da quest’ultima? E inoltre ha la Chiesa la possibilità di affermare un criterio oggettivo di

9. Cfr. KASPER, *Il Vangelo*, cit., 45-46.

10. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 51: «moralis igitur indoles rationis agendi (...) non sola sincera intentione et aestimatione motivorum pendet, sed obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis, determinari debet». Molte traduzioni in lingue moderne rendono il termine “natura” con “dignità”, come fa anche il card. Kasper, perdendo così il riferimento oggettivo presente nel dettato conciliare. Sul tema, decisivo per una corretta assunzione del personalismo nella teologia morale, si veda: J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell’agire morale*, Cantagalli, Siena 2013.

verifica per i comportamenti dei fedeli, oppure deve lasciare alla coscienza ogni giudizio anche sull'accesso ai sacramenti?

Vorrei affrontare queste domande, cruciali per la valutazione della proposta di “soluzione pastorale”, distinguendo due prospettive presenti nella tradizione teologico-morale cattolica: quella tipica della casuistica “moderna” che si basa sulla contrapposizione tra legge e coscienza; quella che invece si ispira alla tradizione tommasiana della *prudencia*, che da qualche decennio è stata riscoperta nella sua originalità e fecondità.

2. IL VICOLO CIECO DELL'IMPOSTAZIONE CASUISTICA MODERNA

La proposta di “soluzioni pastorali” si inserisce nell'orizzonte di quella recente rinascita della casuistica, sviluppatasi nell'ambito della teologia morale nordamericana¹¹. Si tratta di una riproposizione dell'approccio e del metodo propri della morale manualistica tipica della tradizione cattolica moderna, a partire dal secolo XVII, che si caratterizza per la sua indole nettamente pratica e pastorale e per la sua separazione dalla teologia¹². Come si vede, due tratti fortemente rimarcati anche nel dibattito attuale. In effetti la casuistica mirava soprattutto alla formazione dei confessori e per questo abbandonava le questioni troppo speculative, considerate come astratte e irrilevanti sul piano concreto. Essa si concentrava quasi esclusivamente sul problema dell'obbligo, limitando conseguentemente la parte generale del trattato alle questioni della legge, della coscienza e degli atti umani¹³. La prospettiva adottata era dunque

-
11. Cfr. J.F. KEENAN – T.A. SHANNON (eds.), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Washington DC 1995; M. CATHLEEN KAVENY, “Retrieving and Reframing Catholic Casuistry,” in M.J. LACEY – F. OAKLEY (eds.), *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, Oxford University Press, Oxford 2011, 225-58; J. O'BRIEN, “High Casuistry and ‘Frankenfoods’: Retrieving a Centuries-Old Catholic Method to Address a New Secular Dilemma”, in *Culture: The Graduate Journal of Harvard Divinity School* VIII/1 (2012).
 12. Cfr. J. THEINER, *Die Entwicklung die Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Pustet Regensburg 1970; L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne (1300-1787)*, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae 1986.
 13. Cfr. S. PINCKAERS, “La théologie morale à l'époque moderne”, in *Nova et Vetera* 52 (1977) 269-287.

quella della valutazione esterna dell'atto, concepito come un caso isolato e paragonato con la legge e la valutazione applicativa della coscienza.

Va qui rilevato anche l'influsso della tendenza legalistica, ereditata dalla concezione nominalista tardo-medioevale, di impronta fortemente volontarista¹⁴. La legge viene cioè intesa sul modello delle leggi umane, come espressione della volontà di un legislatore. Essa è percepita come un limite alla libertà di azione, che invece è difesa dalla coscienza del singolo. Il bene non è più una qualità intrinseca dell'azione in riferimento al fine, ma solo una conseguenza estrinseca del suo rapporto con la legge: "*bonum quia iussum, malum quia prohibitum*" secondo le parole di Guglielmo di Ockham¹⁵. Per questo basterebbe cambiare la legge per togliere l'obbligo morale eccessivo e rendere una azione moralmente lecita. Nell'interpretazione estrema di taluni casuisti, peraltro colpiti da condanne del Sant'Uffizio, ciò potrebbe addirittura applicarsi ipoteticamente ai comandamenti divini della seconda tavola del Decalogo¹⁶.

Il ragionamento morale pratico viene inteso come applicazione avveduta della legge al caso particolare. La singolarità irriducibile della situazione concreta viene opposta all'universalità astratta della legge, che mai potrebbe rivendicare una comprensione adeguata dell'atto. Di qui l'affermazione del primato della coscienza. Avendo allontanato dall'orizzonte della morale il concetto di verità, il criterio secondo cui si afferma l'obbligatorietà di un precetto diventa quello della certezza di coscienza, cioè uno stato puramente soggettivo¹⁷. Si entra pertanto nella dialettica tra rigorismo e flessibilità, che ha caratterizzato i cosiddetti "siste-

14. Cfr. S. PINCKAERS, "La théologie morale au déclin du moyen âge: le nominalisme", in *Nova et Vetera* 52 (1977), 210-221.

15. GUGLIELMO D'OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, qq. 4 e 5, H, St. Bonaventure University, St. Bonaventure NY 1981. In merito: A. POPPI, "Il problema dell'intrinseco malum in Guglielmo d'Ockham", in *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, 123-143.

16. Cfr. I. CARAMUEL, *Theologia intentionalis*, lib. IV, nn. 1960-1965, Arnaud, Lugduni 1664, il quale sostenne che: "Deum etiam potuisse statuere mandata secundae tabulae Decalogi contradictoria, immo contraria". Un Decreto del Sant'Uffizio in data 2 marzo 1679 condannò alcuni errori dei lassisti (DH 2148-2149), secondo cui fornicazione e autoerotismo sarebbero cattivi solo perché proibiti da un precetto, che dunque potrebbe essere oggetto di dispensa.

17. Al riguardo rimando alla lucida analisi di C. CAFFARRA, "L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità", in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, cit., 142-162.

mi morali”¹⁸. La pertinenza di un giudizio morale pratico dipenderebbe dunque dall’atteggiamento di rigidità o di benevolenza con cui il moralista si accosta al caso concreto.

Nell’orizzonte di questo dibattito interno alla casuistica due strade sono state seguite ed ancor oggi, in forme aggiornate, vengono proposte per ridurre la pretesa della legge sulla coscienza.

In primo luogo la via della considerazione dei limiti epistemologici intrinseci alla formulazione della legge morale, che sarebbe sempre di carattere “umano”, induttivo ed empirico, e quindi potrebbe rivendicare solo un valore “generale”, ma non universale¹⁹. Essa avrebbe validità “*ut in pluribus*”, nella maggior parte dei casi, ma si dovrebbe riconoscerle solo la funzione di primo orientamento generico (*prima facie duties*), in vista di quel giudizio irriducibilmente singolare che appartiene solo alla coscienza. La teoria delle eccezioni, mediante l’applicazione dell’*epikeia* anche alla legge naturale e alla legge divina, rappresenta il tentativo di delimitare con un criterio non meramente soggettivo le pretese assolute del precetto generale²⁰.

Una seconda via, seguita dai moralisti, è quella di riconoscere alla verità pratica della coscienza uno statuto diverso da quello della verità speculativa della legge²¹. Quest’ultima avrebbe come criterio la conformità teorica con il precetto universale, mentre la seconda si misurerebbe con l’adeguatezza esistenziale e pratica dell’intenzione soggettiva. Ultimamente la bontà morale di un certo comportamento sarebbe deci-

18. Per uno sguardo storico globale: A.R. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, London 1989; per una ricerca esemplare di dettaglio: P.D. GUENZI, *Inter ipsos graviore antiprobabilistas. L’opera di Paolo Rulfi (1731ca.-1811) nello specchio delle dispute teologico-morali del sec. XVIII*, Effatà, Cantalupa 2013.

19. Si veda la posizione di J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale M. 1984; ID., *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello B. 1996.

20. Per un’analisi della differenza tra la virtù dell’*epikeia* in San Tommaso d’Aquino e la sua posteriore interpretazione casuistica moderna e contemporanea, si veda l’importante studio di A. RODRÍGUEZ LUÑO, “La virtù dell’*epikeia*. Teoria storia e applicazione”, in *Acta Philosophica* 6 (1997) 197-236; e 7 (1998) 65-88.

21. È la linea seguita da D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, Exc. ex diss. PUG, Neapoli 1951; L. HONNEFELDER, “Praktische Vernunft und Gewissen”, in *Handbuch der christlichen Ethik*, Band III: Wege ethischer Praxis, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982; E. SCHOCKENHOFF, *Das Umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Matthias Grünewald, Mainz 1990.

sa dall'autenticità della buona intenzione personale, dalla “*veritas vitae*”, piuttosto che dalla “*veritas doctrinae*”. Già Kant aveva commentato con riflessioni tuttora pertinenti il detto popolare: “*questo può anche essere giusto in teoria, ma non vale nella pratica*”, difendendo il valore obbligante anche della verità universale della ragione pratica, che altrimenti decadrebbe a mero calcolo utilitaristico in vista del benessere²².

Entrambe queste vie trovano un punto di verifica nella questione dell'esistenza di norme universali con valore assoluto, relative ad atti *intrinsece mala*, che dunque sempre devono essere evitati senza eccezioni. Si tratta di una dottrina da sempre appartenente alla tradizione etica dell'umanità e della Chiesa, recentemente ribadita dal Magistero nell'enciclica *Veritatis splendor*, nn. 79-80²³. Con essa si vuole affermare che la norma morale ha un valore universale: va quindi riconosciuto anche nella singolarità concreta della situazione la sua capacità di escludere sempre e comunque (*semper et pro semper*) determinati atti definiti come in se stessi cattivi per il loro oggetto intenzionale specifico. Naturalmente ciò non si intende negare che l'agire concreto è sempre infinitamente più ricco di quanto previsto dalla norma e che quindi sia la valutazione della responsabilità personale nella luce delle circostanze, sia la determinazione positiva delle modalità più adeguate di agire, non possano venire predefinite a livello universale. È questo, come vedremo, il ruolo proprio della virtù della prudenza, che ha il compito creativo di immaginare le possibilità d'azione più convenienti al fine.

Il tentativo di venire incontro alla fragilità umana, abbassando la pretesa universale della legge e moltiplicando gli artifici della casuistica, è stato aspramente e talvolta con accenti polemicisti ingiusti, bollato da Blaise Pascal come una negazione del Vangelo in nome di una falsa idea

22. I. KANT, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», *Berlinische Monatsschrift* 22 (September) pp. 201-284. Il testo del 1793 si trova nel volume VIII dell'Akademie-Ausgabe. In traduzione italiana: I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, a cura di M. CH. PIEVATOLO, University Press, Firenze 2011, 91-124.

23. In merito: S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Ed. Universitaires – Cerf, Fribourg CH – Paris 1986; W.E. MAY, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee WI 1989; J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1991.

di misericordia: “*Ecce patres qui tollunt peccata mundi*” diceva riferendosi ai casuisti della Compagnia di Gesù²⁴.

Una tale impostazione della riflessione etica ha comportato alla lunga un profilo scadente della morale, che privata dello slancio verso la perfezione, ridotta al minimalismo degli obblighi e all’esercizio scaltro delle eccezioni, si stacca dalla spiritualità e diventa per conseguenza un elemento secondario della vita cristiana²⁵.

Sul piano teologico l’enfaticizzazione della coscienza individuale, radicalmente soggettivizzata, fa sì che essa si emancipi dalla *communio* ecclesiale, come luogo di mediazione della verità rivelata²⁶. Se il giudizio decisivo sul bene e sul male, e quindi sul criterio di accesso ai sacramenti, è lasciato alla coscienza, allora la Chiesa cessa di essere, secondo l’espressione agostiniana, *morum regula*. Al cuore della morale viene introdotto un principio anti-ecclesiale, proprio perché anti-mariano nella visione della coscienza, in quanto si perde nello stesso tempo il suo profilo originario di consenso obbediente alla Verità che si rivela e la sua apertura comunionale²⁷.

3. LA VIA MAESTRA DELLA PRUDENZA

Per superare il vicolo cieco della casuistica moderna e contemporanea, abbiamo a disposizione una risorsa di grande fecondità pedagogica ed ecclesiale: ritrovare la via maestra della prudenza. E tuttavia ciò esige una preliminare consapevolezza del diverso paradigma, che la riscoperta di tale virtù implica. Non si tratta infatti semplicemente di cambiare dei

24. B. PASCAL, *Le provinciali*, edizione con testo originale a fronte a cura di C. CARENA, Einaudi, Torino 2008; per una recente difesa del metodo probabilista dei “gesuiti”: P. VALADIER, *Éloge de la conscience*, Seuil, Paris 1994, 51-92.

25. Cfr. G. ANGELINI, “Ascesa e declino della morale nella vicenda moderna”, in ID. (a cura di), *La cattiva fama della morale. Forma morale e forma spirituale: due interpretazioni concorrenti della vita cristiana?*, Glossa, Milano 2005, 18-80.

26. Si veda: C. CAFFARRA, “L’autonomia della coscienza”, *cit.*, 152-153.

27. Per una visione comunionale e mariana della coscienza cristiana, fondata anche sulla lettura che Gaston Fessard ha proposto degli Esercizi spirituali di Sant’Ignazio di Loyola, si veda il capitolo: “Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza”, in L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Pul-Mursia, Roma 2001, 241-268. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola. Tome II: Fondement-Péché-Orthodoxie*, Paris 1966, 125-256.

termini o di aggiungere un elemento in più all'assetto del ragionamento morale proprio della versione moderna dell'etica²⁸. In mancanza di tale necessaria avvertenza, qualche autore ha semplicemente proposto di intendere la concezione moderna della coscienza flessibile, presente nel sistema equiprobabilista alfonsiano come la miglior interpretazione della *prudentia* tomista²⁹.

In realtà si tratta di adottare una prospettiva completamente nuova e originale nel guardare all'azione umana: la prospettiva non dell'osservatore esterno, del giudice o del confessore, ma piuttosto quella della "prima persona" o del soggetto agente³⁰. Ciò implica cogliere il dinamismo dell'agire nella sua tensione verso il bene³¹. L'azione è perciò vista come espressione della persona, che in essa non semplicemente è posta sotto l'obbligo di un precetto, ma è chiamata a realizzare liberamente la propria identità³². Ed è nella profonda integrazione di tutta la persona nei suoi dinamismi cognitivi, volitivi e appetitivi che la prudenza può svolgere il suo ruolo.

Per poter apprezzare adeguatamente i vantaggi di questo approccio, è necessario cogliere l'originalità del modo di conoscenza prudenziale. La *prudentia* dell'Aquinate infatti non opera deducendo dall'universale astratto della legge, come fa la coscienza dei rigoristi nel metodo casuistico³³, ma neppure inventa creativamente caso per caso, come vor-

28. Cfr. A. MACINTYRE, *Three Rival Version of Moral Enquiry*, Duchworth, London 1990.

29. In tal senso: D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, cit.; ma anche: W. KASPER, *Il Vangelo*, cit., 52. Per un approccio storicamente differenziato, rimando al mio: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città nuova, Roma 1987 (2° ed.: Isu, Milano 2005). Più recente la sintesi: L. MELINA, "La prudenza secondo Tommaso d'Aquino", in *Aquinas* XLIX 7 2-3 (2006), 381-393.

30. Tra gli studi che hanno colto con maggior acutezza l'originalità della prospettiva morale tomista, rispetto alla impostazione moderna: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Grünewald, Mainz 1964; G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983; M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994.

31. Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Grünewald, Mainz 1987.

32. Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982.

33. Così interpretano: H.V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism: a study of the commentary by Thomas Aquinas on the Nichomachean Ethics*, Greenwood Press, Westport, Connecticut 1979 e R.A. GAUTHIER, "Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque", Appendix (pp.

rebbero i lassisti e i situazionisti³⁴. Essa piuttosto “determina” l’azione concreta nella luce del fine. La *determinatio* infatti permette di riconoscere nella situazione singolare, colta in tutta la sua unicità, il modo migliore di realizzare una via al fine³⁵. Pertanto la conoscenza morale, che in questa virtù ha la sua perfezione, si radica nei primi principi della ragione pratica, e li riconosce nella singolarità dell’azione particolare. Universale e particolare, lungi dal contrapporsi in un’alternativa lacerante, interagiscono continuamente in un circolo ermeneutico virtuoso, in cui non si chiarificano solo i principi astratti, ma il soggetto stesso incrementa con l’agire virtuoso la propria identità morale³⁶.

L’integrazione personale che rende possibile questa originale forma di conoscenza pratica è dovuta alle virtù morali e ultimamente all’amore, che delle virtù è la radice. Infatti la prudenza riceve la luce dei principi universali sul bene non dalla semplice legge naturale, ma dalle virtù morali stesse, che li porgono dunque pregni di richiamo affettivo. Il prudente ama la luce sul bene che guida le sue azioni, perché sa che gli mostra la via per realizzare al meglio il desiderio da cui il suo agire è mosso.

L’universalità della dinamica conoscitiva della prudenza è assicurata dalla natura stessa della comunicazione del bene, che gode di una propria oggettività, in quanto «il bene tende sempre a comunicarsi»³⁷. Si trova qui il fondamento più profondo della giustizia, in forza della destinazione universale dei beni, che il Concilio Vaticano II richiamò come un

I-XXV) in S. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia* (ed. Leonina), t. XLVIII, Romae 1971; questi autori esasperano indebitamente la contrapposizione tra Tommaso e Aristotele: cfr. D. WESTBERG, *Right Practical Reason: Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.

34. In questo senso: D.M. NELSON, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 1992. Aveva interpretato in tal modo la “fronesis” aristotelica, quale anticipo della sua ermeneutica storicistica, H.G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Béatrice Nauwelaerts, Louvain – Paris 1963, che anche Kasper cita nell’opera più celebre *Wahrheit und Methode*, e sembra seguire, a sostegno della sua interpretazione della prudenza: cfr. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, 261–267.

35. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a. 5.

36. In proposito si veda il recente pregevole studio di M.S. VACCAREZZA, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d’Aquino*, Orthotes, Napoli 2012, 207–217.

37. FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 9.

principio morale³⁸ e che permette di superare radicalmente qualsiasi etica meramente individualistica, in cui era caduta la casuistica. Ragione di ciò è la considerazione della creazione stessa come prima comunicazione del bene, dovuta ad un amore originario, secondo l'insegnamento di papa Francesco nella *Lumen fidei*³⁹.

Se alla radice di tutte le virtù sta l'amore⁴⁰, allora è possibile vedere la pertinenza della definizione agostiniana secondo cui la prudenza è «l'amore stesso che sa discernere con saggezza ciò che giova al suo scopo da ciò che invece gli nuoce»⁴¹. Lo scopo dell'amore è infatti l'unione reale con chi si ama: a partire dall'unione affettiva previa si crea dunque nel soggetto amante una connaturalità che guida l'intelligenza come una luce su ciò che davvero è utile a raggiungere il fine buono della vita.

In particolare, per quanto riguarda la morale coniugale, la carità coniugale anima dall'interno la prudenza consentendole di essere guida adeguata all'amore, nelle sue espressioni concrete, affinché, moderando il desiderio e plasmandolo secondo verità⁴², lo conduca a costruire davvero la comunione delle persone cui aspira.

In questa prospettiva si capisce bene come la legge, in quanto formulazione di norme universali sull'agire, sia un momento epistemologicamente secondario rispetto alla prudenza e alle virtù. Essa esprime

38. Cfr. Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 69.

39. FRANCESCO, Enc. *Lumen fidei*, n. 51: «Proprio grazie alla sua connessione con l'amore (cfr Gal 5,6), la luce della fede si pone al servizio concreto della giustizia, del diritto e della pace. La fede nasce dall'incontro con l'amore originario di Dio in cui appare il senso e la bontà della nostra vita; questa viene illuminata nella misura in cui entra nel dinamismo aperto da quest'amore, in quanto diventa cioè cammino e pratica verso la pienezza dell'amore. La luce della fede è in grado di valorizzare la ricchezza delle relazioni umane, la loro capacità di mantenersi, di essere affidabili, di arricchire la vita comune. La fede non allontana dal mondo e non risulta estranea all'impegno concreto dei nostri contemporanei. Senza un amore affidabile nulla potrebbe tenere veramente uniti gli uomini. L'unità tra loro sarebbe concepibile solo come fondata sull'utilità, sulla composizione degli interessi, sulla paura, ma non sulla bontà di vivere insieme, non sulla gioia che la semplice presenza dell'altro può suscitare. La fede fa comprendere l'architettura dei rapporti umani, perché ne coglie il fondamento ultimo e il destino definitivo in Dio, nel suo amore, e così illumina l'arte dell'edificazione, diventando un servizio al bene comune».

40. «Virtus dependet aequaliter ab amore» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, ad 1).

41. SANT'AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 2, XV: «prudencia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens».

42. Su questo punto si veda: J. NORIEGA, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio e sessualità*, EDB, Bologna 2014, 263-265.

una riflessione di secondo livello che si basa sull'esperienza dell'agire di un uomo virtuoso, e che nondimeno è importante dal punto di vista pedagogico per condurre il soggetto morale ancora impreparato alle virtù, benché da sola sia insufficiente all'intelligenza necessaria del bene. Essa infatti non esprime la delimitazione fondante, basata sulla volontà del legislatore, ma è luce di verità sul bene, frutto di una sapienza che la precede.

