

CÍRCULO ECUMÉNICO DE TRABAJO DE TEÓLOGOS  
EVANGÉLICOS Y CATÓLICOS DE ALEMANIA

## SOBRE LAS CONTRAPOSICIONES CONFESIONALES EN LA DOCTRINA DE LOS SACRAMENTOS DE LA CONFIRMACIÓN, UNCIÓN Y MATRIMONIO

### I. CONFIRMACIÓN

1. La *Confessio Augustana* nunca menciona un sacramento propiamente dicho de la *confirmatio* (cf... sobre la unción

Con la presente publicación DIÁLOGO ECUMÉNICO concluye la presentación en versión española de las propuestas de acuerdo interconfesional sobre la doctrina históricamente controvertida entre protestantes y católicos, elaboradas por el CÍRCULO ECUMÉNICO DE TRABAJO DE TEÓLOGOS EVANGÉLICOS Y CATÓLICOS. Las precedentes entregas son las siguientes: *La Justificación del pecador: DiEc* 23 (1988) 335-381; *La Doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la Eucaristía: DiEc* 29 (1994) 143-191; y *El Ministerio ordenado: DiEc* 30 (1995) 391-407.

Original alemán: K. Lehmann y W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen: kirchentrennend?*, vol. I. *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Friburgo de Brisgovia y Gotinga 1987) 125-132 (Firmung/Konfirmation); 133-140 (Krankensalbung); 141-156 (Ehe). Trad. del Dr. J. Santiago Madrigal Terrazas SJ (Universidad Comillas, Madrid). Revisión y control teológico del Prof. A. González Montes (UPSA).

de enfermos). La *Apologia* justifica esta omisión señalando que, aun cuando la *confirmatio* sea un rito tradicional, nunca ha sido considerada por la Iglesia como necesaria para la salvación, pues carece de una orden o mandato divinos. De ahí que resulte conveniente distinguir esta acción ritual de los sacramentos que gozan de un expreso mandato divino y de una clara promesa de gracia<sup>1</sup>. Lutero mismo, sin querer impugnar la práctica eclesial de la imposición de las manos en el sentido de una bendición, había negado la sacramentalidad de la confirmación ya en 1520 en su obra «*Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*» (cf. WA 6, 549s.). Calvino (cf. *Institutio* IV, 19, 4ss.) y la tradición reformada (cf., por ej., *Confessio Helvetica Posterior*, cap. 19) llegan al mismo resultado, si bien —como en el caso del rechazo de la sacramentalidad de la extremaunción— ponen el acento en otro lugar para cuestiones de detalle. Además los reformadores critican sobre todo la pretensión —resabio de presunción clerical— de que la confirmación sólo pueda ser administrada por un obispo, así como la afirmación de que el crisma usado para la unción esté dotado de una fuerza espiritual especial. Además se deplora la ausencia total de una instrucción acerca del significado específico de tal acción ritual. En todo caso, si la práctica de la confirmación se admite como «rito eclesial» o «ceremonia sacramental», ello acaece sin embargo bajo el rechazo decidido de una comprensión que haga de la confirmación el complemento del bautismo en el sentido de un perfeccionamiento de su donación de gracia o de un complemento de la efusión del Espíritu. Y la afirmación del carácter necesario de la confirmación para la salvación aparece como una depreciación injuriosa del bautismo. En aquel momento el hecho histórico-litúrgico de la pertenencia del rito de confirmación a la estructura ritual del bautismo parece haber sido desconocido.

Sin perjuicio de las reservas reformadoras hacia la teoría y práctica medievales de la confirmación, ya en el s. XVI

<sup>1</sup> *Apologia* 13.6; BSLK 293, 9ss.: «*Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tamquam necesarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile hoc ritus discernere a superioribus qui habent expresum mandatum Dei et claram promissionem gratiae.*»

y en la primera mitad del s. XVII se han perfilado elementos fundamentales para una confirmación evangélica; aunque la confirmación como praxis general sólo se ha impuesto definitivamente con el pietismo y la Ilustración y, por otro lado, no se ha configurado una teología unitaria de la confirmación. El rasgo y común denominador a las diversas formas fue la comprensión no sacramental de la confirmación sino como un elemento del ordenamiento eclesial. En esta evolución resultó decisiva ante todo la renovación del catecumenado, así como la praxis de una encuesta doctrinal en la que los niños o jóvenes debían rendir cuenta de su fe ante la Iglesia (cf. Calvino, *Institutio* IV, 19, 13). Este examen doctrinal fue declarado reiteradamente como la condición de admisión para la Santa Cena. Junto a ello y de modo parcial, la imposición de las manos cobró una nueva valoración en el sentido de un acto de bendición transmisor del Espíritu y de un acto de corroboración de la incorporación eclesial, tal y como lo muestra, por ej., el influyente programa sobre la confirmación de Bucero. En este contexto el significado de la confirmación es el de bendición. La situación actual está caracterizada por la variedad respecto de la teoría y de la praxis de la confirmación.

2. El Concilio de Trento se enfrentó por vez primera a los ataques reformadores contra la confirmación en la congregación general del 17.I.1547, dando lectura a las correspondientes listas de errores (cf. CT V, 835-838). Como fuentes se remitía al *De captivitate Babylonica* de Lutero, a la *Apologia* de la Confesión de Augsburgo, a los *Loci* de Melancthon y a la llamada *Reforma de Colonia*, escrito reformista del arzobispo de Colonia Hermann de Wied debido básicamente a Bucero. El 26.II.1547 se entregaron a los prelados 30 cánones sobre los sacramentos en general, sobre el bautismo y la confirmación (cf. CT V, 984-985), que fueron debatidos en dos congregaciones generales en la mañana y tarde del 1.III.1547.