Nella prospettiva della carità, si può comprendere bene anche la relazione tra prudenza e precetti che a livello universale indicano azioni intrinsecamente cattive, come sempre assolutamente da evitare. San Tommaso, spiegando la carità come una strada da percorrere nella nostra vita terrena, afferma che tali precetti sono il grado minimo sotto il quale non c'è carità⁴³, ma piuttosto la sua falsificazione. La via dell'amore, su cui ci guida la prudenza, inizia proprio con l'osservanza dei comandamenti, che esprimono la condizione minima indispensabile per mettersi in cammino verso un ideale di perfezione che non ha limiti superiori, ma certo ben definiti argini inferiori. Risuonano qui le parole della prima lettera di Giovanni, a proposito di quello che è stato chiamato il docetismo morale «Chi dice 'lo conosco' e non osserva i suoi comandamenti è bugiardo e la verità non è in lui» (I Gv 2,4)⁴⁴.

Qui l'universalità viene ad assumere una prospettiva davvero grandiosa: quella del Regno di Dio, in cui tutti gli uomini sono uniti per un unico destino, una salvezza che non può mai essere ridotta ad una visione individualistica, che sciolga la persona dai legami e dalle alleanze della sua vita⁴⁵. Qui è il dono di Dio e la sua grazia, che precedono sempre l'azione umana⁴⁶, e creano una nuova e più profonda unione tra gli uomini⁴⁷.

43. *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, aa. 1-4; si veda anche II-II, q. 44, aa. 1-8.

44. Cfr. R.E. BROWN, *Epistles of John*, Doubleday, Garden City NY 1982, 248-253.

45. Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Spe salvi*, n. 9.

46. FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, nn. 13-15.

47. Così lo spiega BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: «Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini. La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-Amore.

Il radicamento della prudenza nell'amore, e quindi la sua apertura interpersonale⁴⁸, permette anche di comprendere anche l'innesto della conoscenza morale all'interno della comunità e, in particolare, della prudenza cristiana all'interno della Chiesa. Contrariamente ad ogni interpretazione individualistica della coscienza, come "guscio della soggettività"⁴⁹ in cui ciascuno si potrebbe chiudersi autoreferenzialmente, la prudenza è apertura agli altri in una docilità e dialogicità costitutiva in vista del bene comune della società.

La Chiesa è la dimora di comunione, dove la prudenza di ciascuno trova la sua verifica. E infatti l'agire morale del cristiano, che nasce dalla fede e si alimenta nei sacramenti, non è solo autorealizzazione, è anche fattore di edificazione del Corpo di Cristo nella prospettiva del Regno. È questa la ragione teologica più forte dell'intima connessione tra singolarità e universalità nella prudenza cristiana.

4. CONCLUSIONE

Qual è dunque il pieno compimento della legge? In che senso la misericordia diventa verità pastorale che illumina il cammino morale dei cristiani? Erano queste le domande che ci siamo posti all'inizio della nostra riflessione e che abbiamo esplorato interrogandoci sul nesso tra universalità e singolarità nella morale cristiana.

La via di una contrapposizione di principio tra universalità astratta della legge e singolarità del caso concreto, fatta propria da cosiddette "soluzioni pastorali", implica non solo un abbassamento della norma, considerata di rango solo generale e quindi sempre passibile di eccezioni, ma anche una perdita del dinamismo di conversione e di crescita del soggetto cristiano. Essa presuppone una visione estrinsecista del rapporto

Nell'affrontare questa decisiva questione, dobbiamo precisare, da un lato, che la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità».

48. In merito: J.J. PÉREZ-SOBA, «*Amor es nombre de persona*». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2001.

49. Cfr. J. RATZINGER, "Coscienza e verità", in ID., *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello B. 1991, 113-137.

tra persona e atti e una concezione scadente della vita morale. In ultima analisi conduce ad una soggettivizzazione della coscienza, che si emancipa dalla comunione ecclesiale.

La prospettiva delle virtù e del dinamismo dell'agire permette di cogliere la concordia tra la legge, come espressione della verità sul bene, e la persona che è tesa a realizzarsi nell'amore attraverso i suoi atti. I precetti negativi non sono un limite alla libertà, ma le esigenze inderogabili del cammino dell'amore, che chiama alla conversione per formare il Corpo di Cristo. Questa impostazione che fa perno sulla verità sul bene e sulla maturazione virtuosa del soggetto morale si mostra alla fine anche come la sola veramente pastorale, perché non si accontenta di giustificare le situazioni di debolezza, ma si fa carico della possibilità di un vero cammino di crescita. In fin dei conti l'autentica sollecitudine pastorale è quella che, chinandosi sulle ferite e sulle debolezze, promuove la ricostruzione del soggetto cristiano, in modo tale che sia capace di riprendere il cammino sulla strada della vocazione all'amore.

SOMMARI

Italiano

Con riferimento al dibattito sinodale, l'articolo studia un'implicazione morale decisiva della proposta Kasper: l'articolazione tra universalità e singolarità. Può la prassi pastorale prescindere dalla verità dell'insegnamento dottrinale? Oppure si deve affermare che la "verità pastorale" è epistemologicamente diversa da quest'ultima? Queste domande, cruciali per la valutazione della sedicente "soluzione pastorale", vengono chiarite distinguendo due prospettive presenti nella tradizione teologico-morale cattolica: quella tipica della casuistica "moderna" che si basa sulla contrapposizione tra legge e coscienza; quella che invece si ispira alla tradizione tommasiana della *prudencia*, che da qualche decennio è stata riscoperta nella sua originalità e fecondità. Si evidenziano così le aporie della prima soluzione, che alla fine conduce ad un'emancipazione della coscienza individuale dalla *communio* ecclesiale, mentre la seconda, promuovendo la ricostruzione della soggettività morale cristiana e radicandosi sull'universalità dell'amore, si rivela l'unica via veramente pastorale.

English

With reference to the synod discussion, the article studies the decisive moral implication of Cardinal Kasper's proposal: the relationship between universality and singularity. Can pastoral practice prescind the truth of doctrinal teaching? Or must one affirm that "pastoral truth" is epistemologically different? These questions, which are crucial for the evaluation of the so-called "pastoral solution", are clarified by distinguishing two perspectives present in the tradition of Catholic moral theology: that typical of "modern" casuistry which is based on the contrast between law and conscience; and that which is instead inspired by the Thomistic tradition of prudentia, which in the past several decades has been rediscovered in its originality and fecundity. This will highlight the aporias of the first solution, which eventually leads to an emancipation of the individual conscience from ecclesial communio, while the second, promoting the reconstruction of Christian moral subjectivity and rooting itself in the universality of love, reveals itself as the only truly pastoral course of action.

Français

En faisant référence aux débats du synode, l'article étudie une implication morale importante de la proposition de Kasper: l'articulation entre universalité et singularité. La praxis pastorale peut-elle faire l'économie de la vérité de l'enseignement doctrinal? Ou bien doit-on affirmer que la "vérité pastorale" est épistémologiquement différente de cette dernière? Ces questions, cruciales pour la valuation de la soi-disante "solution pastorale" s'expliquent en faisant la distinction entre deux perspectives présentes dans la tradition théologico-moral catholique: celle typique de la casuistique moderne, qui se fonde sur l'opposition entre la loi et la conscience; celle qui, au contraire, s'inspire de la tradition thomiste de la *prudentia*, qui depuis quelques décennies a été redécouverte dans son originalité et sa fécondité. C'est ainsi que les apories de la première solution sont mises en évidence, apories qui en fin de compte conduisent à une émancipation de la conscience individuelle de la *communio* ecclésiale, alors que la seconde, en promouvant la reconstruction de la subjectivité morale chrétienne et en s'enracinant dans l'universalité de l'amour, se révèle être l'unique voie véritablement pastorale.

Español

En referencia al debate sinodal, el artículo estudia una implicación moral decisiva de la propuesta Kasper: la articulación entre universalidad y singularidad. ¿Puede la praxis pastoral prescindir de la verdad de la enseñanza doctrinal? ¿O se debe afirmar, más bien, que la "verdad pastoral" es epistemológicamente diversa de aquélla? Estas preguntas,

cruciales para la valoración de la llamada “solución pastoral” se aclaran distinguiendo dos perspectivas presentes en la tradición teológico moral católica: la típica de la casuística “moderna”, que se basa en la contraposición entre ley y conciencia; y la perspectiva que se inspira en la tradición tomista de la prudentia, que desde hace algunas décadas ha sido redescubierta en su originalidad y fecundidad. Se ponen en evidencia de este modo las aporías de la primera solución, que conduce en último término a una emancipación de la conciencia individual respecto a la communio eclesial, mientras que la segunda solución, al promover la reconstrucción de la subjetividad moral cristiana y enraizándose en la universalidad del amor, ser revela como el único camino verdaderamente pastoral.

Português

Com referência ao debate sinodal, o artigo estuda uma implicação moral decisiva da proposta de Kasper: a articulação entre universalidade e singularidade. A práxis pastoral pode prescindir da verdade do ensinamento doutrinal? Ou ainda: deve-se afirmar que “a verdade pastoral” é epistemologicamente diversa desta última? Estas perguntas, cruciais para a avaliação da chamada “solução pastoral”, são esclarecidas distinguindo duas perspectivas presentes na tradição teológico-moral católica: a típica da casuística “moderna” que se baseia na contraposição entre lei e consciência; e a perspectiva que se inspira na tradição tomista da *prudentia*, que há algumas décadas tem sido descoberta na sua originalidade e fecundidade. Deste modo, põe-se em evidência as aporias da primeira solução, que conduz, em última análise, a uma emancipação da consciência individual da *communio* eclesial, enquanto a segunda, promovendo a reconstrução da subjetividade moral cristã e enraizando-se na universalidade do amor, revela-se a única via verdadeiramente pastoral.

La conciencia moral y los divorciados vueltos a casar: entre la autonomía moral y la comunión eclesial

JUAN DE DIOS LARRÚ*

1. INTRODUCCIÓN

El cardenal Kasper, en su intervención en el consistorio del 20 de febrero de 2014, propuso lo que denominó *un cambio de paradigma* a la hora de afrontar el problema de los divorciados vueltos a casar¹. Tal propuesta de modificación de perspectiva era motivada por la insuficiencia de una visión de la cuestión desde la Iglesia como institución sacramental y la necesidad de incorporar el punto de vista de quien sufre y pide ayuda. Según la lógica de su discurso, la Iglesia ha de situarse menos institucionalmente y más misericordiosamente. Desde esta perspectiva, el mencionado cardenal afirma un poco más adelante que las situaciones son muy diferentes y deben distinguirse atentamente.

La exhortación apostólica *Familiaris consortio* reconoció con gran realismo las diferentes situaciones: “Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones. En efecto, hay diferencia entre los que sinceramente se han esforzado por salvar el primer matrimonio y han sido abandonados del todo injustamente, y los que por culpa grave han destruido un matrimonio canónicamente válido. Finalmente están

* Profesor de Teología moral fundamental en la Universidad San Dámaso de Madrid.

1. Cfr. W. KASPER, *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014, 57.

los que han contraído una segunda unión en vista a la educación de los hijos, y a veces están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido”². Tras exhortar vivamente a los pastores y a toda la comunidad eclesial a ayudar a los divorciados, mostrándoles la caridad de Cristo y la solicitud maternal de la Iglesia, san Juan Pablo II recordaba la praxis de la Iglesia en estos términos: “La Iglesia, no obstante, fundándose en la Sagrada Escritura reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez. Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio”³.

Este nexo entre sacramento de la Eucaristía y sacramento del matrimonio ha sido retomado y reafirmado de nuevo por Benedicto XVI en la exhortación apostólica post-sinodal *Sacramentum caritatis*⁴. La exhortación se apoya en la doctrina del Catecismo de la Iglesia Católica⁵, según el cual el vínculo matrimonial es establecido por Dios mismo, de modo que el matrimonio celebrado y consumado entre bautizados no puede ser disuelto jamás (cfr. CIC 1141). De este modo la expresión eucarística del amor irreversible de Dios en Cristo por su Iglesia y la indisolubilidad del vínculo conyugal se encuentran en una estrecha relación. El fundamento de todo amor humano se encuentra en el amor divino.

Desde la lectura atenta de estos documentos, la afirmación de Kasper de que la respuesta solamente puede ser diferenciada, pues no puede haber una solución general para todos los casos, resulta ambigua y necesitada de clarificación. Para despejar la ambigüedad, es preciso reconocer que de la indudable existencia de situaciones muy diversas no se infiere

2. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica post-sinodal *Familiaris consortio*, n.84: AAS 74 (1982) 185.

3. *Ibidem*.

4. BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica post-sinodal *Sacramentum caritatis*, n. 29: AAS 99 (2007) 130.

5. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1640.

necesariamente que no se pueda encontrar una praxis común para todas las personas que vivan objetivamente en una determinada situación. Indudablemente la vida de las personas contiene una enorme cantidad de circunstancias y matices que no se pueden menospreciar ni pasar por alto. La atención pastoral ha de acompañar y guiar a las personas concretas en su itinerario vital. Por otro lado, parece claro que este estilo pastoral personalizado y misericordioso no pueda ocultar la radicalidad del Evangelio y las exigencias de la verdad del amor que Cristo muerto y resucitado ha encarnado en su propia existencia terrena y ofrece a todo aquel que desee seguirle.

Haciendo referencia a FC n. 84, el cardenal Kasper plantea una primera situación según la cual en algunos casos las personas divorciadas y vueltas a casar están subjetivamente seguros en conciencia de que su matrimonio anterior nunca había sido válido. Añade además, a continuación, que muchos pastores están convencidos de que un gran número de matrimonios no han sido contraídos de forma válida. *Familiaris consortio* constató, en tal sentido, la urgente necesidad de una evangelización y catequesis prematrimonial y postmatrimonial puestas en práctica por toda la comunidad cristiana, para que todo hombre y toda mujer que se casan, celebren el sacramento del matrimonio no sólo válida sino también fructuosamente⁶.

La propuesta que hace el cardenal alemán es que además de la vía jurídica se abra la posibilidad a otros procedimientos más pastorales y espirituales. Concretamente, se apunta a que el obispo de cada diócesis podría designar esta tarea a un sacerdote con experiencia espiritual y pastoral, como el penitenciario o el vicario episcopal. En realidad, no se trata de una propuesta novedosa, sino de una cuestión ya planteada y debatida en los años 80, en torno al sínodo sobre la familia de aquel año⁷. El posterior debate que recorre la década posterior conoce diferentes pro-

6. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica post-sinodal *Familiaris consortio*, n. 68: AAS 74 (1982) 165.

7. Véase, por ejemplo: COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA-COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA FAMIGLIA, Nota pastorale "La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili (26.04.1979)", en *Enchiridion CEI*, vol II: 1975-1979, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, 1249-1270.

puestas. Entre ellas cabe mencionar la atribución a la enseñanza de Cristo sobre la indisolubilidad del matrimonio de un carácter de “ideal normativo”, por lo que se podría adoptar el criterio flexible de la “oikonomía” propia de las Iglesias orientales o aplicar la epiqueia⁸. Otros afirman que la Eucaristía no ha de ser vista como un vértice para los perfectos, sino pan para el camino que ayuda a los pecadores⁹. Otros, sin querer poner en discusión la doctrina, apuestan por soluciones “pastorales” abiertas, sobre la base del respeto a la conciencia¹⁰. Finalmente se propone también una solución “en el fuero interno” para los convencidos en conciencia de la nulidad de su precedente matrimonio sin necesidad de mostrar las pruebas a nivel de un proceso canónico¹¹. En 1993 tres obispos alemanes de la provincia de Oberrhein¹² publican una carta pastoral y un Directorio sobre el tema¹³. La Congregación para la Doctrina de la Fe, tras detenido estudio de la cuestión, publicó poco más de un año después una carta dirigida a los obispos¹⁴. Existen magníficas síntesis de

-
8. B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990. Sobre la cuestión de la epiqueia pueden verse los artículos de A. RODRÍGUEZ-LUÑO, “La virtù dell’epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez”, en *Acta Philosophica* VI (1997) 197-236; ID., “La virtù dell’epicheia. teoria, storia e applicazione (II). dal *curus theologicus* dei *salmanticenses* fino ai nostri giorni (1998)”, en *Acta Philosophica* VII (1998) 65-88. Del mismo autor puede verse también: “L’epicheia nella cura pastorale dei fedeli divorziati risposati”, en *L’Osservatore Romano*, 26-XI-1997, 9, publicado también en el volumen: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi (Documenti e Studi, n. 17)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 75-87.
 9. J.M. POWERS, *Eucharistic Theology*, Herder, New York 1967.
 10. M. LEGRAIN, *Les divorcés remariés*, Centurion, Paris 1987; ID., “Les catholiques divorcés remariés. Recherches actuelles”, en *Lumière et Vie* (1992) 51-63; A. LE BOURGEOIS, *Cristiani divorziati risposati*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
 11. F. BERSINI, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Leumann, Torino 1994, 68-74; G. PIANA, “I divorziati risposati e il loro accesso ai sacramenti”, en AA.VV. *Dopo il matrimonio. I divorziati risposati nella Chiesa cattolica*, Edizioni La Meridiana, Molfetta 2002, 73-87. En sendos artículos en *L’Osservatore Romano*, M.F. POMPEDDA (13.09.1987) y W. MAY (6.03.1991) responden con autoridad y eficacia a algunas de estas propuestas.
 12. Se trata de O. Saier, arzobispo de Friburgo en Brisgovia, K. Lehmann, obispo de Mainz, y W. Kasper, obispo de Rottenburg-Stuttgart.
 13. VESCOVI DELL’OBERRHEIN, “Per l’accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati risposati” e “Principi fondamentali per l’accompagnamento pastorale” (10.07.1993), en *Il Regno-Documenti* 38 (1993) 613-622.
 14. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, (14.09.1994).

estos debates que son clarificadores para recordar los planteamientos y las soluciones ofrecidas¹⁵.

En un reciente libro entrevista realizado al cardenal Müller, este señala que “a menudo se sugiere que la decisión de acercarse a la comunión eucarística debería dejarse a la conciencia personal de los divorciados vueltos a casar”¹⁶. La pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: la decisión de acercarse a la comunión eucarística, ¿puede dejarse exclusivamente a la conciencia individual de los fieles? Si no fuera así, la guía del obispo a través de un sacerdote cualificado, ¿podría ser condición suficiente para acceder a la comunión? La cuestión de fondo que se encuentra detrás de estos interrogantes es la adecuada comprensión de la relación que existe entre la comunión eclesial y la conciencia moral. Para afrontarla, es necesario, en primer lugar, una reflexión sobre la naturaleza de la conexión entre conciencia y verdad. Una vez iluminada esta primera cuestión, será posible abordar el tema de la eclesialidad de la conciencia moral.

2. EL NEXO ENTRE CONCIENCIA Y VERDAD

La encíclica *Veritatis splendor* afrontó la conexión entre conciencia y verdad en su segundo capítulo (nn. 54-64), tras haber tratado la relación entre ley-libertad (nn. 35-53) y para abordar a continuación la relación elección fundamental-actos concretos (nn. 76-70) y la estructura del acto moral (nn. 71-83). Al iluminar estas cuestiones, el documento buscaba clarificar la relación entre la fe y la moral a nivel teológico, y el nexo verdad y libertad a nivel filosófico.

Tras la publicación de la encíclica y siguiendo las indicaciones contenidas en la misma, la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1994, como ha recordado el card. Müller¹⁷, rechazó un concepto problemático de conciencia en los siguientes términos: “Es verdad que el juicio

15. G. MARCHESI, “Un problema per la Chiesa: la cura pastorale dei divorziati”, en *La Civiltà Cattolica* (1994) 486-495; L. MELINA, “Il ruolo della coscienza nell’accesso alla comunione eucaristica dei divorziati risposati”, en *Anthropotes* XI/1 (1995) 125-137 (trad. española en *Ecclesia* IX (1995) 47-67).

16. G. MÜLLER, *La esperanza de la familia*, BAC, Madrid 2014, 39.

17. G. MÜLLER, *La esperanza de la familia*, BAC, Madrid 2014, 39.

sobre las propias disposiciones con miras al acceso a la Eucaristía debe ser formulado por la conciencia moral adecuadamente formada. Pero es también cierto que el consentimiento, sobre el cual se funda el matrimonio, no es una simple decisión privada, ya que crea para cada uno de los cónyuges y para la pareja una situación específicamente eclesial y social. Por lo tanto el juicio de la conciencia sobre la propia situación matrimonial no se refiere únicamente a una relación inmediata entre el hombre y Dios, como si se pudiera dejar de lado la mediación eclesial, que incluye también las leyes canónicas que obligan en conciencia. No reconocer este aspecto esencial significaría negar de hecho que el matrimonio exista como realidad de la Iglesia, es decir, como sacramento”¹⁸.

El párrafo rebate un presupuesto que aparece hoy, con frecuencia, comúnmente aceptado. A saber, la atribución a la conciencia personal del poder de decidir en último término, basándose en la propia convicción, lo que es bueno o no para cada uno. Como hemos dicho, la mencionada carta se apoya en la reflexión sobre la conciencia moral que realizala encíclica *Veritatis splendor*. En el n. 55 de este documento se lleva a cabo un discernimiento acerca de algunas corrientes contemporáneas sobre la naturaleza de la conciencia. Se recoge la opinión de algunos teólogos que aportan cuatro razones principales para una renovada concepción de la conciencia moral: a) una cierta visión reductiva de la conciencia en el pasado, b) la insuficiencia de las normas para agotar la riqueza de la vida moral, c) la complejidad del fenómeno de la conciencia moral, y d) la exaltación de la conciencia como sagrario del hombre en el que dialoga en su intimidad exclusivamente con Dios. Veamos brevemente en qué consisten estas razones.

En primer lugar, algunos teólogos afirman que se ha verificado en el pasado una reducción de la conciencia moral. Tal visión reductiva consiste fundamentalmente en que la misma se comprende como una simple aplicación mecánica de normas morales generales a cada caso de la vida de la persona. La normativa, sin embargo, es incapaz de acoger y tener en cuenta toda la irrepetible especificidad de todos los actos concretos de

18. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorzati risposati* (14.09.1994) n. 8.

las personas. Aunque pueda ayudar a una justa valoración de la situación, la norma no puede sustituir a las personas en tomar una decisión personal sobre cómo comportarse en determinados casos particulares. Se trataría, por consiguiente, de recuperar el insustituible carácter “personalista” de la conciencia en la vida moral del cristiano, pasando de una visión reductiva de la conciencia meramente aplicativa, a una visión creativa de la conciencia más personalista.

Además, se añade que las normas no son tanto un criterio objetivo vinculante para los juicios de conciencia, sino más bien una perspectiva general que, en un primer momento, ayuda al hombre a dar un planteamiento ordenado a su vida personal y social.

En tercer lugar, otra cuestión que aparece en las argumentaciones es la complejidad típica del fenómeno de la conciencia. Esta complejidad tiene que ver tanto con su profunda relación con toda la esfera psicológica y afectiva, cuanto como con los múltiples influjos del ambiente social y cultural de la persona¹⁹.

El nexo entre verdad y conciencia se ha de pensar no de un modo abstracto sino teniendo en cuenta que se ha verificado un relativismo que ha diluido la verdad en mera opinión y una emotivización de la conciencia que la ha reducido a impulso emotivo. Según esto, el parámetro de la acción se reduce a su tolerabilidad psicológica. Se considera bueno aquello que aumenta el bienestar y malo lo contrario. Esta regresión emotiva de la conciencia la privatiza, la reduce al sentir y asume casi de modo espontáneo un tono narcisista.

3. LA VÍA DE LA CONCIENCIA HACIA DIOS: CONCIENCIA Y VERDAD EN NEWMAN

La idea moderna de conciencia se sintetiza en la categoría del *cogito* cartesiano. Para muchos de nuestros contemporáneos significa total independencia, absoluta autonomía, pura subjetividad. En este sentido se ha verificado un proceso de profunda secularización y emotivización de la

19. En este ámbito de estos debates es interesante el volumen: G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza: Conferenza internazionale patrocinata dallo “Wethersfield Institute” di New York, Orvieto, 27-28 maggio 1994*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

conciencia. Debido a ello hoy se confunde con frecuencia con la opinión personal, el sentimiento subjetivo, o el libre arbitrio.

Este proceso pasó inadvertido con el nacimiento de la teología moral bajo la forma de la casuística. Para la manualística, la conciencia moral parecía tener un estatuto bastante claro; se consideraba como una facultad que aplicaba a la situación la norma conocida por la razón. Un filósofo contemporáneo ha definido el cambio que se produce en esta época como el paso de la filosofía moral a la filosofía de la moral²⁰. En los años 60 del siglo pasado se va reavivar el debate sobre la conciencia con la recuperación de la subjetividad que caracteriza a la modernidad²¹. El Concilio Vaticano II va a hablar de la conciencia como voz de Dios, “el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella” (GS 16), inspirándose en Agustín y Newman.

J.H. Newman es, en este contexto, un excepcional testigo de la conciencia en su íntima conexión con la verdad²². Su interés por el tema es de carácter teórico y se alimenta sea de la confrontación polémica entre catolicismo y nueva cultura liberal, sea de la controversia entre catolicismo y anglicanismo. Como es bien sabido, nacido y crecido en el anglicanismo, por fidelidad a la voz de la conciencia, se adhiere finalmente, después de una larga y accidentada búsqueda, a la Iglesia católica. Entró en ella únicamente por adherirse a la voz de una verdad reconocida y amada, más allá de los propios intereses y gustos, abandonando, además, amigos, carrera, hábitos del anglicanismo y acercándose a un mundo católico que no le atraía sentimentalmente y que le auguraba dificultad. San Juan Pablo II, dibujó así su figura: “pocas personas han sostenido todos los derechos de la conciencia como lo ha hecho él; pocos escritores han hablado de modo tan persuasivo la causa de su autoridad y su

20. G. PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith*, La Nuova Italia, Firenze 1977, 17s.

21. cfr. G. MADINIER, *La coscienza morale*, PUF, Paris 1954.

22. Sobre Newman, puede verse entre los numerosos estudios sobre él: H. GEIBLER, *Gewissen und Wahrheit bei J.H. Newman*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1992; J. HONORE, *Newman, sa vie et sa pensée*, Desclée, Paris 1988; J.H. WALGRAVE, “La conscience morale et la spécificité de la morale chrétienne selon J.H. Newman”, en *Studia Moralia* 14 (1976) 105-119; G. BORGONOVO, *Soggetto morale e Chiesa. Lutero, Erasmo, Newman e Guardini a confronto*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

libertad, y no obstante, no ha permitido nunca que la más mínima señal de subjetivismo o relativismo contaminase su enseñanza”²³.

La conciencia, dentro de su teología marcada netamente por su periplo biográfico, es el tema principal y el punto de partida de su pensamiento moral y religioso. Conviene tener en cuenta que la centralidad del concepto de conciencia en Newman está unida a la centralidad previa del concepto de verdad y sólo puede entenderse desde esta. Para él, todos los hombres tienen naturalmente una conciencia moral. La experiencia originaria de la conciencia es de carácter religioso. Tal experiencia está relacionada con lo que Newman denomina “sentido del deber”, que se distingue del “sentido moral” concebido como el juicio sobre la moralidad de las acciones particulares²⁴. La distinción entre ambos es ilustrada con la analogía sobre el carácter universal y particular del sentido estético. Ambos sentidos son inseparables pues constituyen dos dimensiones irreductibles de una misma experiencia. La aproximación a la conciencia desde el término “sentido” es muy significativo. Algún autor lo ha relacionado con el “sentido del bien”²⁵.

Para Newman, la mirada sobre el mundo sin escuchar la voz que habla en la conciencia produce en el hombre dos resultados extremos: el ateísmo o el panteísmo. La conciencia marca el punto de cruce entre la religión natural y la religión revelada. Es una fisura en la inmanencia que se abre a la transcendencia, es un filón de revelación²⁶. Es muy famoso su

23. JUAN PABLO II, “Messaggio all’Arcivescovo di Birmingham nel I Centenario della morte del Cardinale Newman”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII, 1 (1990), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 1625.

24. cfr. G. ANGELINI, “La coscienza nel pensiero di J.H. Newman”, en *Teologia* 15 (1990) 243-263; A. FUMAGALLI, *L’eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia 2012, 251-263.

25. G. MADINIER, *La conscience morale*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.

26. J.H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Encuentro, Madrid 2010: “Nuestro gran maestro interior de religión es nuestra conciencia. La conciencia es una guía personal, y la uso porque tengo que usarla a mí mismo. Soy tan incapaz de pensar con una mente que no sea la mía como de respirar con los pulmones de otro. La conciencia está más cerca de mí que cualquier otro medio de conocimiento. Y del mismo modo que se me ha dado a mí, también se le ha dado a otros; y puesto que es llevada consigo por cada individuo en su propio corazón y no requiere nada además de ella misma, está por consiguiente adaptada para comunicar a cada uno separadamente ese conocimiento que es lo más decisivo para el individuo... La conciencia, por otra parte, nos enseña no sólo que Dios es, sino qué es; proporciona al espíritu Su imagen real, como medio para su adoración; nos da la regla dictada por Él de lo correcto y lo

comentario en la *Carta al Duque de Norfolk*: “Ciertamente si yo debiera llevar la religión a un brindis después de una comida –cosa que no es muy indicado hacer– entonces yo brindaría por el papa. Pero primero lo haría por la conciencia y después por el papa”²⁷. Newman afirma, por tanto, el primado de la conciencia incluso con respecto al papa, de quien se había proclamado poco antes, en el Concilio Vaticano I, la infalibilidad *ex cathedra*. Con esta carta, Newman pretende responder a las críticas de Gladstone, que sostenía que los católicos, después de la proclamación de la infalibilidad pontificia, eran súbditos británicos no fiables dado que habían sometido su propia conciencia al papa, renunciando a ella.

Newman propone una interpretación del papado que salva el primado de la conciencia, desplazando tanto la posición liberal de Gladstone, cuanto la *ultramontanista* del tradicionalismo católico. “Si el papa hablase contra la conciencia, en el verdadero sentido de la palabra, cometería un acto suicida. Perdería todos sus fundamentos, porque su misión es proclamar la ley moral, y proteger y reforzar aquella «Luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo». Sobre la ley de la conciencia y sobre su carácter sagrado se basan tanto la autoridad del papa como su ejercicio ministerial”²⁸.

Por consiguiente, la autoridad del papa no puede contradecir a la conciencia y a sus derechos porque se funda precisamente sobre ella. El término medio que asegura la conexión entre conciencia y autoridad es la verdad. En la concepción de conciencia de este pensador inglés el punto de referencia esencial es, de hecho, la verdad. La conciencia es una luz interior que refleja la Luz trascendente de la verdad, y una voz que resuena en lo íntimo haciéndose eco de la voz misma de la verdad divina. La autoridad de la conciencia depende, por consiguiente, de la verdad y sólo en esta dependencia de la verdad salvaguarda su dignidad y garantiza

incorrecto, y un código de deberes morales. Además, está constituida de tal manera que, si se la obedece, se hace más clara en sus mandatos, y su campo se amplía, y corrige y completa la fragilidad accidental de sus enseñanzas iniciales”.

27. J.H. NEWMAN, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: On Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, Catholic Publication Society, New York 1875 (trad. esp.: *Carta al Duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 2013, 82).

28. J.H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 2013, 252.

sus derechos. La conciencia tiene en consecuencia una estructura intencional: tiende más allá de sí misma²⁹.

En la conciencia el hombre no percibe sólo la voz del propio yo. Newman compara la conciencia con un mensajero de Dios que nos habla como detrás de un velo, y nos educa y guía a través de sus representantes. Se atreve incluso a denominar la conciencia como el originario vicario de Cristo y de atribuirle los tres «oficios» mesiánicos del profeta, del rey y del sacerdote. Es “el primer vicario de Cristo, un profeta en sus informaciones, un monarca en su perentoriedad, un sacerdote en sus bendiciones y anatemas”³⁰.

Esto significa que la conciencia tiene una fuerza ineludible, que supera al individuo y se impone a él. El hombre no tiene poder sobre ella, si no es con una extrema dificultad pues él no la ha creado y no puede destruirla. Puede, en determinados casos y situaciones, silenciarla, o puede distorsionar sus afirmaciones, pero no puede desvincularse de ella. Puede desobedecerla o rechazar su uso, pero ella de todos modos permanece.

Para oír la voz de la conciencia es necesario superar las mistificaciones del pensamiento contemporáneo³¹. Los derechos de la conciencia se fundan en el deber de buscar la verdad³². En este sentido, Newman afirma el primado de la conciencia y de sus derechos. Como ha hecho notar J. Ratzinger, el sujeto encuentra en él una atención que no había recibido en el ámbito de la teología católica, quizás desde el tiempo de San Agustín. Conviene advertir cómo con ello se aleja de la línea de la filosofía subjetivista de la modernidad. Newman se contrapone netamente

29. J.H. NEWMAN, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960, 119: “La conciencia, en cambio, no descansa en sí misma, sino que se extiende hacia algo que la trasciende, y puede entrever borrosamente una sanción más alta que ella misma en sus decisiones, como se ve por el agudo sentido de obligación y responsabilidad que las informa”.

30. J.H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 2013, 248-249.

31. J.H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 2013, 75ss.

32. J.H. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian doctrine*, London 1878, 357: “La conciencia tiene derechos porque primero tiene deberes” y el primer deber es el de buscar, escuchar y obedecer a la verdad. “Hay una verdad, hay una sola verdad... nuestro espíritu está sometido a la verdad, no es superior a ella, y está llamado no tanto a disertar sobre ella, sino a venerarla”.

al liberalismo, que hace de los gustos subjetivos, de las opiniones individuales el criterio inapelable de la verdad, contra toda autoridad³³.

Esto implica una purificación de la conciencia. Para obedecer a la voz de la verdad es necesario mantener una distancia de los propios intereses inmediatos, de los propios gustos, de la voluntad de encontrar un consenso externo para las opciones personales y los propios juicios. En el momento difícil de su conversión, Newman reivindica con fuerza que ésta no se debió a gustos, intereses o cálculos subjetivos, sino a la pura y simple obediencia a la verdad. Se evidencian así –dice J. Ratzinger– dos criterios para discernir una auténtica voz de la conciencia: que no coincide con los propios deseos y los gustos personales; y que no se identifica con aquello que es socialmente más ventajoso, con el consenso del grupo o con las exigencias del poder político y social.

Los grandes testimonios de la conciencia son los mártires. Newman tiene presente sobre todo a santo Tomás Moro, que en la angustia ha elegido obedecer a la verdad antes que al rey, seguir la voz de la conciencia antes que al cálculo de las ventajas o al consejo de los “amigos”. El testimonio de Tomás Moro nos recuerda que desde san Juan Bautista la Iglesia ha conocido testigos que han derramado su sangre en defensa de la santidad del vínculo conyugal.

4. LA CONCIENCIA MORAL EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

El planteamiento de Newman sobre el intrínseco nexo entre conciencia y verdad va a ser precursor e inspirador del Concilio Vaticano II. Los documentos conciliares tratan sobre la conciencia moral en diversos lugares, pero el más célebre es el que se encuentra en el n. 16 de la constitución *Gaudium et spes*³⁴. En la historia de la redacción de este número

33. En la famosa poesía *Lead kidly light* compuesta en Sicilia en el año 1833 dice: “amaba escoger y entender mi camino. Ahora en cambio rezo: guíame tú, Señor!”.

34. Cfr. A. MENEGUOLO, *La coscienza morale cristiana nella discussione e nel magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Estratto tesi Laurea Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Glossa, Milano 1983; D. CAPONE, “La teologia della coscienza morale nel concilio e dopo il concilio”, en *Studia Moralia* 24 (1986) 221-249; S. MAJORANO, “La coscienza nella riflessione del magistero: dal concilio Vaticano II a oggi”, en *Credere Oggi* 128 (2002) 57-69; S. MAJORANO, “Coscienza e verità morale nel Vaticano II”, en N. NAPELA - T. KENNEDY (eds), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico*

se puede evidenciar cómo en la primera parte del citado número se habla de la conciencia moral en su relación con la ley, y en la segunda se expone una visión relacional como lugar de encuentro del hombre con Dios. Se verifica, por tanto, un cambio de acento desde una concepción natural a una concepción interpersonal de la ley. La dignidad de la conciencia moral no se afirma en términos absolutos, sino a condición de que busque la verdad sobre el bien. En la concepción relacional de la conciencia no solamente hay que tener en cuenta la relación Dios-hombre, sino también la mediación eclesial y las relaciones entre los hombres. Para algunos autores se verifica un velado carácter de compromiso, una ambigüedad o una tensión irresuelta entre una visión legalista y personalista de la conciencia.

J. Ratzinger³⁵ afirma que el texto conciliar no hace ninguna referencia a la contestación proveniente desde la sociología y la psicología de lo profundo que niega el carácter trascendente de la conciencia. Como consecuencia de ello da la impresión de ser precrítico y superficial y, por lo tanto, insuficiente para un cristiano que debe vivir en el mundo moderno. Detrás de ello se encuentra el hecho de que aunque el documento toma su inspiración de Newman, a la hora de la verdad se redacta desde esquemas escolares que no son sino una versión ligera de la tradición escolástica. Ratzinger considera que la insuficiente atención a la modernidad no se limita a este número de la constitución pastoral, sino que puede extenderse a la globalidad del texto de la *Gaudium et spes*.

La disputa medieval sobre la conciencia errónea³⁶ tiene en Pedro Abelardo su epicentro con su afirmación que el pecado no es sino contra

Capone, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1987, 259-278; L.A. ANAYA, *La conciencia moral en el marco antropológico de la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993.

35. J. RATZINGER, "Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 'Gaudium et spes'", en H.S. BRECHTER et alii, *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil III* Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1968, 313-354 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 7/2, 795-862)

36. T. BELMANS, "Le paradoxe de la conscience erronée d'Abelard à Rahner", en *Revue Thomiste* 90 (1990) 570-586.

la conciencia³⁷. Su postura pretende corregir el objetivismo y legalismo precedentes, reflejados en los libros penitenciales. La visión moderna sobre la conciencia se puede sintetizar en la postura paradigmática de Fichte que sostiene la tesis de que la conciencia errónea no existe, siempre es recta: “La conciencia nunca yerra, y no puede errar; pues es la conciencia inmediata de nuestro Yo puro originario, a la cual ninguna otra conciencia es superior, que no puede ser examinada y corregida según ninguna otra conciencia, que es ella misma juez de toda convicción, pero que no reconoce ningún juez superior sobre sí. Decide en última instancia y es inapelable”³⁸. A pesar de la crítica de Hegel, y de la más radical aún de Schopenhauer, Spencer, Nietzsche y Freud, la tesis de Fichte sobre la infalibilidad de la conciencia se ha impuesto en la literatura teológica popular.

A. Fumagalli ha sintetizado recientemente las diferentes explicaciones contemporáneas de la conciencia moral eligiendo como criterio la conjunción de objetividad divina y subjetividad humana³⁹. Según este autor, las propuestas de K. Demmer, desde una perspectiva trascendental-hermenéutica, y de G. Angelini, desde una aproximación fenomenológica particular, son las que logran con diferentes matices una mayor integración de las dimensiones antropológica y teológica de la conciencia moral.

Demmer⁴⁰, con su interpretación hermenéutica, evita la reducción de la conciencia a la razón abstracta, pero sin embargo sus premisas metodológicas fundadas en una antropología teológica rahneriana contienen un acento intelectualista que no supera tanto por su insistencia en lo trascendental cuanto por no afrontar la cuestión central de la alteridad⁴¹.

37. PEDRO ABELARDO, *Scito te ipsum seu Ethica* XIII; PL 178, 635 C: “Peccatum non est nisi contra conscientiam”.

38. J.G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg 1798, 170.

39. Cfr. A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia 2012, 298-320.

40. A. FUMAGALLI - V. VIVA (edd), *Pensare l'agire morale. Omaggio italiano a un maestro internazionale: Klaus Demmer*, San Paolo, Cinisello Balsano 2011.

41. Un presentación crítica de su planteamiento puede verse en M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, 401-408.

Para Bastianel, la conciencia del creyente es autónoma respecto a las elecciones que se imponen en un determinado contexto.

Schockenhoff, discípulo de Demmer, a diferencia de Fichte, sí que admite la posibilidad de que la conciencia yerre. Según él, acierta cuando coincide con la esencia del propio sujeto y se equivoca cuando se aparta de dicha esencia. Ahora bien, esa es la única medida de la conciencia; sería un error juzgarla desde una instancia distinta del propio yo y, presuntamente, superior a él: “En referencia a la cualidad de la conciencia como tal, no tiene ningún sentido hablar de error, porque este no puede ser verificado a partir de un punto de observación superior”⁴².

En todas estas concepciones se puede observar la dificultad de integrar la intimidad y la trascendencia como las dos notas características de la conciencia moral. Si se enfatiza la primera se puede terminar en una visión oracular de la conciencia, clausurada en un sentir emotivo. Si en cambio se absolutiza la segunda, se puede llegar a una visión mecanicista de la conciencia, mera aplicación automática que prescinde del sujeto concreto. Para poder integrar ambas dimensiones es preciso comprender cómo la conciencia se origina en el ámbito comunitario de la vida moral. De este modo, es necesario afirmar que la conciencia es despertada por el amor de Dios y de los demás. La conciencia no es autoconciencia que se autorigena, sino que tiene una dimensión intrínsecamente filial. Como afirma Spaemann⁴³, para estar seguro de no autoengañarse el hombre debe vivir confrontándose con otros a propósito del bien y de lo justo, en una comunidad moral. Este despertar implica que necesita ser activada, que su naturaleza es la de ser una iniciativa iniciada. Veamos, por tanto, un poco más detenidamente la estrecha relación entre conciencia moral y comunión eclesial.

5. CONCIENCIA MORAL Y COMUNIÓN ECLESIAL

Algunos teólogos contemporáneos, entre los que destaca J. Ratzinger, han elaborado en el postconcilio una visión eclesial desde la clave de

42. E. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, 136.

43. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München 1983, 73-77.

la comunión. El término tiene un carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico. Por consiguiente, encierra también la dimensión sacramental, que en san Pablo aparece de forma plenamente explícita: “El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es *uno*, aun siendo muchos, somos *un solo* cuerpo, pues todos participamos de ese único pan...” (1Co 10, 16-17).

El otro texto neotestamentario decisivo para comprender el significado de la comunión es 1Jn 1,3-7. S. Juan habla en él de su encuentro personal con el Verbo encarnado. Lo hace en términos de lo que han visto sus ojos y han tocado sus manos. Este encuentro ha significado para él la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. La comunión con el Verbo de la vida deviene vida justa, amor y comunión recíproca: “Si caminamos en la luz, como Él está en la luz, estamos en comunión unos con otros” (1Jn 1,6).

Si bien la eclesiología de comunión es, en su aspecto más íntimo, una eclesiología eucarística, como ocurrió con la eclesiología del pueblo de Dios, también con respecto a la comunión se produjo una progresiva horizontalización, que redujo su original significado teológico⁴⁴. Por consiguiente se difundió de nuevo el motivo del “igualitarismo” según el cual en la comunión únicamente podría haber plena igualdad. De este modo, la reciprocidad amorosa de la comunión eclesial se puede interpretar erróneamente desde una reciprocidad de conciencias, donde todos tienen los mismos derechos dado que todos somos iguales.