La declaración magisterial del concilio (3.III.1547) sobre la confirmación abarca finalmente tres cánones (DS 1628-1630). El *primer canon* afirma: «Si alguno dijere que la confirmación de los bautizados es ceremonia ociosa y no más bien verdadero y propio sacramento, o que antiguamente no fue otra cosa que una especie de catequesis, por la que los que estaban próximos a la adolescencia exponían ante

la Iglesia la razón de su fe, sea anatema»<sup>2</sup>. El *segundo canon* condena la afirmación de que «injurian al Espíritu Santo los que atribuyen virtud alguna al sagrado crisma de la confirmación». El *tercer canon* anatematiza a quien dijere que «el ministro ordinario de la santa confirmación no es sólo el obispo, sino cualquier simple sacerdote».

3. Sin perjuicio del fuerte acento que la tradición reformista pone en el catecumenado o en escrutinios doctrinales con miras a la admisión en la Eucaristía, la comprensión ecuménica de la *confirmatio* ha de partir de su estrecha vinculación con el bautismo, fundamento de toda la vida cristiana. Desde el comienzo y a través de muchos siglos la unción con óleo, la señal de la cruz y la imposición de las manos (en el rito romano, copto y etiópico) son ritos genuinos de la liturgia bautismal. No se les puede valorar como añadidos secundarios a un rito del bautismo (de agua) original, auténtico y cristiano, sino como «interpretamentos» rituales muy tempranos, probablemente neotestamentarios (según la tradición occidental, la imposición de las manos en Hech 8, 14-20; sobre la crismación, cf. 1 Jn 2, 20.27, sobre la signación 2 Cor 1, 21s.; Ef 1, 13), que expresan una diferencia fundamental entre el único bautizo de Cristo y la multiplicidad de lavados y baños bautismales de la tradición vétero-testamentaria judía; el bautismo de Cristo concede el Espíritu Santo como prenda y sello de plenitud. Si la estructura ritual del bautismo puede tener en el baño de agua y en el rito del Espíritu dos centros de gravedad, sin embargo el bautismo ha sido considerado y enseñado como

<sup>2</sup> La posición rechazada ya se formuló así en la lista de errores del 17 de enero de 1547. Como prueba se aduce: «Melanchton in locis communibus cap. de confirmatione: 'Sed nunc ritus confirmationis, quem retinent episcopi, est prorsus otiosa caeremonia'» (CT V, 838, 31-33). Esta frase se encuentra por primera vez en la edición de 1543-44 de los *Loci* de Melanchton (MSA II, 2, 507, 18-20). Parece que a los Padres conciliares se les ha presentado esta cita aislada. Del contexto del pasaje mencionado se desprende que Melanchton no critica aquí la confirmación de modo absoluto, sino sólo la práctica corriente como «otiosa caeremonia». En el contexto precedente habla de la transmisión del Espíritu mediante la imposición de las manos por los Apóstoles («dabantur manifestis donis Spiritus sancti»: MSA II, 2, 507, 17s.) y en el contexto siguiente de la oración en la confirmación, que no quedaría sin efecto («nec ea precatio esset inanis», *ibid.* 22).

el único bautismo, tal y como aún hoy es el caso en las Iglesias de Oriente<sup>3</sup>.

Por tanto, hay que partir de esta afirmación: los diferentes momentos del rito de iniciación cristiana constituyen una unidad intrínseca; así lo muestra históricamente el hecho de que la *confirmatio*, que tardíamente llegó a configurarse como acción ritual autónoma, originalmente —y en parte hasta fines de la Edad Media— fue administrada juntamente con el bautismo, tal y como es hoy es norma general en el caso del bautismo de adultos<sup>4</sup>.

También la actual teología católica de la confirmación subraya con fuerza la íntima relación entre confirmación y bautismo. El Segundo Concilio Vaticano reclama la restauración del catecumenado articulado por la celebración litúrgica y la celebración conclusiva de los sacramentos de la iniciación<sup>5</sup>; el envío del cristiano y el apostolado seglar, se retrotraen al bautismo y a la confirmación<sup>6</sup>. A ello corresponde la práctica actual del bautismo de adultos<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Véase G. Kretschmar, art. *Firmung*: TRE 11, 192-204.

<sup>4</sup> La administración sucesiva de los tres sacramentos de iniciación permaneció —como en las Iglesias orientales— en aquellos ritos occidentales que, al igual que las Iglesias orientales, no reservaban la confirmación al obispo (Galia hasta el s. IX, España hasta el s. XI, Milán hasta el s. XIII). En el rito romano pervivió la unidad también en el caso de los recién nacidos (incluyendo la recepción de la eucaristía, más tarde vino no consagrado) al menos hasta el s. XIV, con la prescripción, si el obispo estaba presente. Siguió siendo obligatoria si el obispo administraba el bautismo, cosa que fue limitada a los adultos en el *Pont. Rom.* 1596 (última *Editio typica* 1962, rúbrica conclusiva); en el caso del bautismo de adultos por un sacerdote, cuando un obispo estaba presente (*Rit. Rom.* 1614; última *Editio typica* 1952, tit. II, cap. IV, n. 52).

<sup>5</sup> SC, nn. 64ss.; AG, n. 14; cf. también PO, nn. 5.6; CIC 1983, can. 842, 2.

<sup>6</sup> LG, n. 33; AA, n. 3; cf. CIC 1983, can. 225; 759 etc.