Es bien conocido que en la modernidad se ha verificado un complejo fenómeno de progresiva y radical subjetivización de la moral. Se trata del notorio proceso de emancipación de la conciencia moral cristiana respecto a la comunión eclesial. Emanciparse es liberarse de la patria potestad, de cualquier clase de subordinación o dependencia. Así, el hombre contemporáneo parece liberarse de toda “carga institucional” para abrirse al ideal de la autonomía que nace con “la mayoría de edad” proclamada por la Ilustración. Siguiendo este modelo ilustrado, un buen

44. Ver al respecto CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (Communiois notio), (28.05.1992).

número de fieles se aleja de las indicaciones morales del Magisterio, no sólo a nivel práctico, sino también a nivel de convicciones. La consecuencia de esta emancipación es que la enseñanza, la predicación y el testimonio de la Iglesia encuentran hoy un singular rechazo en el ámbito de la moral⁴⁵. Como vías de solución a la cuestión se han formulado dos alternativas insuficientes y solamente en apariencia antitéticas:

a) *Un pluralismo ético dentro de la unidad eclesial*

La primera propuesta defiende la posibilidad de un legítimo pluralismo ético compatible con la unidad de la Iglesia⁴⁶. A la hora de explicar este pluralismo los autores que lo proponen siguen diferentes modalidades.

Para algunos, se trataría de que el *sensus fidelium* entrara a formar parte de la verdad moral como recepción verificada de la doctrina. La propuesta en el fondo consiste en que el método democrático se llegue a incorporar en la estructura de la enseñanza moral de la Iglesia. Las dificultades de esta propuesta estriban en el modo de concebir la relación entre Magisterio y *sensus fidelium* y en la distinción en sentido teológico entre éste y la opinión pública⁴⁷. Si se identifican sin más, la verdad moral quedaría entonces a merced de la opinión de la mayoría. Pero lo que es opinable no puede aspirar a fundar la verdad y una opinión mayoritaria no puede garantizar en sí misma la universalidad. Para no acabar en una penosa confusión, es preciso establecer el sentido de la fe⁴⁸, el *sensus fidei*, (que incluye también el *sensus morum*), como el criterio del sentir de los fieles (*sensus fidelium*), de modo que la obediencia al Magisterio sea un elemento interno y cualificante del *sensus fidelium*⁴⁹.

Para otros, sería preciso distinguir entre el centro y la periferia en la adhesión al Magisterio. La identidad católica estaría garantizada por la recepción del kerygma como puro anuncio y de lo que implica el

45. En determinados momentos del postconcilio se habló de un auténtico “cisma moral latente” en el interior de la Iglesia: cfr. L. MELINA, *La morale: tra la crisi & rinnovamento*, Ares, Milano 1993, 8.

46. Así, por ejemplo, con distintas variantes, J. Fuchs, B. Fraling o B. Häring.

47. Cfr. D. VITALI, “Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa”, en *Gregorianum* 82 (2001) 689-717.

48. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n. 12.

49. G. ANGELINI, “Il sensus fidelium in materia morale”, en *Teologia* 32 (2007) 56-70.

testimonio público de la fe; la moral, sobre todo la “privada” sería periférica, y debería ser dejada al individuo en su aspecto normativo.

b) *El proyecto de una ética mundial en el pluralismo dogmático*

La segunda propuesta pretende construir un proyecto de ética mundial en el que las diferencias dogmáticas cedan ante el reconocimiento de valores éticos comunes. Estos valores constituirían la fuente de un nuevo humanismo, como fundamento de un ecumenismo global⁵⁰. Las religiones, por consiguiente, son invitadas a compatibilizar sus diferentes mensajes morales en orden a evitar toda clase de fanatismo y contribuir al pacifismo, a la exclusión de la fuerza, a la tolerancia, etc...

Es preciso notar cómo en estos planteamientos se cae en ocasiones en un círculo vicioso, pues se sitúa el fundamento de la ética en el absoluto religioso, pero resulta que en caso de conflicto entre fundamentos religiosos, el árbitro decisivo será el fundamento ético.

Aunque aparentemente muy diversas, tanto la vía del pluralismo ético como la del proyecto de una ética mundial tienen en común ser dos patentes expresiones de la fractura entre fe y vida, denunciada por el Concilio Vaticano II (GS 43). Ambas buscan como un modelo eclesial alternativo, en el que la Iglesia deja de ser reconocida como “madre” del sujeto moral cristiano, que ahora define autónomamente su identidad ética y los criterios de sus elecciones mundanas.

La conciencia moral, siendo una instancia íntima y personal, no soluble en un sujeto colectivo, es al mismo tiempo despertada por la presencia y la acción de los demás. En este diálogo e intercambio con los demás sobre lo bueno y lo justo, la conciencia puede alcanzar su auténtica medida. Esta apertura a la verdad moral, necesaria para todos, invita a la docilidad y a considerar la comunión interpersonal como una dimensión interior a la conciencia. Este método comunitario de la conciencia

50. Así, por ejemplo, H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991; H. KÜNG - K.J. KUSCHEL, *Hacia una ética mundial: declaración del Parlamento de las Religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1994; H. KÜNG, *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid 1999.

nos ayuda a comprender la forma cristiana de la conciencia moral y su dinamismo de formación en el seno de la comunión eclesial vivida⁵¹.

El punto genético de la misma es el acto de fe como respuesta a la Revelación de un Dios tripersonal, por el que se reconoce en Jesús, al Hijo de Dios⁵². La forma eclesial de la fe se corresponde, de este modo, con la forma eclesial de la conciencia moral. De este modo, la fe es un principio generativo y operativo que sostiene y hace crecer la identidad narrativa del sujeto en la Iglesia como lugar de la vida moral⁵³. Desde este punto de vista, es necesario descartar una visión autónoma del creyente en su conciencia moral⁵⁴. La conciencia moral es siempre una conciencia despertada por el amor⁵⁵. En tal dirección, la luz que ofrece el Concilio se puede interpretar desde la riqueza antropológica de la conexión entre persona y verdad del amor, y el papel que el Espíritu Santo juega en el dinamismo de la acción humana, de modo que el don de la sabiduría y virtud de la prudencia ocupan un puesto directivo y arquitectónico en el desarrollo de la acción.

6. CONCLUSIÓN

Hemos tomado como punto de partida para nuestra reflexión la propuesta de cambio de paradigma del cardenal Kasper en el consistorio de febrero de 2014 ante el problema de los divorciados vueltos a casar. Entre las soluciones insinuadas, se encontraba aquella que sería plausible, en determinados casos, abrir la posibilidad de un procedimiento más pastoral y espiritual. La pastoralidad y la espiritualidad de su propuesta obligan a repensar la relación entre conciencia moral y comunión eclesial.

51. L. MELINA, “Coscienza morale e “communio”, en L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 231-240.

52. L. MELINA, “Autonomismo ético e coscienza filiale”, en *Itinerarium* 12 (2004) 113-124.

53. L. GIUSSANI, “La Chiesa come luogo di moralità”, en *Communio* 34 (1977) 13-18.

54. Una panorámica de los autores que defienden esta concepción puede verse en: S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980.

55. J.J. PÉREZ-SOBA, “La vía de la interioridad: conciencia y amor”, *Cuadernos de pensamiento* 21 (2008) 51-80.

En un conocido artículo con el que concluye el que se consideró principal “libro contestación” a la *Veritatis splendor*, el primer promotor de la corriente denominada “autonomía teónoma”⁵⁶ se hacía una pregunta sobre el “ser moral” de la Iglesia: “¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía ‘éticamente habitable’?”⁵⁷. Con ella quería manifestar una real preocupación y poner de relieve el profundo malestar ante la crisis del anuncio moral cristiano. Para el teólogo de Tübinga, la esperable respuesta del creyente habría de ser afirmativa, pero sobre la base de una experiencia personal de la Iglesia como hogar⁵⁸.

En el mencionado artículo, cuando este teólogo alemán habla de “habitabilidad” de la Iglesia se refiere expresamente a hacer de ella un “hogar”⁵⁹. Para él, los presupuestos de esta habitabilidad eclesial son la racionalidad y la plausibilidad. Sin embargo, al explicar su propuesta toma como punto clave la existencia de un diálogo en el interior de la Iglesia. Las proclamaciones excesivas del Magisterio dificultarían entonces tal diálogo, que se debería concebir a sí mismo de modo más dialogante. De este modo, para estos autores, las soluciones para hacer más habitable la Iglesia brotan, no de una comprensión más profunda de la realidad eclesial, sino de las condiciones de posibilidad que faciliten el diálogo. En el fondo, la esperanza de la habitabilidad se centra en mantener esa posibilidad de diálogo hasta el final.

Como hemos podido verificar, la conexión entre conciencia y verdad no es dialogal. Newman ha mostrado que el camino que guía a la conciencia hacia la búsqueda de la verdad divina es el sendero de la purificación del corazón y la conversión personal. No es una ruta que se pueda recorrer sin la gracia y la misericordia divina. Estas siempre vienen mediadas por la comunión eclesial, y tienen la capacidad de transformar profundamente el corazón humano, siempre que el hombre se deje mirar y tocar cooperando a la acción divina.

56. El libro de referencia es: A. AUER, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971.

57. A. AUER, “Es la Iglesia, hoy en día, todavía ‘éticamente habitable’”, en D. MIETH (ed.), *La teología moral, ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Herder, Barcelona 1995, 335-357.

58. *Ibid.*, 355.

59. *Ibid.*, 354.

SOMMARI

Italiano

Il presente lavoro è una riflessione sulla natura della coscienza morale e sulla sua intrinseca relazione con la comunione ecclesiale. Il motivo che lo anima sono le proposte avanzate da parte di alcuni teologi in vista del sinodo sulla famiglia. Dopo avere esaminato, in primo luogo, la relazione tra scienza e verità, tenendo come guida la riflessione del cardinal Newman, approfondisce la natura comunionale della coscienza morale e l'importanza della mediazione ecclesiale per una sua adeguata comprensione. La comunione ecclesiale non è estrinseca alla coscienza morale in quanto essa nasce, cresce e giunge a maturazione in seno alla Chiesa. In tal modo si può comprendere che la coscienza non è mai autonoma né genera la verità riguardo ad un bene, in quanto è intrinsecamente filiale, vincolata agli altri in un ambito comunionale.

English

The present work is a reflection on the nature of moral conscience and its intrinsic relation to ecclesial communion. Its inspirations are the proposals made on the part of some theologians in view of the Synod on the Family. After considering, in the first place, the relationship between conscience and truth, taking as a guide the reflection of Cardinal Newman, it delves into the communal nature of the moral conscience and the importance of ecclesial mediation for its proper understanding. Ecclesial communion is not extrinsic to the moral conscience but it is born and grows to maturity within the heart of the Church. Thus it can be understood that conscience is never autonomous or creative in the truth about the good, but is inherently subsidiary, linked to others in a communal setting.

Français

Ce travail est une réflexion sur la nature de la conscience morale et sa relation intrinsèque avec la communion ecclésiale. La raison pour laquelle il a été écrit sont les propositions faites de la part de certains théologiens en vue du synode sur la famille. Après avoir envisagé dans un premier temps la relation entre conscience et vérité en se guidant sur la réflexion du cardinal Newman, on approfondit la nature communionale de la conscience morale et l'importance de la médiation ecclésiale pour sa bonne compréhension. La communion ecclésiale n'est pas extrinsèque à la conscience morale, mais elle naît, grandit et atteint sa maturité au sein de l'Eglise. De cette manière, on comprend que la conscience n'est jamais autonome ni créatrice de la vérité sur le bien

mais qu'elle est intrinsèquement filiale, liée aux autres dans un environnement communionnel.

Español

El presente trabajo es una reflexión sobre la naturaleza de la conciencia moral y su intrínseca relación con la comunión eclesial. El motivo que lo anima son las propuestas realizadas por parte de algunos teólogos en vistas del sínodo sobre la familia. Tras considerar, en primer lugar, la relación entre conciencia y verdad tomando como guía la reflexión del cardenal Newman, se profundiza en la naturaleza comunional de la conciencia moral y la importancia de la mediación eclesial para su adecuada comprensión. La comunión eclesial no es extrínseca a la conciencia moral sino que ésta nace, crece y llega a su madurez en el seno de la Iglesia. De este modo se puede comprender que la conciencia nunca es autónoma ni creativa de la verdad sobre el bien, sino que es intrínsecamente filial, vinculada a los demás en un ámbito comunional.

Português

O presente trabalho reflete sobre a natureza da consciência moral e sua intrínseca relação com a comunhão eclesial. O motivo que o anima nasce das propostas feitas por alguns teólogos em vista do sínodo sobre a família. Após considerar, em primeiro lugar, a relação entre consciência e verdade, tomando como guia a reflexão do cardeal Newman, aprofunda-se a natureza comunional da consciência moral e a importância da mediação eclesial para sua adequada compreensão. A comunhão eclesial não é extrínseca à consciência moral, mas esta nasce, cresce e chega à sua maturidade no seio da Igreja. Deste modo, pode-se compreender que a consciência nunca é autônoma nem criadora da verdade sobre o bem, mas é intrinsecamente filial, vinculada aos demais num âmbito comunional.

The Merciful Gift of Indissolubility and the Question of Pastoral Care for Civilly Divorced and Remarried Catholics

NICHOLAS J. HEALY, JR.*

In his interview with Fr. Antonio Spadaro in August of last year, Pope Francis summed up his vision for the Church with a memorable image:

What the Church needs most today is the ability to heal wounds [...] I see the Church as a field hospital after battle. It is useless to ask a seriously injured person if he has high cholesterol and about the level of his blood sugars. You have to heal his wounds. Then we can talk about everything else. Heal the wounds. Heal the wounds¹.

Among the most painful and most serious wounds of our time is the widespread breakdown of marriages. This wound is both a human tragedy – a source of deep suffering for the spouses and especially for their children – and, as Pope Francis argues, a “profound cultural crisis [...] because the family is the fundamental cell in society”². Within the Church, the breakdown of marriage represents a crisis of faith in the

* Assistant Professor of Philosophy and Culture, Pontifical John Paul II Institute for Marriage and Family at The Catholic University of America, Washington D.C.

1. “Interview of Pope Francis by Antonio Spadaro”, S.J. Text available at: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papafrancesco_20130921_intervistaspadaro_en.html.
2. FRANCIS, *Evangelii Gaudium*, 66.

sacramental economy. The sacrament of marriage is a privileged point of contact between the order of nature and the new gift of grace. Marriage is a real symbol of the fidelity and mercy of God in his covenant love for creation. In the life, death, and Resurrection of the Incarnate Son, this faithfulness reaches down to the deepest roots of nature and – through the Church and her sacraments – heals and elevates nature to the extent of allowing nature to share in God’s own life and love³.

The entire situation is made more complicated due to the fact that many, if not most, of those whose marriages have apparently failed have received a civil divorce and have entered into new civil unions. Here we approach one of the difficult questions at the center of the upcoming synods on the family. How can the Church offer pastoral care for Catholics in this situation? How can the Church help to heal the wounds? For reasons that I hope to clarify during the course of this essay, a proposal that emerged in Catholic theology in the early 1970s has gained new currency. The proposal, which represents a departure from Catholic teaching and practice, is that civilly divorced and remarried Catholics should be readmitted to Eucharist communion – not as a “general norm” but in particular cases.

Obviously, there are many dimensions to this issue: What is marriage both as a natural institution and as a sacrament of the new law? What is meant by the indissolubility of marriage and what is the ground of indissolubility? What is the meaning of adultery and why is marriage the only legitimate context for conjugal relations? What is the relationship between the marriage and the Eucharist, “the source and summit of Christian life?”⁴ What does it mean to receive this supreme gift of God

3. The image of Christian marriage reaching the “deepest roots” of nature is taken from M. SCHEEBEN, *The Mysteries of Christianity*, trans. C. Vollert, B. Herder Book Co., St Louis, MO 1946, 610: “In this sacrament the Church clasps to her heart the first of all human relationships, that upon which the existence and propagation of human nature depends, [...] Nowhere has the truth more strikingly come to light that the whole of nature down to its deepest roots, shares in the sublime consecration of the God-man, who has taken nature to Himself. Nowhere does the truth more clearly appear that Christ has been made the cornerstone upon which God has based the preservation of and growth of nature”.

4. *Lumen Gentium*, 11.

in a worthy manner? Finally, what is the meaning of mercy and what is the relationship between mercy and sin?

Keeping in mind these various aspects, my aim in what follows is first to provide some context for the current debate by recalling the recent history of this question in Catholic theology. The proposal recently articulated by Cardinal Walter Kasper is not new; theologians as well as the teaching office of the Church have been thinking and writing about the implications of this proposal for at least 40 years.

After presenting some of this history, Part Two of my paper will summarize Kasper's arguments regarding civil remarriage and the sacraments as set forth in his lecture to the extraordinary Consistory on February 20, 2014⁵. In a forward to the published text, Cardinal Kasper said that he hoped his presentation would "trigger questions" and provoke discussion. Accordingly, in the third part of my paper, I will outline three sets of questions, or three areas where more reflection and discernment seems warranted. Above all, I hope to uncover the connection, somewhat obscured in Kasper's proposal, between the mercy of God and the gift of indissolubility.

1. PASTORAL CARE FOR CIVILLY DIVORCED AND REMARRIED CATHOLICS. THE RECENT HISTORY OF THE QUESTION

The literature on this subject is surprisingly vast and rapidly expanding⁶. My aim here is simply to note some of the key arguments that emerged in the early 1970's and to summarize the response of the teaching office of the Church. A good place to begin is with Archbishop Elias Zoghby's

5. W. KASPER, *The Gospel of the Family*, trans. W. Madges, Paulist Press, New York 2014.

6. For an annotated list of books and articles on divorce published prior to 1979, see R.T. KENNEDY – J.T. FINNEGAN, "Select Bibliography on Divorce and Remarriage in the Catholic Church Today", in J.J. YOUNG (ed.), *Ministering to the Divorced Catholic*, Paulist Press, New York 1979, 260–273. For a survey of more recent literature, see J.H. PROVOST, "Intolerable Marriage Situations: A Second Decade", in *The Jurist* 50 (1990) 573–612; J.P. BEAL, "Intolerable Marriage Situations Revisited: Continuing the Legacy of James H. Provost", in *The Jurist* 63 (2003) 253–311.

intervention during the fourth session of Vatican II⁷. The patriarchal vicar of the Melkites in Egypt pleaded that special consideration be given to abandoned spouses, and he suggested that the Eastern practice of tolerating remarriage in certain cases should be considered. Zoghby's remarks provoked a strong negative reaction at the Council⁸, but they soon became a reference point for a growing number of articles and books that aimed to reconsider and revise the Church's doctrine and practice on divorce and remarriage⁹.

What began in the late 1960's as a steady stream of publications became a veritable flood around the year 1972. This was the year a study committee commissioned by the Catholic Theological Society of America issued an "Interim Pastoral Statement" on "The Problem of Second Marriages"¹⁰. In addition to arguing that civilly remarried Catholics should not be excluded from the sacraments, the authors of this study exhorted Catholic theologians to rethink and revise the meaning of consummation and the meaning of indissolubility. Within the next two years some five books and scores of articles would be published in

-
7. Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. IV, pars III, Typis Polyglottis, Vatican 1977, 45-47.
 8. The following morning (September 30, 1965), at the request of Pope Paul VI, the order of speeches was suspended and Cardinal Journet was asked to respond to Zoghby. Citing *Mark* 10:2 and 1 *Corinthians* 7:10-11, Journet said that "the teaching of the Catholic Church on the indissolubility of sacramental marriage is the very teaching of the Lord Jesus that has been revealed to us and has always been safeguarded and proclaimed in the Church. ... the Church has no authority to change what is of divine law" [*Acta Synodalia* IV/3, 58, cited in G. ALBERIGO (ed.), *History of Vatican II*, vol. V, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2006, 159].
 9. C.E. CURRAN reviews the literature of divorce published between 1966 and 1974 in "Divorce: Catholic Theory and Practice in the United States", in *The American Ecclesiastical Review* 168 (1974) 3-34; 75-95. See also, U. NAVARRETE, "Indissolubilitas matrimonii rati et consummate. Opiniones recentiores et observations", in *Periodica* 58 (1969) 441-493; J.F. CASTAÑO, "Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem", in *Angelicum* 49 (1972) 463-502; S. RYAN, "Survey of Periodicals: Indissolubility of Marriage", in *The Furrow* 24 (1971) 107-122; W. LÖSER, "Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch: Für und wider eine Zulassungwiderverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten", in *Herder-Korrespondenz* 26 (1972) 243-248; R.A. MCCORMICK, "Notes on Moral Theology", in *Theological Studies* 32 (1971) 107-122; 33 (1972) 91-100; 36 (1975) 100-117.
 10. "The Problem of Second Marriages: An Interim Pastoral Statement by the Study Committee Commissioned by the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America", in *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 27 (1972) 233-240.

the United States alone devoted to the question of divorce and remarriage¹¹. Exegetes, canon lawyers, and moral theologians approached the issue from a variety of perspectives, but there was a common thread: each of these books (and almost all of these articles) advocated a change in the Church's practice so as to allow civilly remarried Catholics to receive the Eucharist.