<sup>7</sup> La «Celebración de la incorporación de los adultos a la Iglesia» de 1982 (ed. alemana: *Studienausgabe* 1975; cf. CIC 1983, can. 851), que contiene también un reglamento para «Niños en edad escolar» (cap. V; cf. CIC, can. 852), prescribe que el sacerdote que bautiza en ausencia del obispo administre enseguida la confirmación (*ipso iure*: CIC 1983, can. 883), que sólo puede ser diferida por razones de gran trascendencia (Observación 34). «Adultos, que fueron bautizados de niños, pero que no han recibido instrucción religiosa», tras un catecumenado litúrgico, «por lo general» (n. 304) en la noche de Pascua, deben ser confirmados por un obispo o por un sacerdote capacitado al efecto y recibir la Eucaristía (cap. IV, n. 295).

También se hace valer desde la comprensión católica que la confirmación consolida al bautismo y le da continuidad como segundo sacramento de iniciación, que alcanza su plenitud en la primera celebración de la Eucaristía<sup>8</sup>. Como iniciación cristiana e incorporación a la Iglesia, bautismo y confirmación están estrechamente imbricados también respecto a sus efectos. A través de la confirmación debe ser fortalecida y desarrollada la incorporación a la institución salvífica iniciada en el bautismo. «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana, y, regenerados como hijos de Dios, tienen el deber de confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia. Por el sacramento de la confirmación se vinculan con más perfección a la Iglesia, se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu Santo, y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con su palabra y sus obras como verdaderos testigos de Cristo» (LG, n. 11; cf. AG, nn. 11, 36)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cuando sólo se administra la confirmación, la Constitución sobre la Liturgia recomienda que se comience con la renovación de las promesas del bautismo, «para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana». Por la misma razón, la confirmación se celebrará no sólo de modo facultativo en el marco de la eucaristía (SC, n. 71), sino «por lo general» (*Ordo Confirmationis*, Praenot. 13). La unidad de los «initiationis christianae sacramenta» (PO, n. 2 (3)) ha sido explicitada en los prenotandos de la celebración y también subrayada en el nuevo CIC: «Los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la santísima Eucaristía están tan profundamente ligados (*coalescunt*), que son necesarios para la iniciación cristiana completa» (can. 842, 2).

<sup>9</sup> La Constitución apostólica de Pablo VI *Divinae consortium naturae* para la aprobación de la fórmula revisada de la celebración de la confirmación (15.VIII.1971) y el CIC de 1983 (can. 879) asumen básicamente la descripción de la confirmación de *Lumen Gentium*. Añaden que los bautizados reciben el Espíritu Santo como don (correspondiente a la nueva «fórmula» sobre la crismación) y «son signados con el carácter del sacramento» (Pablo VI; «sacramento... que imprime un carácter»: can. 879). El can. 879 añade además desde el *Ordo Confirmationis*, Praenot. 1, que los bautizados por la confirmación «avanzan en el camino de la iniciación cristiana». En el fondo, resultan coincidentes —incluso de modo literal— con las dos ampliaciones *De initiatione christiana*, Praenot. gen. 2 (1969) y *Ordo Confirmationis*, Praenot. 1s. (1971).

Las Iglesias de la Reforma tendrán que apreciar la clara voluntad de la teología católica de evitar toda separación de bautismo y confirmación, aun cuando insista en su distinción. La distinción —connatural a la historia vital del cristiano— entre el acto de fundación y el de consolidación del estado de fe no debe conducir a una escisión inadmisibles y, en modo alguno, debe atenuar el carácter fundante y englobante de toda la vida cristiana propio de la gracia bautismal. Y a la inversa: la Iglesia Católica tendrá que reconocer que la insistencia de los reformadores en la unidad del acontecimiento de la iniciación, tal y como se expresa en la vinculación de la catequesis y de la confirmación al bautismo, no pretende cuestionar su diferenciación interna, y que la insistencia en la perfección del bautismo no quiere poner

En todas las descripciones queda destacado finalmente el compromiso para dar testimonio por una fortaleza especial otorgada por el Espíritu (cf. la oración romana para la imposición de las manos). Las oraciones para la consagración del crisma, que (al igual que en el caso de las oraciones para la bendición del agua en el bautismo) contienen la teología de la confirmación, clarifican su don y tarea. La nueva plegaria sobre el crisma (1971) corresponde, en substancia, tanto a las oraciones consacratorias romanas como a las de otras liturgias: [Vers. española según el texto oficial del *Misal Romano*] «Señor Dios (...) ¡Tú anunciaste en la Antigua Alianza el misterio de la santificación por la unción con el óleo [la versión alemana explícita: 'hiciste ungir con él a profetas, sacerdotes y reyes']; en la antigua oración se expresa la secuencia más adecuadamente: sacerdotes, reyes y profetas], y lo llevaste a plenitud, al llegar los tiempos últimos, en Cristo, tu Hijo amado; pues, cuando Cristo, nuestro Señor [la versión alemana completa con la oración consecratoria romana y con otras: 'A Él lo has ungido con el Espíritu Santo después de su bautismo en el Jordán'], salvó al mundo por el ministerio pascual, quiso derramar sobre la Iglesia la abundancia del Espíritu Santo y la enriqueció con sus dones celestiales, para que en el mundo se realizase plenamente, por medio de la Iglesia, la obra de la salvación. / Por eso, Señor, en el sacramento del crisma concédes a los hombres el tesoro de tus gracias y haces que tus hijos renacidos por el agua bautismal reciban fortaleza en la unción del Espíritu Santo y hechos a imagen de Cristo, tu Hijo, participen de su misión profética, sacerdotal y real»

En las súplicas [que siguen en la oración] se dice, por ej.: «derrama sobre nuestros hermanos, cuando sean ungidos con este crisma, la abundancia de los dones del Espíritu Santo». Véase P. W. Scheele, 'Sakrament der Sendung. Bemerkungen zum Spezifikum der Firmung', en Id., *Alle eins. Theologische Beiträge* II (Paderborn 1979).

en entredicho su carácter dinámico y abarcante de toda la existencia. Respecto a la relación entre bautismo y penitencia Lutero ha urgido precisamente la necesidad de una apropiación del bautismo en la vida del bautizado<sup>10</sup>.

Esta mutua imbricación del bautismo y del rito de confirmación sugiere la siguiente aplicación. Del mismo modo que al don de Dios ha de seguir la entrega del hombre, así el acontecimiento bautismal debe inaugurar un proceso de crecimiento en la fe hacia «el estado de hombre perfecto, hacia la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13). El bautismo, por consiguiente, «no solo se refiere a una experiencia momentánea, sino a toda una vida de crecimiento en Cristo. Los bautizados son llamados a reflejar la gloria del Señor conforme se transforman, por la fuerza del Espíritu Santo, a semejanza suya, con un esplendor siempre creciente (2 Cor 3, 18) (cf. *Lima: Bautismo*, nn. 9; nn. 8ss). Según la comprensión evangélica, la plenitud de la gracia bautismal sólo se recibe por la fe, de la que brotan los frutos del amor; de ahí se desprende la posibilidad de valorar la distribución de bautismo y *confirmatio* en actos más o menos separados temporalmente, distribución que no representa últimamente una consecuencia de la costumbre eclesial del bautismo de niños o recién nacidos, sino que puede ser apreciada en su significación justamente por la mutua imbricación de bautismo y fe personal que siempre han subrayado las Iglesias de la Reforma (cf. *Lima: Bautismo*, nn. 11ss; esp. también nn. 14ss). Por otro lado, es de señalar que en los últimos años las Iglesias de la Reforma han autorizado reglamentaciones de la iniciación que prevén —no sólo para adultos sino también para recién nacidos y niños— inmediatamente después del baño de agua, la imposición de manos, de modo facultativo una unción con óleo consagrado (Confirmación), y para adultos la recepción de la Eucaristía<sup>11</sup>.

4. En el marco del estado de la discusión actual reseñado más arriba es posible llegar tanto a un juicio unitario

<sup>10</sup> Por ej. BSLK 516, 30 - 517, 7; también 699, 27-34; 704, 27 - 706, 26 y 707, 14-37.

<sup>11</sup> Estados Unidos (Iglesia Luterana Americana; Iglesia Luterana de América) y Canadá (Iglesia Evangélico Luterana de Canadá): *Lutheran Book of Worship* (1978); Estados Unidos (Iglesia Episcopaliana): *The Book of Common Prayer* (1979) 30; Iglesia de Inglaterra: *The Alternative Service Book* (1980) 226, 234.

sobre las disputas de la época de la Reforma como a un acuerdo razonable en teoría y práctica para el presente eclesial. Las controversias del s. XVI tenían por presupuesto la desestimación de la confirmación como acción sacramental autónoma, proceso que se gestó durante el Medievo occidental. La fijación del septenario sacramental, en cuya secuencia la confirmación ocupa el segundo lugar, vino a cerrar ese proceso de independización. Entre tanto la teología medieval de la confirmación, sedimentada en el *Decreto* de Graciano y en las *Sentencias* de Lombardo, no consiguió expresar de modo satisfactorio la especificidad de la confirmación sin menoscabo del bautismo. Frente a ello los reformadores subrayan el valor integral del bautismo, rechazando el supuesto de que necesite complemento alguno. En la perspectiva reformada, el gesto de bendición que se adjunta al bautismo sólo puede corroborar la recepción de los dones que la acción de la gracia divina ha concedido; de modo que corroborar no significa completar, sino una actualización concentrada de aquello que por el bautismo ha acaecido de una vez para siempre en el cristiano. Así, en el sentido de la relación entre bautismo y fe se pone el acento en el acto de confesión del cristiano que se hace adulto. Sin embargo, el sujeto primario de acción en la confirmación evangélica no es el confirmando en su acto de decisión, sino el Dios trinitario, cuya voluntad de gracia es anunciada por el ministro al confirmando con la intercesión de la comunidad, mientras él ratifica las promesas bautismales; ese acto de proclamación puede ir acompañado, y con frecuencia lo es, con gestos significativos (como imposición de manos, persignarse). La comprensión del catecumenado, que en perspectiva reformada se ordena necesariamente a la totalidad estructurada de la confirmación, tiene que adecuarse a ello: la profesión de fe del confirmando en el marco del catecumenado no puede ser otra cosa que la respuesta de fe a la promesa divina proclamada. En este sentido la instrucción misma debe ser presentada como un momento de ese acontecimiento de la gracia, que encuentra su expresión y representación en la acción de la bendición. La práctica todavía común que hace depender la admisión a la Cena de la confirmación o de una instrucción doctrinal ligada a la confirmación, ha de ser examinada a la luz de esta perspectiva, y en todo caso no puede contradecirla (cf. *Lima: Bautismo*, 14 com. b).