A similar discussion unfolded in Europe. In Germany, the book *Ehe und Ehescheidung: Diskussion Unter Christen*, also published in 1972, included substantial essays by leading exegetes and theologians such as Schnackenburg, Ratzinger, Lehmann, and Böckle¹². Again, each of these authors argued for pastoral leniency that would allow, under certain limited conditions, remarried Catholics to receive the Eucharist. I will say more about Ratzinger's 1972 essay below.

In France in 1970, the association of moral theologians devoted their annual meeting to the theme of divorce and the indissolubility of marriage¹³. And the journal *Recherches de Science Religieuse* devoted entire issues to this theme in 1973 and in 1974, again advocating for a new pastoral practice¹⁴.

Surveying this literature from the early 1970's, it is possible to discern the development of three basic arguments in support of a change in the Church's teaching and practice with regard to divorce and remarriage.

The first argument, which is the path taken by Bernard Häring, Edward Schillebeeckx, Charles Curran, Richard McCormick, and Theodore Mackin (among countless others), is premised on a radical redefinition or abandonment of indissolubility. This approach to divorce and

-
11. J.J. RUE – L. SHANAHAN, *The Divorced Catholic*, Paulist Press, Mahwah, NJ 1972; J. NOONAN, JR., *Power to Dissolve*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972; A. COYLE – D. BONNER, *The Church Under Tension: Practical Life and Law in the Changing Church*, Catholic Book Publishing Co., New York 1972; L.G. WRENN (ed.), *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, Neuman Press, New York 1973; S.J. KELLEHER, *Divorce and Remarriage for Catholics?*, Doubleday, Garden City, NY 1973; D. DOHERTY, *Divorce and Remarriage*, Abbey Press, St. Meinrad, Ind 1974. For a list of articles on divorce and remarriage, see the references in notes 6 and 9 above.
 12. F. HENRICH – V. EID (eds.), *Ehe und Ehescheidung: Diskussion Unter Christen*, Kösel Verlag, Munich 1972. See also, J. DAVID – F. SCHMALZ (eds.), *Wie Unauflösllich ist die Ehe: Eine Dokumentation*, Paul Patloch Verlag, Aschaffenburg 1969.
 13. Cfr. *Divorce et indissolubilité du mariage. Congres de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale*, Cerf, Paris 1971.
 14. Cfr. *Recherches de Science Religieuse* 61 (1973) 483-624; 62 (1974) 7-116.

remarriage was outlined in an influential article by Schillebeeckx titled “Christian Marriage and the Reality of Complete Marital Breakdown” published in 1970. Schillebeeckx writes:

Indissolubility cannot mean that a first marriage continues to exist as a prohibition against a second marriage. Such a prohibition would leave indissolubility without any actual meaning; for it says nothing, realistically speaking, about the first marriage in question. If that marriage has in fact completely broken down, then humanly speaking there is no more marriage; there is no longer anything to which ‘indissolubility’ or ‘dissolubility’ can be applied¹⁵.

It is worth noting that proponents of this position often appeal (wrongly in my view) to the theology of marriage set forth in *Gaudium et spes*. The argument in its bare essentials goes something like this: *Gaudium et spes* redefined marriage in personalistic terms as an “intimate communion of life and love” (“*intima communitas vitae et amoris coniugalis*”)¹⁶. Whereas prior to Vatican II, marriage was conceived more as a “contract” whereby each party gives and accepts a perpetual and exclusive right over the body for conjugal acts, *Gaudium et spes* speaks of marriage as a “covenant” of life and love formed by the spouses giving and receiving themselves. In short, the Church now teaches that love belongs to the very essence of marriage. It follows that when love dies or no longer exists, the marriage itself ceases to exist¹⁷. Theodore Mackin draws the

15. E. SCHILLEBEECKX, “Het christelij kluwelijk en de menselijke realiteit van volkomen huwelijks ontwrichting”, in *Annalen van het Thijngenoorschap* (1970) 184–214 [English Trans. “Christian Marriage and the Reality of Complete Marital Breakdown”, in P. HEGY – J. MARTOS (eds.), *Catholic Divorce: The Deception of Annulments*, Continuum, New York 2000, 82–107, at 97].

16. *Gaudium et spes*, 48.

17. The fatal weakness in this interpretation of the “personalism” of *Gaudium et spes* is the failure to grasp the objectivity of love conceived as a “total gift of self”. Cfr. N.J. HEALY, JR., “Christian Personalism and the Debate Over the End of Marriage”, in *Communio: International Catholic Review* 39 (2012) 186–200, at 193: “Spousal love involves a total gift of self that, by its very nature, founds a form and is itself a form. The reciprocal gift of self that brings the marriage into being culminates precisely where the gift is as it were taken out of the spouses’ hands and becomes an objective form endowed with the equally objective properties of unity and indissolubility – indissoluble precisely because the gift of self is total and irrevocable”.

final consequence of this new approach to Christian marriage when he writes: "I recommend that the words 'indissoluble' and 'indissolubility' be abandoned. Predicated of sacramental marriages they have suggested for centuries that these marriages hold a quality, an indestructibility, that transcends the volition of the spouses"¹⁸.

The second argument in support of allowing civilly divorced and remarried Catholics communion was set forth in a series of articles in Germany by Joseph Ratzinger and Karl Lehmann¹⁹. Walter Kasper added his voice in support in a book on the theology of Christian marriage published in 1977²⁰. Unlike the proposal noted above, these German theologians all affirmed the indissolubility of sacramental marriages. Instead of calling into question the continued existence of the bond of marriage, Ratzinger, Lehmann, and Kasper appealed to certain passages in the Church fathers that seem to allow leniency in emergency situations. They also suggested that the Church could learn something from the Orthodox practice of *oikonomia* in difficult marital situations, and in this connection they noted that the Council of Trent took care not to condemn the Orthodox position. These features of the tradition suggest, they argued, that a new approach might be possible in our current situation. The following conditions would have to be met. First, the individual must be willing to embark on a path of penance that would require repentance for any guilt incurred in the failure of the first marriage. Secondly, it must be established that the first marriage has irreparably broken down for both partners. Thirdly, the second civilly contracted marriage must have withstood the test of time. When moral obligations have arisen from this second union (namely, children), and

18. T. MACKIN, "The International Theological Commission and Indissolubility", in W.R. ROBERTS (ed.), *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives*, Sheed and Ward, Kansas City, MO 1990, 59.

19. J. RATZINGER, "Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung", in F. HENRICH – V. EID (eds.), *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen*, Kösel Verlag, Munich 1972, 3-56; K. LEHMANN, "Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene", in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (1972) 355-371 [English Trans.: "Indissolubility of Marriage and Pastoral Care of the Divorced Who Remarry", in *Communio: International Catholic Review* 1 (1974) 219-242].

20. W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1977 [English trans. *Theology of Christian Marriage*, Crossroad, New York 1981].

when continence does not appear to be a real possibility in the practical order, then, and only then, would it be possible and indeed just for the Church to make a concession in order to allow these individuals to receive the Eucharist²¹.

A third line of argument, which I do not have space to elaborate, sought to resolve the dilemma by means of an appeal to the internal forum²². This solution can take different forms. Some authors propose that an individual – convinced of the invalidity of their first marriage, but unable to prove this in the external forum – could legitimately enter into a new marriage. Other authors concede the enduring existence of the prior marriage, but suggest that the internal forum opens a path for a civilly remarried Catholic to repent of past mistakes and approach the sacrament in a spirit of penance.

Given the ferment in Catholic theology and the explosive number of Catholics obtaining civil divorces and then entering into new unions, it was natural that this topic would be discussed during the 1980 Synod on

21. In a letter to *The Tablet*, published on October 26, 1991, Cardinal Joseph Ratzinger responded to Theodore Davey's claim that Ratzinger himself (writing as theologian prior to his elevation to the Episcopacy) had approved the internal forum solution to enable divorced and remarried Catholics to receive the Eucharist. Ratzinger's response is noteworthy both in terms of the development of his own thought and in terms of clarifying the limits of the internal forum. Regarding the former, Ratzinger retracts the "suggestion" ("*Vorschlag*") that he had put forward in 1972 as no longer tenable because "the magisterium subsequently spoke decisively on this question in the person of the present Holy Father in *Familiaris consortio*." Regarding the limits of the internal forum, he writes: "As far as the 'internal forum solution' is concerned as a means for resolving the question of the validity of a prior marriage, the magisterium has not sanctioned its use for a number of reasons, among which is the inherent contradiction of resolving something in the internal forum which by nature also pertains to and has such important consequences for the external forum. Marriage, not a private act, has deep implications of course for both of the spouses and resulting children and also for Christian and civil society. Only the external forum can give real assurance to the petitioner, himself not a disinterested party, that he is not guilty of rationalization. I might add, moreover, that the numerous abuses committed under the rubric of the internal forum solution in some countries attest to the practical unworkability of the internal forum solution. It is for reasons such as these that the Church in recent times, most notably in the new Code of Canon Law, has broadened the criteria for the admissibility of testimony and evidence in marriage tribunals so that the need to appeal to an internal forum solution would not arise".

22. Cfr. L. ÖRSY, "Intolerable Marriage Situations: Conflict Between External and Internal Forum", in *The Jurist* 30 (1970) 1-14; B. HÄRING, "Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases", in *The Jurist* 30 (1970) 21-30.

the Family. In the months leading up to the Synod, a number of Bishops called attention to the urgency of this pastoral problem²³. In his opening *relation* at the synod, Cardinal Ratzinger (at this point still Archbishop of Munich-Freising) said: “the problem of divorced and remarried persons, who are true faithful and desire to participate in the life of the Church is one of the most difficult pastoral concerns in many parts of the world. It will be up to the synod to show the correct approach to pastors in this matter”²⁴. The resolutions adopted by the Synod, confirmed and deepened by Pope John Paul II in his Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* fulfilled this expectation. Under the heading “Pastoral Care for Families in Difficult Situations”, John Paul II devotes an entire section to civilly divorced and remarried Catholics. After describing civil remarriage as “an evil that [...] is affecting more and more Catholics,” John Paul II emphasizes that the Church does not abandon these individuals and “will therefore make untiring efforts to put at their disposal her means of salvation”²⁵. He writes,

Together with the Synod, I earnestly call upon pastors and the whole community of the faithful to help the divorced, and with solicitous care to make sure that they do not consider themselves as separated from the Church, [...] They should be encouraged to listen to the word of God, to attend the Sacrifice of the Mass, to persevere in prayer, [...] Let the Church pray for them, encourage them and show herself a merciful mother, [...] However, the Church reaffirms her practice, which is based upon Sacred Scripture, of not admitting to Eucharistic Communion divorced persons who have remarried. They are unable to be admitted thereto from the fact that their state and condition of life objectively contradict that union of love between Christ and the Church which is signified and effected by the Eucharist. Besides this, there is another special pastoral reason: if these people were admitted to the Eucharist, the faithful would be led

23. Cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi: quinta assemblea generale (26 settembre-25 ottobre 1980)*, La Civiltà Cattolica, Rome 1982; J. GROOTAERS – J.A. SELLING, *The 1980 Synod of Bishops “On the Role of the Family”: An Exposition of the Event and an Analysis of its Texts*, Peeters, Leuven 1983.

24. Cited in CAPRILE, 755.

25. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, 84.

into error and confusion regarding the Church's teaching about the indissolubility of marriage.

Reconciliation in the sacrament of Penance which would open the way to the Eucharist, can only be granted to those who, repenting of having broken the sign of the Covenant and of fidelity to Christ, are sincerely ready to undertake a way of life that is no longer in contradiction to the indissolubility of marriage. This means, in practice, that when, for serious reasons, such as for example the children's upbringing, a man and a woman cannot satisfy the obligation to separate, they take on themselves the duty to live in complete continence, that is, by abstinence from the acts proper to married couples²⁶.

After the publication of *Familiaris Consortio*, the discussion among theologians continued with a repackaging of many of the old arguments (especially the appeal to the internal forum)²⁷.

The next important development occurred in July of 1993, when three prominent German Bishops (Oskar Saier, Walter Kasper, and Karl Lehmann) published a letter on the pastoral care for the divorced and remarried²⁸. Referring to John Paul II's teaching in *Familiaris Consortio* as a general norm that, while true, cannot regulate all of the very complex individual cases, these bishops from upper Rhineland proposed a set of criteria that would allow individuals (guided by a pastor) to decide for themselves whether or not they could approach the table of the Lord. The same conditions noted above were specified: there should be repentance for the failure of the first marriage; the civil marriage has to

26. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, 84.

27. Cfr. K.T. KELLY, *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge*, Geoffrey Chapman, London 1982; G.D. COLEMAN, *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, Paulist Press, New York 1988; B. HÄRING, *No Way Out? Pastoral Care of the Divorced and Remarried*, St Paul Publications, Middlegreen, England 1990; W.P. ROBERTS (ed.), *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives*, Sheed and Ward, Kansas City, MO 1990; M.A. FARLEY, "Divorce, Remarriage and Pastoral Care", in *Moral Theology: Challenges for the Future*, ed. CH.E. CURRAN, Paulist Press, New York 1990, 213-239.

28. Cfr. BISCHÖFE DER OBERREINISCHEN KIRCHENPROVINZ, "Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze", in *Herder-Korrespondenz* 47 (1993) 460-467. An English translation appeared in K.T. KELLY, *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge*, Geoffrey Chapman London 1996², 90-117.

prove itself over time as stable; the commitments assumed in the second marriage have to be accepted, etc. Under these conditions civilly remarried people could in good conscience receive the Eucharist without any commitment to live continently. This letter was quickly translated and published in French and English, and it attracted considerable attention in the press.

The Congregation for the Doctrine of Faith responded in 1994 with a document titled “Letter to the Bishops of the Catholic Church Concerning the Reception of Holy Communion by the Divorced and Remarried Members of the Faithful”²⁹. Citing both *Familiaris Consortio* and the recently published *Catechism of the Catholic Church*, this letter confirms that the doctrine and practice of the Church precludes civilly remarried Catholics from receiving communion because their condition of life objectively contradicts the union of love between Christ and the Church. The pastoral letter from the German bishops was not mentioned, but it is evident that their initiative had occasioned the 1994 letter. I will not cite all of the relevant passages from this document. However, it is worth noting that the letter specifically addresses the false notion of conscience whereby an individual could determine for himself or herself the validity of a prior marriage or the appropriateness of receiving the sacrament of the Eucharist while civilly remarried. The CDF also elaborated on the scope of the teaching of *Familiaris Consortio*. The constant and universal practice of the Church in this matter is, in the words of John Paul II, “founded on Scripture”. The 1994 letter of CDF comments: “The structure of the exhortation and the tenor of its words give clearly to understand that this practice, which is presented as binding, cannot be modified because of different situations”³⁰.

Reviewing the literature on this issue published after 1994 is dispiriting³¹. There seemed to be a failure of Catholic imagination – as though

29. The text is available online at: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-comm-by-divorced_en.html.

30. *Ibid.*

31. Cfr. K.R. HIMES – J.A. CORIDEN, “Notes on Moral Theology: Pastoral Care of the Divorced Remarried”, in *Theological Studies* 57 (1996) 97–123; M. LAWLER, “Divorce and Remarriage in the Catholic Church: Ten Theses”, in *New Theology Review* 12 (1999) 48–63; P. HEGY – J. MARTOS (eds.), *Catholic Divorce: The Deception*

genuine pastoral care and mercy are impossible unless and until civilly remarried Catholics can receive the Eucharist. Once this premise is accepted, the question (and thus new attempts at justifying exemptions from the norm) will inevitably resurface again and again and again. For the most part, the path suggested by John Paul II – which calls for pastoral care enriched by a deeper understanding of the meaning of prayer and the value of sharing in the sacrifice of Christ at the heart of the Church’s liturgy, as well as a deeper understanding of the Christian vocation to chastity made possible by the gift of grace – was seldom followed.

Therefore, the question was discussed and debated again during the 2005 Synod on the Eucharist. Pope Benedict’s *Sacramentum Caritatis* (2007) again confirmed the Church’s doctrine and practice as based on Sacred Scripture. In this document, Pope Benedict XVI called for a deeper theological understanding of the relationship between marriage and the Eucharist and new pastoral efforts to help young people who are preparing for the sacrament of marriage.

This brings us to the last step in our itinerary. On July 28, 2013, during the return flight after World Youth Day in Brazil, Pope Francis was asked the following question:

Holy Father, during this visit too, you have frequently spoken of mercy. With regard to the reception of the sacraments by the divorced and remarried, is there the possibility of change in the Church’s discipline? That these sacraments might be an opportunity to bring these people closer, rather than a barrier dividing them from the other faithful?³²

Pope Francis answered the question by emphasizing the importance of mercy – the Church is a mother and she has to heal those who are hurting. Secondly, he mentioned (without commentary) that the Orthodox have a different practice that they call *oikonomia* which means “they give a second chance”³³. He then said that this problem needs to

of Annulments, Continuum, New York 2000; E. SCHOCKENHOFF, *Chancenzur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geshiedenen*, Herder, Freiburg 2012.

32. A transcript of the interview on July 28, 2013 is available at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

33. *Ibid.*

be studied further within the context of pastoral care of marriage and he referred the issue to the upcoming synod on marriage and the family.

To help prepare for the synod, Pope Francis asked Cardinal Walter Kasper to present a lecture on pastoral challenges to the family at the extraordinary Consistory that met in Rome on February 20 and 21, 2014.

2. THE PROPOSAL OF CARDINAL KASPER

The aim of the lecture, Kasper indicates, is to provide a theological basis for discussion at the Consistory with a view to preparing for the upcoming synods in October of 2014 and October of 2015. The lecture, titled *The Gospel of the Family*, is divided into five sections: 1. The Family in the Order of Creation; 2. Structures of Sin in the Life of the Family ; 3. The Family in the Christian Order of Salvation; 4. The Family as Domestic Church; 5. Concerning the Problem of the Divorced and Remarried.

While there is much that is true and important in the first four sections, most attention has been focused on the proposal – outlined in section five – to change the Church’s practice by readmitting (in particular cases) civilly remarried Catholics to Eucharistic communion³⁴.

34. During an interview with journalists on the return flight from his pilgrimage to the Holy Land in May of 2014, Pope Francis suggested that discussion surrounding the synod has been too narrowly focused on the problem of communion for the civilly divorced and remarried: “Second, thank you for your question about the divorced. The Synod will be on the family, the problem of the family, the treasures of the family, the present situation of the family. The preliminary talk which Cardinal Kasper gave had five chapters: four of them were on the family, the beauty of the family, its theological foundations, and problems facing families; while the fifth chapter dealt with the pastoral issue of separations, declarations of marriage nullity, divorced persons... Part of this issue is that of communion. I have not been happy that so many people – even church people, priests – have said: ‘Ah, the Synod will be about giving communion to the divorced’, and went straight to that point. I felt as if everything was being reduced to casuistry. No the issue is bigger and wider. Today, as we all know, the family is in crisis, it is in crisis worldwide. Young people don’t want to get married, they don’t get married or they live together. Marriage is in crisis, and so the family is in crisis. I don’t want us to fall into this casuistry of ‘can we’ or ‘can’t we’? ... So I thank you so much for this question, because it gives me the opportunity to clarify this”.

http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-conferenza-stampa.html.

Taking note of developments from the 1917 Code of Canon Law, which threatens civilly remarried with excommunication, through *Familiaris Consortio* and *Sacramentum Caritatis*, Kasper asks whether a further development might be possible. His answer is a qualified ‘yes’, not as a general solution for all cases, but under limited conditions and in light of particular circumstances. He proceeds to sketch two situations that suggest two distinct solutions to the problem. I will call them Plan A and Plan B.

Plan A, in a nutshell, would involve a generous expansion of the annulment process. How might the Church open up or simplify the annulment process? There are two main aspects to Kasper’s proposal.

First, the competency or authority to declare a marriage null could be granted to a designated priest in each diocese. It should be noted that Kasper is not simply proposing a reform of juridical procedures, but a shift away from the juridical order to “pastoral and spiritual procedures”³⁵.

Secondly, Kasper seems to suggest that the Church should recognize a new diriment impediment: the absence of personal faith. He writes,

Many pastors are in fact convinced that many marriages, which were concluded in ecclesial form, are not validly contracted. For as a sacrament of faith, marriage presupposes faith and consent to the essential characteristics of marriage – unity and indissolubility. But can we, in the present situation, presuppose without further ado that the engaged couple shares the belief in the mystery that is signified by the sacrament³⁶.

Working in tandem, these two elements could indeed radically simplify and open up the annulment process. An individual in a troubled marriage could inform the designated priest that he or she, at the time of their wedding, did not really believe in the mystery of Christ. The priest could declare the marriage null and void.

Kasper expresses reservations regarding his own proposal (Plan A). “It would be mistaken”, he writes, “to seek the resolution of this problem in a generous expansion of the annulment process. The disastrous

35. *Gospel of the Family*, 28.

36. *Gospel of the Family*, 28.

impression would thereby be created that the Church is proceeding in a dishonest way by granting what, in reality, are divorces”³⁷. Thus he proceeds to outline a second scenario, Plan B. This situation involves a valid and consummated sacramental marriage. The marriage has failed and one or both partners have contracted a second, civil marriage. The situation is further qualified in two senses. First, the prior sacramental marriage is considered “irreparably broken”³⁸. This is something like an iron law for Kasper; it is impossible for the first marriage to be healed and renewed. “A return,” he writes, “is definitively out of the question”³⁹. Secondly, there are new obligations in the second marriage, namely, children. Accordingly, the civilly remarried couple are obligated to live together for the sake of raising their children. Twice Kasper appeals to the good of the children. It should be noted, however, that he does not mention the children born of the first marriage and the effects of divorce on these children.