Que esta comprensión de la *confirmatio* se vea afectada por las condenas formuladas en el primer canon de Trento parece más que dudoso; en todo caso se puede partir de este presupuesto: la disputa sobre la sacramentalidad de la *confirmatio* queda puesta en conexión con la teoría general de los sacramentos (cf. *Doctrina sobre los sacramentos en general*, parág. 3.1)<sup>9</sup>. Además la teología reformista no afirma ya que la confirmación sea una «otiosa caeremonia» (ceremonia vacía) o «una injuria contra el Espíritu Santo», por atribuir al crisma utilizado en la confirmación alguna virtud, en tanto que el signo se expresa en la Palabra y está orientado a la fe; es lo que expresamente exige SC, n. 59 para todos los sacramentos (cf. CIC 1983, can. 840) y los *Praenot.* 3, 4, 11 y 13 del *Ordo Confirmationis* para la confirmación, que se expende en el transcurso de una celebración eucarística o de una celebración especial (cf. CIC 1983, can. 881). Por eso la actual comprensión evangélica no se ve ya afectada por la condena de los cánones 1 y 2.

5. La problemática del can. 3 sólo puede ser tratada adecuadamente en el contexto de la temática del ministerio, especialmente a través de la determinación de la relación de presbítero y obispo en la teología romana y reformada. Es de notar que, según el Vaticano II, siendo el obispo el ministro originario (*originarius minister*, no *ordinarius*), no es el único ministro de la confirmación (cf. LG, n. 26, 3). La administración por parte de los presbíteros en razón del derecho común o con autorización especial de la Sede Apostólica (CIC 1917, can. 782) ha sido considerablemente ampliada<sup>12</sup>. Cualquiera que sea el modo de juzgar los aspectos teo-

<sup>9</sup> Cfr. vers. española en *Diálogo Ecuménico* 29 (1994) 144-155, en esp. 152.

<sup>12</sup> El sacerdote es «por derecho» (*ipso iure*: CIC, can. 883; deber del ministro: can. 885, 2. del receptor: can. 890) ministro de la confirmación también en la «celebración de la acogida de los válidamente bautizados en la comunión plena de la Iglesia Católica» (1972) y en peligro de muerte, también para menores de edad (*Ordo confirmationis*, 1971, cap. IV; «Celebración de los sacramentos de enfermos» 1972), cap. V; CIC, can. 891). En zonas de misión la confirmación por el sacerdote constituye el caso normal... Presbíteros de las Iglesias orientales unidas pueden conferir a cristianos católicos el «sacramento del crisma» en conexión con el bautismo o con independencia de él (OE, n. 14). En la medida que las Iglesias orientales han asumido la administración occidental por el obispo, «el orden válido» (confirmación ligada al bautismo) ... desde los tiempos más remotos, «puede ser recuperado en toda su amplitud» (*ibid.*, 13).

lógico-ministeriales de la *confirmatio* (cf. [*Doctrina sobre El ministerio ordenado*, epíg. 4)<sup>b</sup>, existe un acuerdo confesional en este sentido: la confirmación representa una acción de la Iglesia y significa ponerse al servicio de Cristo en el contexto vital de la Iglesia. En la confirmación la Iglesia se hace oficialmente presente a través de la acción del ministro en el marco de la celebración de toda la comunidad; cosa que, por lo general, acaece ya en la instrucción catequética del confirmando. Tanto en la teología católica como en la evangélica la confirmación, al igual que el anuncio de la Palabra, el bautismo y la Eucaristía, tiene un evidente carácter eclesial. Si se tiene en cuenta la unidad diferenciada de bautismo y confirmación, entonces la doctrina católica no entra en contradicción con la comprensión evangélica cuando señala que por la confirmación los fieles se vinculan con más perfección a la Iglesia y se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu, y de esta manera se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con su palabra y sus obras como verdaderos testigos de Cristo (LG, n. 11, 1). Al mismo tiempo, sin entrar en conflicto, puede afirmarse desde la posición evangélica: la confirmación es una acción de la Iglesia en los hombres que por el bautismo han recibido ya la pertenencia plena a la Iglesia de Jesucristo, y que en el catecumenado son instruidos de cara al ejercicio pleno de dicha membresía.

<sup>b</sup> Cfr. vers. española en *Diálogo Ecuménico* 30 (1995) 391-404, aquí 398-402.

## II. UNCIÓN DE ENFERMOS

1. La *Confessio Augustana* nunca menciona un sacramento propiamente dicho de la unción de enfermos. En la *Apologia Confessionis* de Melanchthon esta omisión se razona con las mismas palabras que justificaban la ausencia de un sacramento de la confirmación: se trata de dos «ceremonias, que se remontan a los Padres, pero que la Iglesia nunca ha considerado como necesarias para la salvación. Ambas carecen de orden o mandato divino. Por eso conviene distinguir estos ritos de los sacramentos (cf. *Apologia* 13, 3), que han sido instituidos por la Palabra de Dios y tienen su mandato expreso, así como su promesa de gracia»<sup>1</sup>.

Lutero había impugnado con vehemencia la sacramentalidad de la extremaunción (*extrema unctio*) en su escrito *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* de 1520 (cf. WA 6, 576 ss.); a diferencia de la recomendación que de ella hiciera en su *Sermo* de preparación para la muerte (1519, WA 2, 685-697, esp. párrafos 4 y 15). Allí criticaba estas dos cosas: por un lado, que se denomine sacramento a la costumbre de ungir a los enfermos; por otro, que de este uso se haga unción «última» que nadie podría recibir a no ser en caso de gravísimo peligro de muerte (567, 34ss.). Respecto a la sacramentalidad de la unción de enfermos, Lutero cree que de Sant 5, 14 podrían extraerse los dos elementos

<sup>1</sup> «Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tamquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae» (*Apologia* 13, 6; BSLK 293, 9ss.).

constitutivos de un sacramento, a saber, una promesa (perdón de los pecados) y un signo (óleo); ahora bien —y prescindiendo de que la carta de Santiago no tenga la autoría del Apóstol ni sea conforme al espíritu apostólico—, no corresponde a un Apóstol instituir, a título personal, un sacramento, esto es, dar una promesa divina vinculada a un signo. Ello corresponde únicamente a Cristo<sup>2</sup>. Si se examina más despacio el contenido de Sant 5, 14s, entonces resulta —dice Lutero— que ahí no se habla en modo alguno de una última unción reservada a los moribundos, sino de una unción de los enfermos presidida por la oración que aspira a la curación del enfermo. Esta meta no sólo no se alcanza por la práctica de la *extrema unctio*, sino que se desfigura completamente (cf. 568, 13ss.); con ello se demuestra nuevamente que no se puede tratar de un sacramento, pues el sacramento causa aquello que significa. En consecuencia, para Lutero el rito de la unción de enfermos, tal y como se describe en Mc 6, 13 y de modo análogo a los signos milagrosos de la Iglesia antigua (Mc 16, 17 s), carece de vigencia para el presente; con todo, para determinados casos, deja abierta la posibilidad de continuar con este uso; en este rito no ha de ponerse el acento en la unción misma, sino en la oración sobre el enfermo pronunciada por los ancianos (*a senioribus, gravioribus et sanctis viris*: por los hombres más ancianos, más venerables y santos); sobre la eficacia prometida a esta oración el reformador no tiene ninguna duda. Lutero llega a esta conclusión: «Yo repruebo este nuestro sacramento de la extremaunción no porque sea el sacramento que ha prescrito el Apóstol Santiago, lo niego vehementemente porque su forma, uso, virtud y finalidad no coincide con el nuestro»<sup>3</sup>.

Calvino (cf. *Institutio* IV, c. 19 nn. 18-21) y la tradición reformada (cf. *Confessio Helvetica Posterior*, cap. 19) argumentan sustancialmente del mismo modo, aunque acentúan en otros aspectos parciales. Así subrayan que la unción con

<sup>2</sup> «Non licere Apostolum sua auctoritate sacramentum instituere, id est, divinam promissionem cum adiuncto signo dare. Hoc enim ad Christum solum pertinebat» (568, 12ss.).

<sup>3</sup> «Igitur hoc unctionis extremæ nostrum sacramentum *non damno*, sed hoc esse, quod ab Apostolo Iacobo præscribitur, constanter nego, *cum nec forma nec usus nec virtus nec finis eius cum nostro consentiat*» (570, 32 ss.).

óleo usual en la Iglesia antigua, tal y como se describe en Sant 5, 14s en conexión con Mc 6, 13, no debe ser instrumento sino un mero símbolo de la curación (*non ... curationis organum, sed symbolum*, 19, 18); esto vendría a ser confirmado por la libertad con la que el Señor y los Apóstoles han elegido los signos externos (cf. Jn 9, 6; Mt 9, 29; Lc 18, 42; Hech 3, 6; 5, 16; 19, 12) relacionados con las curaciones milagrosas. Por tanto, en modo alguno el óleo puede ser equiparado con el don del Espíritu Santo, aunque normalmente se establezca una relación entre ambos. Respecto al don de gracia de la curación, Calvino considera que ha dejado de ser efectivo en la Iglesia: «Aunque concedamos expresamente que la unción fue sacramento de aquellos poderes que entonces eran vehiculados por las manos de los Apóstoles, hoy en día esto ya no nos pertenece, pues no nos ha sido encomendada la administración de aquellos poderes»<sup>4</sup>. Pero es cierto que en todo tiempo el Señor está al lado de los suyos y cura sus enfermedades siempre que lo necesitan, y ahora no menos que antaño; no hace, empero, que aquellos efectos manifiestos («*manifestas ... virtutes*») afloren con la misma evidencia, del mismo modo que no se realiza ya ningún milagro por mano de los Apóstoles (19, 19). De ahí Calvino concluye que la unción no pueda ser sacramento: «pues ni es una ceremonia instituida por Dios ni tiene su promesa. En cuanto que para un sacramento exigimos estas dos condiciones, que sea una ceremonia instituida por Dios, y que goce de su promesa, postulamos al mismo tiempo que aquella ceremonia nos ha sido transmitida y que la promesa se refiera a nosotros»<sup>5</sup>. Por lo demás se indica que Sant 5, 14 no habla de una *extrema unctio*, de una unción de cadáveres mediomuertos (*semimortua cadavera*), sino de una unción de todos los enfermos, que ha de ser efectuada por los más ancianos de la Iglesia (*a seniori-*

<sup>4</sup> «Ut igitur maxime demus, unctionem Sacramentum fuisse earum virtutum quae tum per manus Apostolorum administrabantur: nihil nunc ad nos pertinet, quibus virtutum administratio commissa non est» (19, 18).

<sup>5</sup> «Quae nec ceremonia est a Deo instituta, nec ullam promissionem habet. Siquidem, quum duo ista in Sacramento exigimus, ut ceremonia sit a Deo instituta, ut Dei promissionem habeat: simul postulamus ut ceremonia illa nobis tradita est, et promissio ad nos spectet» (19, 20).

*bus ecclesiae*) y que no está reservada al sacerdote. Tampoco puede fundarse en Sant 5, 14 la necesidad de que el óleo sea consagrado por el obispo; en este pasaje se considera que es la oración de los fieles y no el óleo el instrumento eficaz de salvación (19, 20).