What can be done in the way of pastoral care in this scenario? At this point Kasper restates the proposal that he had outlined in 1977: “After the shipwreck of sin, not a second ship, but a lifesaving plank should be made available to the drowning person”⁴⁰. If a person is truly sorry for the failure of the first marriage and is ready to follow a path of penance, if a person cannot undo the commitments that were assumed in the second civil marriage without new guilt, if he or she longs for the sacraments as a source of strength, how can the Church exclude such a person from the sacraments? “We must seriously ask ourselves”, he writes, “whether we really believe in the forgiveness of sins . . . whether we truly believe that someone who has made a mistake, regrets it, and cannot reverse it without incurring new guilt, but does everything that is possible for him – or herself, can obtain forgiveness from God, and whether we then can deny absolution to him or her?”⁴¹

Kasper notes that the Church already teaches that these individuals can receive “spiritual communion”. The one who receives spiritual

37. *Gospel of the Family*, 29.

38. *Gospel of the Family*, 30.

39. *Gospel of the Family*, 32.

40. *Gospel of the Family*, 29.

41. *Gospel of the Family*, 45.

communion, he argues, is one with Jesus Christ. Why, then, cannot he or she also receive sacramental communion? In short, to refuse the sacraments of penance and the Eucharist would be an un-Christian rigorism that calls into question the mercy of God.

3. CRITICAL QUESTIONS

A number of authors have already responded to Kasper's proposal. As I suggested in the introduction, there are many dimensions to this issue, which touches both the entire sacramental economy and the foundations of moral theology. In the space remaining I want to note three difficulties – or perhaps three areas where an alternative approach might prove more fruitful and more merciful. My primary aim is not to criticize Cardinal Kasper, but to think through some of the issues that are important both for the upcoming synods and for the Church's missionary task.

1. The first difficulty was identified by Cardinal Carlo Caffarra⁴². What about the first marriage? If the Church is going to extend mercy and pastoral solicitude, it matters a great deal to know whether or not the individual person is married. A recent interview with Cardinal Kasper published in *Commonweal* sheds light on precisely this question⁴³. The editors of *Commonweal* asked the following question:

When it comes to the issue of Communion for divorced and remarried Catholics, you have your critics . . . Cardinal Carlo Caffarra, archbishop of Bologna, was given a great deal of space in *Il Foglio* to criticize your proposal. He has one question for you: “What happens to the first marriage?”⁴⁴

Kasper responds as follows:

42. C. CAFFARRA, “From Bologna With Love: Hold on a Moment”, in *Il Foglio* (March 14, 2014).

43. The interview titled “Merciful God, Merciful Church: An Interview with Cardinal Walter Kasper” by Matthew Boudway and Grant Gallicho is available at: <https://www.commonwealmagazine.org/kasper-interview-popefrancis-vatican>.

44. *Ibid.*

The first marriage is indissoluble because marriage is not only a promise between the two partners; it's God's promise too, and what God does is done for all time. Therefore the bond of marriage remains... I do not deny that the bond of marriage remains⁴⁵.

Later in the interview Kasper returns to this point:

In no way do I deny the indissolubility of a sacramental marriage. That would be stupid. We must enforce it, and help people to understand it and to live it out⁴⁶.

There are two points to note in response. By upholding indissolubility and thus the continued existence of the bond, Kasper is forced to abandon the exclusivity at the heart of marriage both as a natural institution and as a real symbol of Christ's love for the Church. Allowing multiple marriages or conjugal relations outside of the context of marriage represents a clear departure from the words of Christ and the constant and universal teaching of the Church. In the words of Cardinal Caffarra, Kasper's proposal "demolishes the foundations of the Church's teaching on sexuality"⁴⁷.

Furthermore, Kasper's position does not accord with the Church's understanding of indissolubility, despite his repeated assurances to the contrary. The ground of indissolubility is the total and permanent self-giving of the spouses through their exchange of vows and through their one-flesh union. Through the grace of the sacrament this reciprocal self-giving is a real symbol of Christ's love for the Church. In an important passage in *Familiaris Consortio*, John Paul II ties together the idea of love as a total gift of self and the grace of indissolubility:

Being rooted in the personal and total self-giving of the couple, and being required by the good of the children, the indissolubility of marriage finds its ultimate truth in the plan that God has manifested in His revelation: He wills and He communicates the indissolubility of marriage as a fruit,

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. CAFFARRA, "From Bologna With Love", cit.

a sign and a requirement of the absolutely faithful love that God has for man and that the Lord Jesus has for the Church. . . Just as the Lord Jesus is the “faithful witness”, the “yes” of the promises of God and thus the supreme realization of the unconditional faithfulness with which God loves His people, so Christian couples are called to participate truly in the irrevocable indissolubility that binds Christ to the Church His bride, loved by Him to the end⁴⁸.

Indissolubility – the fruit, sign, and requirement of a total and permanent gift of self that participates in Christ’s love for the Church – includes and requires exclusivity. If a theologian or member of the Church thinks it is possible to be indissolubly bound to another while allowing for sexual relations with someone else, he or she has not affirmed the truth of indissolubility.

The gift of an indissoluble bond is at once the form and fruit of Christ’s going to the end of love by handing over the very substance of his life to the Father and to the Church *and* the form and fruit of a genuinely human love that desires to give the totality of one’s life and to receive the beloved in an irrevocable communion. Sacramental indissolubility is a supreme gift of mercy whereby divine love indwells human love, and allows this love to grow beyond itself to participate in God’s love and God’s faithfulness. This grace enables those who exchange wedding vows to say in truth – I pledge my life to you in good times and in bad, in sickness and in health, unto death – and know that these words are true. The gift of indissolubility means that despite the vicissitudes and suffering that come with human failure and sin, the sacramental marriage bond remains an abiding source of mercy, forgiveness, and healing.

The Church does not have the authority to change Christ’s teaching on the indissolubility of marriage⁴⁹. If it is true that indissolubility

48. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, 20.

49. Regarding the content and status of the Church’s doctrine on the indissolubility of marriage, see JOHN PAUL II, *Address to the Roman Rota*, January 21, 2000: “[It is] appropriate to quote the *Catechism of the Catholic Church*, with the great doctrinal authority conferred on it by the involvement of the whole Episcopate in its drafting and by my special approval. We read there: ‘Thus the marriage bond has been established by God himself in such a way that a marriage concluded and consummated

includes and requires exclusivity, it is not possible for the upcoming synods or Pope Francis to go in the direction suggested by Cardinal Kasper. Kasper's words from 1977 still hold true:

The Church is not able to formulate its own casuistic law that is different from the law of Christ. It can only be faithful to the words of Jesus. It cannot simply pay lip-service to its confession of the indissolubility of marriage and undermine it in practice⁵⁰.

2. That leaves us with Plan A – a generous expansion of the annulment process. As confirmed by the Council of Trent and subsequent doctrine and practice, the Church does have considerable authority over the form of marriage; concretely, she can determine the conditions for validity or the impediments to marriage. As noted above, there are several elements to Kasper's Plan A. I want to focus on a single question: Is personal faith necessary for the validity of marriage? Kasper does not devote as much attention to this question, but a number of theologians, including Joseph Ratzinger, have indicated that this question merits further study.

between baptized persons can never be dissolved. This bond, which results from the free human act of the spouses and their consummation of the marriage, is a reality, henceforth irrevocable, and gives rise to a covenant guaranteed by God's fidelity. The Church does not have the power to contravene this disposition of divine wisdom' (n. 1640). The Roman Pontiff in fact has the '*sacra potestas*' to teach the truth of the Gospel, administer the sacraments and pastorally govern the Church in the name and with the authority of Christ, but this power does not include per se any power over the divine law, natural or positive. Neither Scripture nor Tradition recognizes any faculty of the Roman Pontiff for dissolving a ratified and consummated marriage; on the contrary, the Church's constant practice shows the certain knowledge of Tradition that such a power does not exist. The forceful expressions of the Roman Pontiffs are only the faithful echo and authentic interpretation of the Church's permanent conviction. It seems quite clear then that the non-extension of the Roman Pontiff's power to ratified and consummated sacramental marriages is taught by the Church's Magisterium as a doctrine to be held definitively, even if it has not been solemnly declared by a defining act. This doctrine, in fact, has been explicitly proposed by the Roman Pontiffs in categorical terms, in a constant way and over a sufficiently long period of time. It was made their own and taught by all the Bishops in communion with the See of Peter, with the knowledge that it must always be held and accepted by the faithful".

50. KASPER, *Theology of Christian Marriage*, 64.

It is highly instructive to trace the development of Ratzinger's own mind on this issue.

In an important essay written in 1998 and republished in *L'Osservatore Romano* in 2011, "The Pastoral Approach to Marriage Should Be Founded on Truth", Cardinal Ratzinger wrote:

Further study is required, however, concerning the question of whether non-believing Christians – baptized persons who never or who no longer believe in God – can truly enter into a sacramental marriage. In other words, it needs to be clarified whether every marriage between two baptized persons is *ipso facto* a sacramental marriage. In fact, the Code states that only a "valid" marriage between baptized persons is at the same time a sacrament (cfr. CIC, can. 1055). Faith belongs to the essence of the sacrament; what remains to be clarified is the juridical question of what evidence of the "absence of faith" would have as a consequence that the sacrament does not come into being⁵¹.

The assumption underlying this passage is the simple but crucial idea that the sacraments are sacraments of faith, they are not simply magic. As the Second Vatican Council teaches, "the sacraments not only presuppose faith, but by words and objects they also nourish, strengthen and express it."⁵² However, Ratzinger's statement in this 1998 essay raises issues demanding further clarification. The problem is not simply a matter of identifying adequate criteria for measuring the presence or absence of personal faith, although this inherent difficulty should not be underestimated. At a more basic level, the requirement of "personal faith" touches the inseparability of institution and sacrament in marriage as well as the objectivity of the sacramental economy as safeguarded by the principle *ex opere operato*⁵³.

51. <http://www.osservatoreromano.va/en/news/the-pastoral-approach-to-marriage-must-be-founded->.

52. *Sacrosanctum Concilium*, 59.

53. For an excellent reflection on the relation between faith and sacrament in marriage, see J. GRANADOS, "The Sacramental Character of the Faith and Sacramental Faith: Consequences for the Debate on the Relation Between Faith and Marriage", in *Communio* 41.2 (Summer 2014) 245-268..

Seven years later, now as Pope Benedict XVI, he returned to the question of faith and sacrament in an address to the diocesan clergy of Aosta:

When I was Prefect of the CDF, I invited various Bishops' Conferences and experts to study this problem: a sacrament celebrated without faith. Whether, in fact, a moment of invalidity could be discovered here because the Sacrament was found to be lacking a fundamental dimension, I do not dare to say. I personally thought so, but from the discussions we had I realized that it is a highly complex problem and ought to be studied further⁵⁴.

Pope Benedict himself apparently continued to reflect on this question, and there is evidence that he changed his mind. His final teaching on the necessity of “personal faith” for the validity of marriage was set forth in an address to the Roman Rota some three weeks before he announced his resignation. He said:

The indissoluble pact between a man and a woman does not, for the purposes of the sacrament, require of those engaged to be married, their personal faith; what it does require, as a necessary minimal condition, is the intention to do what the Church does. However, if it is important not to confuse the problem of the intention with that of the personal faith of those contracting marriage, it is nonetheless impossible to separate them completely. As the International Theological Commission observed in a Document of 1977: “Where there is no trace of faith (in the sense of the term ‘belief – being disposed to believe), and no desire for grace or salvation is found, then a real doubt arises as to whether there is the above-mentioned and truly sacramental intention and whether in fact the contracted marriage is validly contracted or not.” However, Blessed John Paul II, addressing this Tribunal 10 years ago, pointed out that “an attitude on the part of those getting married that does not take into account the supernatural dimension of marriage can render it null and void *only if*

54. BENEDICT XVI, *Address to the Diocesan Clergy of Aosta*, July 25 2005: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta_en.html.

*it undermines its validity on the natural level on which the sacramental sign itself takes place*⁵⁵.

This is an extremely important teaching, with endless implications for the theology of nature and grace. The crucial point is that we can and should affirm the essential importance of faith for the celebration of the sacrament. But the relevant questions for determining the validity of a sacramental marriage, in light of Benedict's statement, are these: Are you baptized? Do you intend to get married in the Church? Do you know the essential properties and ends of marriage? If the person approaching the sacrament of marriage is baptized, the seed of faith is present. The preparation for marriage provides a unique occasion to reawaken the faith given in Baptism. We should not underestimate all that might be contained in the fiancés' intention to marry. If each of them truly intends marriage, there is an implicit openness to God and to God's covenant faithfulness⁵⁶. This is sufficient for sacramental validity. In other words, in order to show the importance of faith for the sacrament of marriage, we should deepen our understanding of "the natural level on which the sacramental sign itself takes place"⁵⁷. Already in the order of creation, marriage is saturated with the mystery of God. At the heart of marriage is an openness to God and an implicit faith in God's covenant fidelity⁵⁸.

3. This brings me to my third and concluding objection to Kasper's proposal. To a remarkable degree this proposal has become the core issue for the upcoming synods. In an "Afterword" to his lecture in which he advocates for a change in the Church's practice, Kasper writes:

55. BENEDICT XVI, *Address to the Roman Rota*, January 26, 2013 (emphasis added).

56. During the Rite of Marriage, the couple is asked, "Will you accept children lovingly from God?"

57. BENEDICT XVI, *Address to the Roman Rota*, January 26, 2013.

58. Cfr. J. RATZINGER, *Daughter Zion: Meditations on the Church's Marian Belief*, trans. J.M. McDermott, Ignatius Press, San Francisco 1983, 23: "Marriage is the form of the mutual relationship between husband and wife that results from the covenant, the fundamental human relationship upon which all human history is based. *It bears a theology within itself, and indeed it is possible and intelligible only theologically*" [my italics].

In this matter, there are great expectations in the Church. Beyond a doubt, we cannot fulfill all expectations. But it would cause a terrible disappointment if we would only repeat the answers that supposedly have always been given. As witnesses of hope, we may not allow ourselves to be led by a hermeneutic of fear. Some courage and above all biblical candor (*parrhesia*) are necessary. If we don't want that, then we should not hold a synod on this topic, because then the situation would be worse afterwards than before. We should at least open the door a crack. . . ⁵⁹

Notice the words, "a synod on this topic". From the context, Kasper seems to suggest that there needs to be a change in the Church's teaching regarding the civilly divorced and remarried and that without this change it would be a mistake to hold a synod on the family, as if this were the principal problem confronting families today. It may be worthwhile to question the centrality that Kasper accords this particular issue (communion for the civilly divorced and remarried), and not simply because the teaching office of the Church has already dealt with this issue with a certain definitiveness. Taking to heart Pope Francis' request to heal the wounds, it is important for the Church to discern the deepest and most urgent wounds. But how are these best understood?

Granted there is genuine pain and suffering among civilly remarried Catholics who feel excluded from the Eucharist. This, however, is neither the most serious wound nor the gravest pastoral challenge facing the Church today. The deepest wounds in our culture – including the wounds of broken families – stem from a crisis of faith, which is always also a crisis of love and a crisis of reason. Together with the eclipse of the sense of God, there is a loss of confidence in the intelligibility and goodness of the created order. It is difficult for young people today to believe in a God who is present in human history and who shares his life in the sacraments of the Church. The most urgent pastoral task is to bear witness to God's abiding and merciful love, which both presupposes and safeguards the *logos* of creation and the dignity of human life and human love.

59. *Gospel of the Family*, 47.

In conclusion, let us return to the image of a field hospital after a battle. In one sense the Church is the hospital and the sacraments are the medicine that really contain and mediate the healing grace of God's love. But there is always more to the sacraments, especially the sacrament of the Eucharist, which sums up our faith and encompasses the whole of our lives. The sacraments are not just medicine, they are more like the hospital itself – a place of healing and renewal. And more than being simply a hospital, the sacraments disclose the deepest truth of our origin and our final destiny. They open a space for authentic human life, for mercy and forgiveness, and for the renewal of all creation. The sacraments are a surprisingly capacious gift – just as in the Eucharist the whole mystery of Christ's life and love is, as it were, concentrated and really given to the Church. So too in marriage, there is a sacramental bond that can encompass all of one's life, even the most difficult and painful situations of illness, suffering, and abandonment. Forgiveness and mercy are always present, not simply as an ideal or in spite of the supposed failure of the marriage, but in and through the undying marriage bond that remains a sign and source of mercy and a real symbol of Christ's victory over death.

It would be good for the upcoming Synod to remember the words of Tobias as he exchanges irrevocable vows with Sarah while praying to God:

“Grant that I may find mercy and may grow old together with her. And she said with him, ‘Amen’ ” (*Tobit* 8:7-8).

SOMMARI

Italiano

Nel suo articolo, Nicholas J. Healy, Jr. riflette sulla proposta del Cardinal Walter Kasper di permettere ai cattolici divorziati e risposati civilmente di ricevere l'eucarestia a certe condizioni. Dopo aver richiamato la storia recente del problema dal Concilio Vaticano II fino al pontificato di Papa Benedetto XVI, Healy riassume gli argomenti di Kasper come egli li ha esposti nel suo intervento al Concistoro Straordinario del Febbraio del 2014. Interpretando le ragioni di Giovanni Paolo II sull'indissolubilità come “radicata nella personale

e totale donazione dei coniugi” (*Familiaris Consortio*, 20), Healy avanza l’idea che le proposte di Kasper manchino di considerare adeguatamente il corpo stesso come una sorgente inesauribile di perdono e di grazia. L’indissolubilità sacramentale è il dono supremo della grazia attraverso cui l’amore divino abita l’amore umano, e permette a questo amore di crescere al di là di se stesso per divenire partecipe dell’amore e della fedeltà di Dio.

English

In his article, Nicholas J. Healy, Jr. reflects on the proposal of Cardinal Walter Kasper to allow civilly divorced and remarried Catholics to receive the Eucharist under certain conditions. After recalling the recent history of this question from the Second Vatican Council through the pontificate of Pope Benedict XVI, Healy summarizes Kasper’s arguments as set forth in his address to the Extraordinary Consistory in February of 2014. Interpreting John Paul II’s account of indissolubility as “grounded in the personal and total self-giving of the spouses” (Familiaris Consortio, 20), Healy suggests that Kasper’s proposal fails to adequately consider the sacramental bond itself as an abiding source of forgiveness and mercy. Sacramental indissolubility is a supreme gift of mercy whereby divine love indwells human love, and allows this love to grow beyond itself to participate in God’s love and God’s faithfulness.

Français

L’auteur réfléchit à la proposition du cardinal W. Kasper de permettre aux catholiques divorcés et remariés civilement de recevoir l’eucharistie à certaines conditions. Après avoir rappelé l’histoire récente du problème depuis concile Vatican II jusqu’au pontificat de Benoît XVI, Healy résume les arguments de Kasper comme ce dernier les a exposés dans son intervention au consistoire extraordinaire de février 2014. En interprétant les raisons de Jean-Paul II en faveur de l’indissolubilité “Enracinée dans le don plénier et personnel des époux” (*Familiaris consortio*, n. 20), Healy soutient l’idée que les propositions de Kasper oublient de considérer de manière adéquate le corps comme étant une source intarissable de pardon et de grâce. L’indissolubilité sacramentelle est le don suprême de la grâce à travers lequel l’amour divin habite l’amour humain et permet à cet amour de grandir au delà de lui même pour faire partie intégrante de l’amour et de la fidélité de Dieu.

Español

En este artículo, Nicholas Healy Jr. reflexiona acerca de la propuesta del Cardinal Walter Kasper de permitir, bajo ciertas condiciones, la recepción de la Eucaristía a los

católicos divorciados que han establecido una nueva unión civil. Después de recordar la historia reciente de esta cuestión, desde el Vaticano II hasta el pontificado de Benedicto XVI, Healy presenta brevemente los argumentos de Kasper en el Consistorio extraordinario del mes de febrero 2014. Interpretando la indisolubilidad como “enraizada en la donación personal y total de los cónyuges” (Familiaris consortio, n. 20), según Juan Pablo II, Healy sugiere que la propuesta de Kasper no tiene en cuenta adecuadamente el vínculo sacramental en cuanto fuente permanente de perdón y misericordia. La indisolubilidad sacramental es un don supremo de misericordia en el que el amor divino reside en el amor humano, y que permite a éste último crecer más allá de sí mismo para participar en el amor de Dios y en su fidelidad.

Português

No seu artigo, Nicholas J. Healy, Jr., reflete sobre a proposta do Cardeal Walter Kasper de permitir aos católicos divorciados e casados de novo civilmente de receber a Eucaristia sob certas condições. Depois de percorrer a história recente do problema desde o Concílio Vaticano II até o Pontificado do Papa Bento XVI, Healy resume os argumentos que Kasper expôs no seu discurso no Consistorio Extraordinário de fevereiro de 2014. Interpretando as razões de João Paulo II sobre a indissolubilidade como “radicada na doação pessoal e total dos cônjuges” (*Familiaris Consortio*, 20), Healy conclui que as propostas de Kasper não consideram adequadamente o corpo como uma fonte inesgotável de perdão e de graça. A indissolubilidade sacramental é o dom supremo da graça através da qual o amor divino habita no amor humano e permite que este amor cresça além de si mesmo, tornando-se partícipe do amor e da fidelidade de Deus.