2. De los 12 artículos sobre la unción de enfermos, ordenación y matrimonio (cf. CT VI/1, 96-99) presentados en Bolonia el 26 de abril de 1547, dos tratan de la extremaunción. En las fuentes se remite al *De captivitate Babylonica* y al «Testamento» (= «Sobre la Cena de Cristo. Confesión») de Lutero, a los *Loci communes* y a la *Apologia Confessionis Augustanae* de Melanchton, a la *Institutio* de Calvino, y a la «Reforma de Colonia» de Bucero. Los cánones sobre la extremaunción formulados en julio y agosto de 1547 nunca llegaron al pleno en Bolonia ni fueron promulgados. «Estos (cánones) han influido claramente en las formulaciones concretas de los cuatro cánones expedidos durante el segundo período del Tridentino (*Sessio XIV*), pero no han sido asumidos sin más» (Jedin III, 75).

El 15 de octubre de 1551 fueron presentados en Trento cuatro artículos sobre el sacramento de la extremaunción (cf. CT VII/1, 239-240). Las fuentes aludidas eran las mismas que en 1547. El 15 de noviembre de 1551 se concluyeron los 4 cánones sobre la extremaunción (cf. DS 1716-1719). El primer canon defiende su sacramentalidad: «Si alguno dijere que la extremaunción no es verdadera y propiamente sacramento instituido por Cristo nuestro Señor (cf. Mt 6, 13) y promulgado por el bienaventurado Santiago Apóstol (cf. Sant 5, 14), sino sólo un rito aceptado por los Padres, o una invención humana, sea anatema» (cf. DS 1695, 1699). El segundo canon se refiere a su efecto: «Si alguno dijere que la sagrada unción de los enfermos no confiere la gracia, ni perdona los pecados, ni alivia a los enfermos, sino que ha cesado ya, como si antiguamente sólo hubiera sido la gracia de las curaciones, sea anatema». (cf. DS 1699, 1696). El tercer canon habla de la forma de administración: «Si alguno dijere que el rito y uso de la extremaunción que observa la santa Iglesia romana repugna a la sentencia del bienaventurado Santiago Apóstol y que debe por ende cambiarse y que puede sin pecado ser despreciado por los cristianos, sea anatema» (cf. DS 1699). El cuarto canon se refiere final-

mente al ministro de la extremaunción: «Si alguno dijere que los presbíteros de la Iglesia que exhorta el bienaventurado Santiago se lleven para ungir al enfermo, no son los sacerdotes ordenados por el obispo, sino los más viejos por su edad en cada comunidad, y que por ello no es sólo el sacerdote el ministro propio de la extremaunción, sea anathema» (cf. DS 1697).

La *Doctrina* enseña (DS 1694-1700) que Cristo mismo ha instituido el sacramento de la extremaunción, insinuado en Mc 6, 13, recomendado a los fieles y promulgado por Santiago, el hermano del Señor (Sant 5, 14). La materia del sacramento es el óleo bendecido por el obispo; la forma se expresa en las palabras: «Por esta unción...» (cap. 1). Su efecto se produce por la gracia del Espíritu Santo, cuya unción causa el perdón de los pecados, el fortalecimiento espiritual del enfermo y, a veces, la curación corporal (cap. 2). Ministros del sacramento son el obispo y los sacerdotes. El sacramento debe administrarse a los enfermos, «pero señaladamente a aquellos que yacen en tan peligroso estado que parezca que están puestos en el término de la vida; razón por la que se le llama también sacramento de moribundos. Y si los enfermos, después de recibida esta unción, convalecieran, otra vez podrán ser ayudados por el auxilio de este sacramento, al caer en otro semejante peligro de la vida»<sup>6</sup>.

3. Las discusiones sobre la *extrema unctio* en el s. XVI aparecen hoy a una nueva luz. Pues entretanto se ha investigado más a fondo la historia de la unción de los enfermos. Además se ha reconocido nuevamente el significado de los carismas y con ello el don de la sanación de enfermos. La teología y praxis de la unción de enfermos han sido renovadas por el Segundo Concilio Vaticano y por Pablo VI (*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, 1972). A ello ayudó la recuperación del sentido bíblico y de la perspectiva cristiana más antigua sobre la unción de enfermos.

<sup>6</sup> «Illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post suspectam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint» (cap. 3).

En la Constitución sobre la sagrada Liturgia se dice: «La 'Extrema Unción', que también, y mejor, puede llamarse 'Unción de enfermos', no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez»<sup>7</sup>.

En orden a la renovación de la forma concreta de administrar el sacramento dice el n. 75: «Adáptese, según las circunstancias, el número de las unciones y revisense las oraciones correspondientes al rito de la unción, de manera que respondan a las diversas situaciones de los enfermos que reciben el sacramento»<sup>8</sup>.

En 1974 fue publicado y entró en vigor el nuevo ordenamiento deseado por el Vaticano II<sup>9</sup>. Al *Ritual* precedió la Constitución Apostólica de Pablo VI de 1972. Por relación a la «forma sacramenti», se establece que en el rito latino se observen las disposiciones siguientes: «El sacramento de la unción de los enfermos se administra a los gravemente enfermos ungiéndolos en la frente y en las manos con aceite de oliva bendecido o, según las circunstancias, con otro aceite de plantas, y pronunciando una sola vez estas palabras: '*Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet*'» ('Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad').

<sup>7</sup> «'Extrema Unctio', quae etiam et melius 'Unctio infirmorum' vocari potest, non est Sacramentum eorum tantum qui in extremo vitae discrimine versantur. Proinde tempus opportunum eam recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium» (SC, n. 73; cf. CIC 1983, can. 1004, 1).

<sup>8</sup> «Unctionum numerus pro opportunitate accommodetur, et orationes ad ritum Unctionis infirmorum pertinentes ita recognoscantur, ut respondeant variis condicionibus infirmorum, qui Sacramentum suscipiunt» (SC, n. 75).