CRONACA TEOLOGICA

**La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà:
il profilo di un'etica della fede (DV 5).
(XIV Colloquio di Teologia Morale,
15-16 novembre 2013)**

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA* - PAWEL GAŁUSZKA**

“Sia la luce!” (*Gn* 1,3). Ecco le prime parole di Dio. La Parola e la Luce vengono ad identificarsi in un contesto di rivelazione divina. In un certo qual modo, diventa quasi superflua la successiva conferma: “Dio vide che la luce era cosa buona” (*Gn* 1,4). Nel più profondo della coscienza umana è radicata l'impressione fondamentale secondo cui la bontà è legata ad una luce nella vita, non è mera emozione limitata all'interno, ma è una guida in un cammino che trascende l'uomo. La logica interna della conoscenza imponeva la luce per vincere “caos e confusione” che regnavano all'inizio del racconto (cfr. *Gn* 1,2). Papa Francesco descrive questa situazione con dei tratti energici: “Quando manca la luce, tutto diventa confuso, è impossibile distinguere il bene dal male, la strada che porta alla mèta da quella che ci fa camminare in cerchi ripetitivi, senza direzione”¹. Comprendiamo perfettamente il motivo per cui le tenebre sono l'unica

* Ordinario di Teologia Pastorale del Matrimonio e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma. Direttore dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale.

** Dottorando presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma. Segretario dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale.

1. FRANCESCO, L.Enc. *Lumen fidei*, n. 3.

cosa che la Scrittura non definisce come buone: contrariamente alla luce, esse sono pura negatività, non offrono né comunicano nulla.

È la mancanza di luce che spinge l'uomo ad anelare la sua presenza; il suo desiderio ci parla sempre di un senso interiore in cui la luce è importante per dirigere la vita, per evolvere in essa senza perdersi. Non è un'impresa facile, poiché la proiezione di molte ombre pesa nella nostra intimità. La prima parola luminosa è una guida, poiché è legata ad una storia umana in cui non tutto è luce. Si scopre così una struttura interna di tale luce nel cuore dell'uomo. Ferdinand Ebner ce la presenta così, con una serie di tratti luminosi: "Quando l'uomo, all'inizio del suo tempo, udì la prima parola come parola e non solo come suono; quando lui stesso pronunciò la sua prima parola, si accese la luce del suo mondo interiore e gli si rivelò il mistero della sua vita. Ma ci fu probabilmente un momento in cui quella luce si oscurò e quel mistero tornò a chiudersi agli occhi dell'uomo: fu il momento dell'apostasia rispetto a Dio. È allora che l'uomo iniziò, vivendo al margine del mistero della sua vita, a sognare il proprio sonno con lo Spirito, dal quale sarebbe stato risvegliato alla realtà della propria vita spirituale da Gesù"².

La parola iniziale rimanda dunque, mediante il riferimento implicito al sonno originario di Adamo (cfr. *Gn* 2,21), al risveglio dell'uomo mediante l'incontro personale e al conseguente riferimento alla chiamata ad una storia d'amore. Ecco perché non possiamo non percepire che: "Luce e amore sono una sola cosa"³.

La presenza della luce originaria esige un riferimento definitivo, permanente, al di là dell'incontro interumano. È il modo di rispondere all'universalità sorprendente dell'amore originario: "Perché una luce sia così potente, non può procedere da noi stessi, deve venire da una fonte più originaria, deve venire, in definitiva, da Dio. La fede nasce nell'incontro con il Dio vivente, che ci chiama e ci svela il suo amore, un amore che ci precede e su cui possiamo poggiare per essere saldi e

2. Cfr. F. EBNER, *La Palabra y las Realidades Espirituales. Fragmentos pneumatológicos*, Caparrós, Madrid 1995, 95.

3. BENEDETTO XVI, *Discorso al Pontificio Consiglio "Cor Unum"*, (23-I-2006). Cfr. S. GRYGIEL, "«L'Amor che muove il sole e l'altre stelle»: luce e amore", in L. MELINA - C. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rai-Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2006, 251-264.

costruire la vita. Trasformati da questo amore riceviamo occhi nuovi, sperimentiamo che in esso c'è una grande promessa di pienezza e si apre a noi lo sguardo del futuro"⁴.

Ecco che appare, quasi immediatamente, la comprensione della chiave cristologica contenuta nell'immagine della luce e che costituisce la ragione profonda del Prologo di San Giovanni⁵: in un incontro umano ci viene manifestata la profondità dell'Amore del Padre che ci rende figli e che svela un nuovo fondamento per l'esistenza. Si tratta di una realtà che avviene soltanto in un accadimento storico. In questo senso, non possiamo esimerci dal considerare l'affermazione più fondamentale di tutto l'insegnamento di Benedetto XVI che comporta implicitamente un intero itinerario per la vita cristiana: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva"⁶.

In definitiva, un primo avvicinamento alla luce ci pone una molteplicità di quesiti irrinunciabili per illuminare il cammino della nostra vita. Sorprendentemente, tali quesiti non sono più considerati essenziali dal pensiero morale di questi ultimi anni. Di conseguenza, si presenta con estrema urgenza la necessità di ripercorrere questo filone di pensiero.

1. UNA DOMANDA NECESSARIA

Il Colloquio, il quattordicesimo dell'*Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale* tenuto a Roma i giorni 15-16 novembre 2013, ha girato intorno ad un interrogativo sull'*etica della fede*. Si tratta di una domanda inquietante a causa della dissociazione che si osserva in molte persone tra la fede e la vita⁷, che minaccia di trasformare la fede in una semplice

4. FRANCESCO, L. Enc. *Lumen fidei*, n. 4.

5. Cfr. M.E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, Éd. du Cerf, Paris 1953.

6. BENEDETTO XVI, L. Enc. *Deus caritas est*, n. 1; citato in: FRANCESCO, Es. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7; uno studio: L. MELINA, "L'amore: incontro con un avvenimento", in L. MELINA – C. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore*, cit., 1-11. Il testo appare in: FRANCESCO, Es. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7.

7. Come espresso in: CONCILIO VATICANO II, Cos. Pas. *Gaudium et spes*, n. 43: "La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo".

ideologia basata sull'intelligenza e che si smentisce con le opere. O la Chiesa dà una risposta convincente a questo interrogativo, oppure questa dissociazione diventerà la grande minaccia rivolta contro il cristianesimo.

Non si può minimizzare la portata di tale quesito, la cui forte ripercussione sulla vita della Chiesa e sul panorama teologico è innegabile. Pertanto, e proprio in ragione dell'ampiezza dei temi toccati da questo interrogativo, è necessario trovare un sostegno iniziale per poter offrire un primo approccio che permetta di proseguire il cammino così aperto. Il nostro Colloquio è partito proprio da questa prospettiva. L'intento dell'Area di Ricerca è proprio quello di compiere una rilettura profonda del Concilio per quanto attiene al suo contributo alla morale cristiana⁸. In questo caso, il punto di partenza è stato quello di concentrarsi sul contenuto profondo e luminoso della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Si tratta, indubbiamente, di uno dei documenti più rilevanti del Concilio⁹. Il periodo successivo, seppure molto prolifico, non ha fatto altro che convalidarne l'importanza per via della novità e dell'equilibrio delle sue affermazioni. È proprio da tale documento che si trae una grande ispirazione per studiare molte delle sue affermazioni principali. Si può affermare, senza ombra di dubbio, che la teologia fondamentale ha trovato un fondamento solido nei suoi contenuti, di grande ricchezza teologica.

Sembra quasi superfluo presentare queste considerazioni ma, al contrario, sono estremamente necessarie, poiché dobbiamo osservare, con sorpresa, che la grande ripercussione che questa proposta avrebbe potuto avere in ambito morale, *non ha avuto luogo*. Da un primo bilancio del periodo postconciliare, si evince che si è abbandonato questo cammino di rinnovamento dell'etica mediante la sua incardinazione nella rivelazione e nella Scrittura; emerge, inoltre, l'infedeltà della modalità di

8. Il primo passo fu il Colloquio precedente sulla relazione tra persona e natura nella teologia morale, in riferimento a *Gaudium et spes* di cui sono già stati pubblicati gli atti: J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale*, Cantagalli, Siena 2013.

9. Cfr. J. RATZINGER, "Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione «Dei Verbum»)", "Kommentar zum I. Kapitel", in *Das zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche* 13, Freiburg – Basel – Wien 1986, 504–515.

avvicinamento autonomista presumibilmente innovativa¹⁰. L'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica su Bibbia e Morale¹¹, in fondo, conferma questa realtà, poiché nonostante i suoi validi contributi, ci mostra quanto siamo lontani dal trovare punti fermi per la ricostruzione in questo campo.

In ogni caso, il documento conciliare presenta comunque delle valide indicazioni. In particolare, abbiamo privilegiato quella che può essere considerata come l'affermazione centrale sulla fede nella sua valenza antropologica: "A Dio che rivela è dovuta «l'obbedienza della fede», con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestandogli «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà» e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa"¹².

Ecco un testo denso, in profonda continuità con tutta la dottrina tradizionale sulla fede¹³ ma, nel contempo, di grande novità per la relazione personale che viene descritta tra l'uomo e Dio¹⁴. Sia il dinamismo interno della fede, che implica la totalità della persona, sia il rapporto tra l'assentire e il donarsi nell'ambito di un'obbedienza, sono elementi di grande valore per la scienza etica. La prima conclusione da trarre è semplice: il quesito dal quale partivamo trova il proprio spazio nella

10. Cfr. J. RATZINGER, "Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*", in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), "Camminare nella Luce". *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 37: "È poi successa una cosa impreveduta, forse non del tutto imprevedibile, ma in ogni caso impreveduta. C'erano inizialmente alcuni tentativi, anche importanti e validi, volti a rinnovare una teologia morale di ispirazione biblica, anche se naturalmente i contenuti concreti non potevano essere desunti letteralmente dalla Sacra Scrittura, ma piuttosto trovati nell'orizzonte della grande ispirazione biblica. Ben presto tuttavia questi tentativi si sono fermati, senza raggiungere veramente il loro scopo, senza portare alla nuova primavera tanto auspicata di una teologia morale profondamente cristologica e biblica".
11. Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.
12. CONCILIO VATICANO II, Cos. Dog. *Dei Verbum*, n. 5.
13. Citazione interna di: CONCILIO VATICANO I, Cos. Dog. *Dei Filius*, c. 3 (DH 3008).
14. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de divina revelatione. Dei Verbum, Concilii Vaticani II Synopsis*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 36: "III (B) Plures postulunt, ut praebeatur *descriptio fidei magis biblica et personalistica*, quae melius respondeat descriptione datae de revelatione ipsa (E/3121 ; E/3135 ; E/3146 ; E/3175 ; E/3191 ; E/3236 ; E/3275 coll. 3463; E/3356; E/4389). Ut huic desiderio satisfiat, inserta est sententia: *qua homo se totum libere Deo committit*, quae proponitur ab E/3121".

fece stessa, che nasce dalla relazione esistente tra la rivelazione divina e la risposta umana; in altri termini, è lo spazio della *libertà*¹⁵. L'avvicinarsi alla vita cristiana ci garantisce che non si tratta di uno spazio vuoto che si possa riempire in un modo qualsiasi, arbitrariamente; ma lo si può fare solo con la presenza dell'amore di un Dio che si rivela a se stesso, precisamente in quanto Egli è Amore e chiede, di conseguenza, una risposta. È un tipo di avvicinamento chiaramente personalista, che si colloca in diretta continuità con il precedente Colloquio¹⁶. Il rapporto intimo che lega la persona alla vocazione all'amore¹⁷ ci può dunque offrire un primo orientamento particolarmente valido. È da qui che proviene il titolo del Colloquio in questione: *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede*.

2. LE DIMENSIONI DELLA DOMANDA CIRCA L'ETICA DELLA FEDE

La novità della prospettiva adottata a partire dalla logica dell'amore appare evidente. Certamente, è molto diversa rispetto alla discussione post-conciliare¹⁸, che si era invece concentrata particolarmente sulla questione dell'autonomia morale¹⁹. Ci appare comunque utile offrire una piccola introduzione alla struttura del Colloquio, prima di proporre una sintesi dei contenuti e dei dibattiti che vi hanno avuto luogo.

15. Cfr. J. MOURoux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Cerf, Paris 1962.

16. Cfr. L. MELINA, "Ipotesi per una ripresa di un personalismo ético", in J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale*, cit., 13-16.

17. Secondo la frase programmatica di: GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10: "L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente". Cfr. L. MELINA – C. ANDERSON (a cura di), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del Beato Giovanni Paolo II. Atti del Congresso "Verso Cristo". A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II*. Roma, 16-17 ottobre 2009, in *Anthropotes* 27/1 (2011).

18. Cfr. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2003.

19. Ha ripreso questa categoria con un certo interesse volto a riaprire un ambito di discussione: M. CAMAÑO LÓPEZ, *Autonomía Moral. El ser y la identidad de la teología moral*, San Pablo, Madrid 2013.

Accorgersi che l'oggetto specifico della fede cristiana sia l'amore²⁰, è il modo più sicuro per scoprire che la *fede è vita* ricevuta da un altro e diretta da un altro. Non si può ridurre a un'accettazione intellettuale di contenuti, né ad una serie di vaghi atteggiamenti. Questa unione tra fede e vita come realtà fondamentali di comprensione della esistenza dell'uomo è illuminata a partire dalla presenza dell'amore come luce. È questa che ci permette di parlare di tre passi fondamentali dell'amore in quanto vocazione, che possono essere considerati come i punti di riferimento principali per lo studio del dinamismo morale della fede. Nella fattispecie, si tratta delle categorie di: presenza, incontro e comunione, che sono gli elementi chiave per la comprensione dell'esperienza morale²¹. Ecco spiegata la ragione per cui il Colloquio è stato diviso in tre parti.

Il primo gruppo di relazioni verte sulla dimensione fondante dell'amore rispetto all'atto umano, che è un aspetto essenziale per la fede. Si è insistito continuamente sul valore volitivo dell'atto di fede, mentre si è approfondita molto meno la sua dimensione amorosa, la cui ripercussione sull'agire è immensa. Si tratta di una realtà precedente alla coscienza umana, presente nel cuore della persona nella sua attrazione per Dio. Il legame che si può percepire tra un affetto iniziale che spinge la persona a credere e l'atto specifico di fede, ci consente di capire meglio il *modo* in cui essa è già inserita nelle azioni morali del credente come loro *forma* interna, prima che come principio consapevole da applicare negli atti concreti. Questo comprende, come è naturale, una rivendicazione del valore conoscitivo dell'amore²² senza il quale il rapporto tra fede e azione appare sempre offuscato. In tal modo, si introduce la questione della fede

20. Cfr. R. FISICHELLA, "Fides quaerens caritatem: ovvero l'amore come presupposto della fede", in ID. (a cura di), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Ed. Dehoniane, Roma 1993, 177-193.

21. Come si evince da: CONCILIO VATICANO II, Cos. Dog. *Dei Verbum*, n. 2: "Haec itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem secum invitet in eamque suscipiat". Una spiegazione in merito in: L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Una proposta nuova per insegnare la morale: Note per l'uso del manuale Camminare nella luce dell'amore*, Siena, Cantagalli 2010², il volumetto che accompagna: L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2010². L'intero Manuale è stato concepito in questo senso.

22. Come si è cercato di chiarire in: J.J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (a cura di), *Il logos dell'agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena 2008.

nell'origine stessa dell'esperienza morale e si evita qualsiasi tentazione di concentrarsi indebitamente soltanto sul tema delle norme morali²³.

Una volta chiarito questo ambito preliminare, si comprende molto meglio la profondità specifica dell'incontro personale che richiede sempre una fede. In realtà, la categoria dell'incontro personale è stata molto sviluppata dalla teologia più recente²⁴, senza però ottenere un risultato soddisfacente per quanto riguarda la morale, poiché è difficile inserire in essa le ragioni specifiche del discernimento morale. Queste, invece, si possono apprezzare dal punto di vista dell'assunzione precedente del dinamismo della presenza, che include la dimensione basilare della comunicazione del bene, senza cui l'incontro diventa incomprensibile. In questo Colloquio abbiamo unito questo livello così cruciale dell'amore con il tema biblico della sequela di Cristo, che ha rappresentato, da Tillmann in poi, un riferimento costante negli studi morali²⁵. Nella *sequela Christi* si osserva allo stesso tempo, sia il modo in cui il vincolo personale stabilito è guida dell'azione a livello pratico, sia il fatto che il dinamismo interiore è inerente a questo incontro che deve realizzarsi nella vita e mai può essere rinchiuso in un intimismo passivo né in una contemplazione che non trasformi l'azione dell'uomo. La fede acquisisce, in questo tessuto composto dalla relazione personale, dalla partecipazione ad una vita e dalla trasmissione di una missione, gli elementi fondamentali che strutturano il cammino morale del cristiano.

Infine, è l'amore che meglio spiega l'ambito comunione dell'agire cristiano²⁶. Nel caso della fede, questa realtà è rafforzata dal dono della grazia che la sostiene e che gode di una indubbia dimensione ecclesiale.

23. Ha insistito su questo: S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions universitaires Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1985.

24. Cfr. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2002⁸.

25. Già oggetto di riflessione in: L. MELINA - O. BONNEWIJN (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003. I riferimenti di Tillmann sono: F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Schwann, Düsseldorf 1934; ID., *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, 2 vol., Schwann, Düsseldorf 1935.

26. Cfr. L. MELINA, "Agire per il bene della comunione", in ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 37-51.

L'affermazione dell'*ecclesialità* della fede ricorre in qualsiasi studio che la riguardi; tuttavia, non si è stati in grado di scorgervi un modo eminente per indicare una realtà pratica la cui ripercussione sociale è evidentemente ampia. Questa caratteristica è stata rivendicata, ad esempio, con estrema chiarezza, nell'enciclica *Lumen fidei*²⁷. Bisogna compiere passi avanti in questa direzione, sebbene questo supponga il superamento di gravi carenze del pensiero teologico che abbiamo ricevuto. È una manifestazione del modo in cui, da un lato, nella teologia, in larga misura, sia stato messo da parte il senso ecclesiologicalo dell'azione cristiana²⁸ e, dall'altro, si consideri ancora l'amore in modo privatizzato e non come l'autentico motore della vita sociale²⁹.

Le tre sessioni del Colloquio rispondono a questa dimensione amorosa di fondo, al fine di articolare una prima sistematizzazione di una vera etica della fede che può essere un indicatore sicuro per la vita cristiana.

3. LA VITA DI FEDE

Iniziamo dunque con il livello più radicale della domanda iniziale del nostro Colloquio, che ci chiede un approfondimento a partire dalla realtà più intima della rivelazione cristiana e tende alla strutturazione del soggetto credente. Con questa denominazione, ci riferiamo alla persona

27. Cfr. FRANCESCO, L. Enc. *Lumen fidei*, n. 51: "Proprio grazie alla sua connessione con l'amore (cfr. *Gal* 5,6), la luce della fede si pone al servizio concreto della giustizia, del diritto e della pace. La fede nasce dall'incontro con l'amore originario di Dio in cui appare il senso e la bontà della nostra vita; questa viene illuminata nella misura in cui entra nel dinamismo aperto da quest'amore, in quanto diventa cioè cammino e pratica verso la pienezza dell'amore. La luce della fede è in grado di valorizzare la ricchezza delle relazioni umane, la loro capacità di mantenersi, di essere affidabili, di arricchire la vita comune. La fede non allontana dal mondo e non risulta estranea all'impegno concreto dei nostri contemporanei. Senza un amore affidabile nulla potrebbe tenere veramente uniti gli uomini. L'unità tra loro sarebbe concepibile solo come fondata sull'utilità, sulla composizione degli interessi, sulla paura, ma non sulla bontà di vivere insieme, non sulla gioia che la semplice presenza dell'altro può suscitare. La fede fa comprendere l'architettura dei rapporti umani, perché ne coglie il fondamento ultimo e il destino definitivo in Dio, nel suo amore, e così illumina l'arte dell'edificazione, diventando un servizio al bene comune".

28. Tema centrale del libro: L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologicalhe della morale*, PUL-Mursia, Roma 2000.

29. Concetto studiato in: J.J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat"* (1 Cor 8,1), Cantagalli, Siena 2011.

che, avendo ricevuto la fede, ottiene in essa una nuova identità che è fonte e luce delle sue azioni.

Allora, cos'è la fede? L'interrogativo che orienta le nostre riflessioni ha trovato una risposta significativa nella relazione del Professor Sergio Paolo Bonnani della Pontificia Università Gregoriana. Nel quadro più tradizionale, sebbene rigorosamente teologico, dello studio delle virtù teologali³⁰, il teologo romano inserisce come chiave interpretativa la struttura personale della fede. Questa, nella sua dimensione conoscitiva, richiede il dono di tutta la persona. Solo mediante questo atto di libertà, si giunge alla conoscenza vera e propria dell'essenza della fede. Questo spazio si trova, nella tradizione medievale, tra l'*assensus* agostiniano³¹ che assume Ugo di San Vittore e la *existimatio* abelardiana. San Tommaso d'Aquino riprende queste considerazioni per affermare una dimensione vitale per la fede in quanto cammino e vita.

Il professore della Gregoriana riconosce un cambiamento di orientamento nella teologia di Francesco Suárez, che considera l'atto di fede come assoluto. Per sostenere questo valore, il Dottore Esimio parla dell'atto di libertà che ne è alla base senza fare alcun riferimento ad un momento affettivo precedente. La conseguenza di questa interpretazione è la svalutazione della testimonianza dello Spirito Santo nell'anima del fedele che è ciò che lo attrae internamente affinché percepisca la bontà del credere. È grazie a questa azione intima che il cristiano vive la fede come una nuova unità, tipica di una libertà rinnovata in Cristo, in cui si scopre la Via che conduce alla Verità e alla Vita.

Il Professor Giuseppe Angelini della Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale parte dall'assunzione di una antropologia drammatica nella quale il soggetto agente realizza se stesso mediante la sua libertà. Questo gli consente di ritrovare la fede *nell'esperienza originaria* da cui nasce la coscienza e da cui questa riceve forma. La dimensione pratica appartiene

30. Cfr. S.P. BONANNI, "Le virtù teologali. Storia di un trattato", in D. VITALI (a cura di), *Le virtù teologali. La vita cristiana nella fede, speranza, carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 11-40. Come affermato in: J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas. Adnotationes in Tractatum De Virtutibus Theologicis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Ed. nova, Romae 1968.

31. Cfr. SANT'AGOSTINO, *De predestinatione sanctorum*, c. 2 (PL 44,963): "cum assentione cogitare". Che riprende anche: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1.

dunque a questo livello originario dell'esperienza e non si può mai ridurre ad una mera applicazione esteriore di norme. Non si può concepire la morale senza tener conto di questa prima strutturazione, ed è necessario che vi sia un'adeguata *teoria dell'agire* per rispondere ragionevolmente alla questione del suo dinamismo basico e del suo valore personale³². È così che si affronta la grande sfida di una certa morale adolescente preponderante nell'attualità che presenta, da ogni parte, l'estetismo vuoto di un'azione estranea al tessuto di una storia personale³³.

Il professore lombardo ci presenta anche, con dovizia di particolari, la radice psicologica di questo fenomeno che è l'evaporazione contemporanea della figura del padre. È un contrasto radicale con la narrativa biblica che ci parla del padre come della struttura fondamentale della promessa che guida il Popolo nella prova e nelle tentazioni. Ne deriva il valore pratico della fede a mo' di *vocazione* come luce per l'intera vita del cristiano, che illumina in modo specifico la dimensione pratica dell'esistenza del fedele, strettamente legata a modalità concrete di agire³⁴.

Il Professor Juan José Pérez-Soba del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha difeso il ruolo dell'amore nella prima esperienza morale come fondamento dell'atto di fede, poiché lo include nel suo dinamismo³⁵. L'amore si svela a se stesso, ma necessita di una adeguata ermeneutica per comprendere completamente la sua valenza, anche in quanto conoscenza. Tra due concezioni apparentemente opposte: il concetto greco di scienza che si basa sulla ragione e quello ebraico di fede che si baserebbe sull'obbedienza, si può sviluppare una visione unitaria scaturita dall'amore, come magistralmente espressa nel Cantico dei Cantici. Nella fattispecie, la realtà affettiva trova in Cristo la sua dimensione piena. In tal modo, si può valutare la ragione interna delle azioni umane con una luce nuova, ovvero non già come il passaggio dall'indicativo all'imperativo

32. Come espresso già da: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en Maurice Blondel. *Cœuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995.

33. In riferimento a: J. NEUBAUER, *Adolescenza fin-du-siècle*, Il Mulino, Bologna 1997.

34. Che il professore ha spiegato in: G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994.

35. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014.

–poiché neanche il riferimento al vocativo dialogico³⁶ sarebbe sufficiente per scoprirne tutta la ricchezza– ma piuttosto come il momento morale originario, precedente alla consapevolezza dell’attrazione verso il bene e dell’impulso verso l’amato affettivamente unito all’amante. È da questa origine amorosa dell’azione che emana ogni obbligo morale, in quanto riconoscimento dei legami personali che si mettono in gioco³⁷. È uno spazio aperto al dono e ad un amore che ci viene manifestato e, proprio per questo, è qui che la rivelazione divina trasforma l’Amore di Dio e la sua misericordia nel fulcro dell’agire umano.

Nel dibattito successivo, si è mostrata l’importanza della prospettiva della fede, come inizio imprescindibile per la morale: è questa, in quanto atto umano, che, nel suo stesso dinamismo, inizia una pratica nella vita che genera le azioni del cristiano. Si è insistito sul valore degli affetti e sulla loro dinamica –sovente emarginati dalla riflessione sia sulla fede che sulla morale–, come fondamento per la testimonianza del fedele che permette l’esistenza di un senso della vita. Il rapporto tra la fede e la carità, elemento centrale nell’ambito della riflessione teologica, ha bisogno di un approfondimento della categoria di virtù dal punto di vista della sua origine nell’amore.

4. LA CENTRALITÀ DI CRISTO CHE CHIAMA ALLA SUA SEQUELA

Tutti e tre i contributi del primo gruppo di contenuti finiscono in Cristo come esigenza interna della struttura stessa della fede cristiana, in virtù della sua valenza interpersonale e come struttura affettiva che ne è alla base. Questo offre alla fede un valore originariamente pratico, non derivato: è errato pensare che l’annuncio di Cristo sia qualcosa di precedente, affinché dopo possa arrivare la morale come elemento aggiuntivo. Questo vorrebbe dire che l’azione umana dovrebbe nascere come applicazione di principi derivati dall’esperienza, senza considerare l’incontro personale già come un atto morale. Di fatto, Cristo si presenta come il

36. Come presentato da: F. ROSENZWEIG, *Il Nuovo Pensiero*, a cura di G. Bonola, Arsenal Editrice, Venezia 1983.

37. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona 2011.

vivente e la fede, fin dall'inizio, in quanto partecipazione nella sua vita umana, come una vocazione.

La prima espressione di questa modalità pratica di riconoscimento di Cristo è il suo valore come *via* che offre alla fede un itinerario morale concreto. È questa la riflessione che ci ha proposto la Professoressa Alexandra Diriarit del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per spiegare la conversione di fede che esige il battesimo e che struttura il soggetto cristiano. La professoressa assume come guida le riflessioni di Ratzinger su questo argomento, sia per quanto riguarda il cammino come metafora della morale cristiana³⁸, sia rispetto al valore della conversione in riferimento alla fede³⁹. Il dinamismo insito in questa realtà battesimale apre un cammino di purificazione in una crescita dell'identificazione con Cristo e con il nuovo "Io" del cristiano. In particolare, questa realtà emerge come sviluppo della vita contenuta nel mistero pasquale di Cristo e in un profondo legame con la pienezza che irradia la sua vita umana. L'amore cristiano che si trova all'interno della fede è, nella fattispecie, un cammino di trasformazione e di conversione⁴⁰.

La teologa francese ci parla quindi della struttura *sacramentale* della fede, legata agli eventi fondamentali della vita del cristiano. La fede, dunque, è indiscernibile da una storia personale in cui l'uomo si unifica nella sua identità⁴¹. È così che l'antico catecumenato nella Chiesa si configurava con una profonda unità esistenziale tra la fede, la morale e la spiritualità. Il cristiano, mediante la fede, si riconosce come pellegrino (*homo viator*)⁴², sempre in cammino, come si evince dall'incontro di Gesù con i discepoli di Emmaus.

Il Professor André-Marie Jerumanis della Facoltà di Teologia di Lugano ha adottato, come oggetto della sua esposizione, l'imponente riflessione di Hans Urs von Balthasar su Cristo come norma universale e concreta per il cristiano: un punto di riferimento importante per la

38. Cfr. es. J. RATZINGER, *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Edizioni Ares, Milano 1996.

39. Cfr. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel, München 1973.

40. Come sviluppa: L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

41. Cfr. J. DANIELOU, *Scandaleuse Vérité*, Arthème-Fayard, Paris 1961, 82.

42. Con riferimento obbligato a: G. MARCEL, *Homo Viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier-Montaigne, Paris 1944.

riflessione post conciliare⁴³. Tale prospettiva gli ha consentito di mostrare l'insufficienza di qualsiasi proposta di una morale cristiana senza Cristo come invece, hanno tentato di fare gli illuministi. Il professore mostra che la base del pensiero del teologo svizzero sta nella realtà della concezione della storia svolta all'inizio delle sue riflessioni⁴⁴, nella quale Cristo appare come l'elemento centrale e il tempo come promessa della pienezza della vita in Lui. Di conseguenza, l'uomo non può vivere con pienezza un tempo senza promessa, ovvero, senza Cristo. La vita di Cristo crea lo spazio della libertà in cui si sviluppa la vita del cristiano.

In particolare, dalla fede emerge la considerazione della vita come un tutto e, cristologicamente, la si può intendere come l'armonia tra tutte le cose⁴⁵. È in questo senso che Balthasar insiste sulla relazione tra fede e amore⁴⁶ tanto che, ai suoi occhi, l'unica risposta sinfonica consiste nell'affermare che Cristo è la misura di tutte le misure. La prima percezione di questa norma è la bellezza di Cristo come gloria del Padre e rivelazione trinitaria. Ecco che si genera un'obbedienza estetica dal valore cristologico che trasforma la libertà del cristiano in filiale, al di là di qualsiasi eteronomia o autonomia. È necessario introdurre nella morale questa luce così decisiva, al giorno d'oggi, per l'identità del credente. L'identificazione con Gesù procede dall'opera dello Spirito Santo che ci rende figli nel Figlio e che è fondamentale per qualsiasi morale che si dica cristiana.

Rimaneva da studiare la questione nella quale molti teologi hanno imperniato l'aspetto cristologico della morale cristiana: *la sequela di Cristo*. È stato questo l'oggetto della riflessione del Professor Juan de Dios Larrú della Universidad Eclesiástica San Dámaso di Madrid. Il professore ha iniziato disegnando un panorama del tema a partire dalla discussione moderna, di taglio luterano, che insiste sulla distinzione tra imitazione e sequela, e che è stata portata avanti fino all'estremo dalla visione

43. Per il suo intervento in: H.U. VON BALTHASAR, "Nove Tesi", in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenta-Documenti (1969-1985)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, 71-105.

44. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959⁵.

45. Cfr. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 2003, 200-205.

46. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

romantica. Successivamente, egli ci ha offerto un ampio *status quaestionis* dei diversi autori contemporanei, con particolare riferimento a Bonhöffer e Tillmann, le cui teorie sono confrontate con la visione unitaria che troviamo nell'enciclica *Veritatis splendor*⁴⁷. Una volta stabilita questa prima affermazione globale, egli la illumina ricorrendo a teologi classici della levatura di San Massimo il Confessore, San Bonaventura o San Tommaso d'Aquino, che consentono di adottare una visione più sistematica della sequela nell'insieme della vita cristiana, al fine di farne un fondamento della morale.

In questo modo, è possibile recuperare la collocazione delle virtù umane nella sequela di Cristo come comunicazione con la sua vita⁴⁸ e comprendere meglio il rapporto con la carità come amicizia con Dio e come forma delle virtù. La conversione e la mediazione del bene si inseriscono in questo cammino aperto dalle azioni umane di Cristo e invita il cristiano alla partecipazione dei misteri della sua vita⁴⁹ che vanno inseriti nella riflessione morale insieme alla vita sacramentale che ci unisce alla sua azione salvifica. Si tratta di un insieme importante di dimensioni morali che ancora non sono state sufficientemente analizzate ma che promettono grandi intuizioni.

Nel dibattito successivo, una volta affermata la ricchezza delle proposte nella loro valenza cristocentrica, si è cercato di unire i diversi punti di vista per riconoscere in Cristo una pienezza di esperienza umana con grandi conseguenze per la vita morale. Le prospettive sono convergenti e bisogna tendere ad una concezione morale sufficientemente ampia che possa contenerle armoniosamente. Tra i diversi temi sollevati ci sono: la conversione, la temporalità insita nel cammino, il rapporto tra estetica ed etica. Sono tutte espressioni della fecondità dell'integralità della vita di Cristo che Egli comunica all'uomo.

47. A partire dalla sua affermazione centrale: GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Veritatis splendor*, n. 19: “*sequire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana*”.

48. In riferimento a: L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis splendor*, The Catholic University of America, Washington D.C. 2001.

49. Cfr. J. GRANADOS, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de Cristología soteriológica*, Sígueme, Salamanca 2009; 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.

5. APPARTENERE ALLA CHIESA, VIVERE IN COMUNIONE

Lo spazio iniziale della fede come generazione di una vita che ha guidato gli interventi in questo Colloquio è quello specifico della comunione della Chiesa. È Lei che sostiene questa tensione tra il dono iniziale della vita filiale e il fine della stessa, con una valenza escatologica. Questa dimensione ecclesiale deve strutturare tutta la vita cristiana ed è parte del vivere la fede che conferma così nel suo valore morale.

Il principio di questa vita ecclesiale procede dal dono del Battesimo. È stato questo il tema affrontato dal Professor Michael Sherwin dell'Università di Friburgo in Svizzera. Egli ha iniziato il suo intervento con il paradosso morale contenuto nel sacrificio di Isacco, che è stato fonte di riflessione teologica, in particolare a partire da Kierkegaard⁵⁰. È da questo elemento che il professore domenicano mette in evidenza il modo in cui Dio lo usa per rivelare un amore più grande, che è la chiave del racconto, e gli attribuisce un significato più completo. Si tratta di un significato che può essere raggiunto soltanto mediante la fede e rispetto ad essa⁵¹. Pertanto, con la figura di Abramo, padre nella fede, si vede il rapporto dell'uomo come figlio amato con suo Padre, Dio. Tutta la scena acquisisce un valore cristologico, la profezia di Cristo appare dunque quando vediamo in Lui l'*Agapetos*, l'Amato per eccellenza nel quale ogni uomo è amato da Dio.

Nella fattispecie, l'evento battesimale si trasforma, mediante la fede, in una rivelazione e in un sacrificio nato dall'amore originario del Padre. Introduce quindi la vita del credente in una storia di salvezza più ampia e ci appare con un profondo contenuto umano che è assunto in questa storia. In particolare, fa riferimento al suo rapporto con la sofferenza umana⁵², soprattutto quella degli innocenti. Tale drammatico dilemma trova una risposta in Cristo, come rivelazione di una presenza più profonda dell'amore del Padre.

50. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

51. In riferimento alla riflessione di: N. WOLTERSTORFF, *Lament for a Son*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1987.

52. Menziona: P. MURRAY, *I Loved Jesus in the Night: Teresa of Calcutta. A Secret Revealed*, Darton, Longman, Todd, London 2008.

La coscienza cristiana è senza dubbio il fulcro della maggior parte dei dibattiti morali della nostra società odierna. Dinanzi a questa realtà, bisogna affermare che nella comunione della Chiesa si trova una risposta fondamentale. È stata proprio questa la preziosa riflessione offerta dal Professor Mons. Livio Melina, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, che ha iniziato la sua esposizione partendo dall'identificazione che si trova nella Bibbia tra *fede* e *coscienza*⁵³. La stessa realtà della fede che ci presenta la rivelazione divina diventa, dunque, un principio di chiarimento della verità della coscienza cristiana al di là di qualsiasi proposta autonomista o creativa della stessa, di cui si possono ora riconoscere le gravi carenze tendenti al soggettivismo⁵⁴.

La tensione tra *fides quae* e *fides qua* inerente alla dinamica interna della fede e che chiede la presenza della Chiesa⁵⁵, appare ora come lo spazio della coscienza che conduce l' "io" limitato del credente a prendere parte alla certezza della verità di Dio in un cammino morale. Il valore conoscitivo della fede raggiunge così il più profondo del cuore e illumina la coscienza. La fede è, quindi, l'atto dal quale sorge la coscienza cristiana e una scelta fondamentale che riguarda la vita intera⁵⁶. Da questo si evince il carattere relazionale e personale della verità nel legame intimo e concretissimo con Gesù Cristo. Il valore trascendente della verità rivelata precede la coscienza e apre ad un cammino ecclesiale di discernimento della sua oggettività nel vero senso di *sentire cum Ecclesia*, che poggia su un fondamento ontologico. Il cuore della coscienza è la filiazione di Cristo che, per opera dello Spirito, è εἰς τὸν πατέρα ma non εἰς τὸν πατέρα rispetto al Padre⁵⁷.

53. Cfr. A. MOLINARO – A. VALSECCHI, *La coscienza*, EDB, Bologna 1971, 18-24; C. SPICQ, *Connaissance et morale dans la Bible*, Éd. Universitaires Fribourg – Éd. du Cerf, Paris 1985, 68-87.

54. Come già evidenziato da: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, 5-32.

55. Cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine*, in *Oeuvres complètes*, IV, Cerf, Paris 2006, 147-162.

56. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Fides et ratio*, n. 13. J. RATZINGER, "Fede come conoscenza e come prassi – L'opzione fondamentale del Credo cristiano", in ID., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 59-68.

57. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, "Nove Tesi", in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenta-Documenti (1969-1985)*, cit., 74-75.

La comunione reale della Chiesa e dei cristiani è sempre una vita, una vita eucaristica. Sant'Ilario di Poitiers, molto sensibile a questa realtà ecclesiale, ce ne insegna le dimensioni. È stato questo il prezioso contributo offerto dal Professor Denis Dupont-Fauville del *Collège des Bernardins* di Parigi. Egli ci introduce nell'insieme del pensiero di questo Dottore⁵⁸ che insegna come la dimensione verticale del dono trinitario di Dio⁵⁹ nella sua dimensione eucaristica crei lo spazio della comunione ecclesiale. Tutto questo racchiude un valore per la vita del credente, poiché influenza la sua stessa esistenza. Così si spiega l'espressione ilariana "comunione di immortalità"⁶⁰, con tutta la sua valenza escatologica e di pienezza umana che nasce dalla fede.

L'esegesi che il Padre della Chiesa compie di vari brani biblici con un intento fondamentalmente tipologico, colloca nella comunione ecclesiale l'oggetto specifico di ogni testimonianza realmente cristiana. Le stesse sofferenze del fedele nella storia acquisiscono il valore di testimoniare la presenza di Dio nel mondo come "comunione nelle sofferenze" di Cristo. È un cammino di crescita nella vita cristiana nell'ambito della promessa dei frutti di vita eterna.

Il vivace dialogo che ha seguito questi interventi si è concentrato sull'aspetto vitale della testimonianza cristiana in seno al paradosso espresso nel sacrificio di Isacco, che non è spiegato a partire da principi, ma piuttosto dall'assunzione del senso della vita umana. Vediamo dunque che, partendo dalle complesse condizioni di questo mondo, la vita cristiana è manifestazione reale della presenza di Dio e della sua storia di salvezza. In tal modo, un'autentica vita di fede sostenuta e illuminata dall'amore del cristiano, è la luce per questo mondo che, inoltre, gode della comunione della Chiesa come base solida che permette la formazione della coscienza e l'aiuto fraterno nella vita.

58. A partire dal suo studio: D. DUPONT-FAUVILLE, *Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.

59. Per il suo valore trinitario: cfr. L. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Universidad de Comillas, Madrid 1979.

60. SANT'ILARIO DI POITIERS, *In Matth.*, 33,6.

6. UN PRIMO PASSO IN UN CAMMINO

In conclusione, possiamo affermare come conclusione dei lavori di questo Colloquio che *esiste un'etica della fede* e possiamo indicarne le principali caratteristiche.

Non solo questa è possibile, ma è un elemento fondamentale del kerigma cristiano che richiede una comunione di vita nella Chiesa per essere vissuta. Parlare di vita cristiana è già un modo per annunciare la presenza della fede nella pratica della vita, ma è anche un modo specifico di credere. Non si può confondere la morale con l'insegnamento di una lista di norme, poiché essa comprende la trasformazione e la crescita di una vita donata, quella di figli nel Figlio Unigenito del Padre.

Si tratta di una morale che precede, nella sua origine, ogni esperienza umana; la arricchisce con le sue ragioni intrinseche e la conduce ad uno splendore inedito.

Il sacrificio di Isacco è, ancora una volta, un paradigma della fede: esso contiene la rivelazione di una nuova paternità. L'azione dell'uomo, in questo caso, appare aperta ad un'ultima azione di Dio. La pienezza che troviamo in questo evento non è un elemento di coerenza rispetto a idee o principi, ma genera una vita ed è testimonianza di un dono. Si vive di una promessa nell'ambito di una storia che è caratterizzata come una storia di salvezza.

Dobbiamo quindi parlare di *fede in un amore* che inserisce la vocazione cristiana nella vita di Cristo e che porta a termine la pienezza di ogni uomo. Bisogna fare in modo che l'amore di Dio, la sua misericordia, diventino testimonianza della sua presenza nel mondo, amore credibile. Ecco il servizio più grande che la morale può offrire all'evangelizzazione della Chiesa.

Novità Editoriali:

L. MELINA – C.A. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014.

A. DIRIART – S. SALUCCI (a cura di), *Fides-foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del Matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

L. MELINA (a cura di), *I primi anni di matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, Cantagalli, Siena 2014.

J. GRANADOS (a cura di), *Una caro: Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *“Saper portare il vino migliore”. Strade di pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA, *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)*, Cantagalli, Siena 2014.

E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita II. Proposte applicative. Dal concepimento alla maturità*, Cantagalli, Siena 2014.

KAROL WOJTYŁA, *Sposi, amici dello sposo. Omelie su matrimonio e famiglia*, testo polacco a fronte, a cura di Przemysław Kwiatkowski, Cantagalli, Siena 2014.

KAROL WOJTYŁA, *Educare ad amare. Scritti su matrimonio e famiglia*, testo polacco a fronte, a cura di Przemysław Kwiatkowski, Cantagalli, Siena 2014.

F.J. GONZÁLEZ-MELADO, *El mejor interés del niño con SMA I. Reflexión sobre los tratamientos de soporte vital en niños con atrofia muscular espinal tipo I*, Cantagalli, Siena 2014.

A. HOLGADO RAMÍREZ, *Sponsus et exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*, Cantagalli, Siena 2014.

SANG YONG KIM, *L'affectio maritalis nella definizione del Matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com