<sup>9</sup> *Die Feier der Krankensakramente*, ed. por encargo de las Conferencias episcopales de Alemania, Austria, Suiza y los obispos de Bozen-Brixen y de Luxemburgo (Einsiedeln-Friburgo-Ratisbona-Viena-Linz 1974) 14.

Tres ideas directrices presiden el nuevo ordenamiento iniciado por el Vaticano II: 1. El carácter comunitario y celebrativo: el enfermo y el sacerdote no se consideran como individuos, sino que aparecen como miembro y ministro de la comunidad. 2. La orientación bíblica de la misma unción de los enfermos: junto a la unción e imposición de las manos, la «oración de fe» ocupa un lugar central. 3. Se trata de «arrostrar» la enfermedad, de ayudar y asistir a quien se halla decisivamente amenazado en sus posibilidades de vida y, consciente de ello, se prepara para ello.

4. De este modo la teoría y práctica católica ha tenido en cuenta un punto esencial de la crítica del protestantismo. Para las Iglesias de la Reforma se hace innecesario afirmar que el modo de administrar la *extrema unctio*, que hoy emplea la Iglesia romana, repugna la exigencia del Apóstol Santiago y que, en consecuencia, deba de ser modificado. Si dicha afirmación ya no se sostiene, entonces queda superado el can. 3, especialmente porque allí se declara sólo la no-contradicción, y no la identidad de la práctica romana con Sant 5, 14s. De modo análogo, se dice en el capítulo doctrinal (cf. DS 1699) que la Iglesia, al administrar la extremaunción, se atiene sustancialmente a la sentencia de Santiago. El concilio no pretendía dar una definición dogmática, sino proteger su práctica epocal con el anatema. Después del Vaticano II la Iglesia no se contentó con la corroboración apologética del Tridentino. Buscó un consenso mayor con el decisivo texto de Santiago, sobre todo en la pregunta del receptor del sacramento, y modificó el rito de la unción de los enfermos. Con ello ofrecía al mismo tiempo el ejemplo de una reforma comprometida ecuménicamente. Porque los reformadores habían criticado con razón que el sacramento de la unción se había convertido en un sacramento de moribundos. El Tridentino percibió el peso de esta protesta reformadora y declaró en el capítulo doctrinal (cf. DS 1698): la unción ha de ser administrada a los enfermos. Sin embargo, no consiguió remontar aquella evolución medieval del sacramento de los enfermos encaminado a ser sacramento de moribundos; pues añadía: señaladamente a aquellos que yacen en tan peligroso estado que parezca están puestos en el término de la vida. En lo sucesivo, la extremaunción siguió siendo un sacramento

de moribundos tanto en la práctica pastoral como en la mentalidad de los fieles. Sólo con el Segundo Concilio Vaticano y la renovación postconciliar de la unción de enfermos se produjo el viraje.

5. También la visita de los enfermos de un pastor evangélico asume rasgos esenciales de la exigencia formulada por Santiago: ora con y por el enfermo, pidiendo la asistencia y ayuda en las necesidades del cuerpo y del alma; y le consuela con la confianza en la promesa de la salvación divina concedida en la oración, tal y como se presenta en Jesucristo y alumbrada por el Espíritu Santo. Según la práctica católica, el sentido de la unción, que acontece en clima de oración, consiste en la ayuda concedida al enfermo por la gracia del Espíritu Santo; y sus efectos son tanto la salvación y el alivio del enfermo como el perdón de los pecados, dado el caso. Por su parte, las Iglesias evangélicas —dejando a un lado la celebración de la Santa Cena para enfermos— están firmemente convencidas de que la asistencia pastoral realizada en oración, y que puede ir acompañada de signos visibles de bendición, como de hecho suele ocurrir (imposición de manos, señal de la cruz<sup>10</sup>), es capaz de transmitir al enfermo la certeza plenamente confiada de la fe; fe en Dios que, como Señor de la enfermedad y la muerte, nos ha dado en Jesucristo un médico que es la vida misma (cf. EKG 227, 4) y cuyo Espíritu creador de vida puede sanarnos en cuerpo y alma. Aunque, según la concepción evangélica, cualquier cristiano dispone de esa facultad, sin embargo la presencia del ministro ordenado junto al lecho del enfermo vehicula este otro significado: a través del representante oficial entra en acción la asistencia y participación de la Iglesia. Por su parte, la Iglesia Católica es consciente de que el primer milenio, hasta el s. IX, conoció y recomendó la práctica de la unción de enfermos por los laicos, sirviéndose del óleo consagrado por el obispo o un sacerdote. La deseada ampliación de la facultad de conferir la unción (a los diáconos, por ej.) resulta dis-

<sup>10</sup> Cf. W. Lotz (ed.), *Agende für Seelsorge an Kranken und Sterbenden* (Kassel 1949) 165-169: propuesta para el modo de realizar la unción de enfermos. Recientemente (1979), esta asistencia ligada a una unción se ha hecho también oficial, por ej. en las Iglesias luteranas (USA y Canadá).

cutible para la teología católica actual, aunque el Tridentino no excluye que, junto al sacerdote o ministro ordinario («*proprius minister*»), otros puedan ser llamados a administrar la unción de enfermos. Por eso, el canon 4 no debe ser fuente de una oposición duradera.

A su modo, otro tanto vale para el canon 2, en cuanto que está dirigido contra posiciones cuyos presupuestos exegeticos hoy ya no son compartidos; a la inversa: ni en la competencia ni en la intención del concilio residía una decisión definitiva sobre la realidad histórico-exegética. Aunque el canon 2 insiste en la distinción del carisma de la curación de enfermos en el cristianismo primitivo, por un lado, y de la unción de enfermos, por otro, en razón de la formulación escogida (*tantum*) el canon no excluye en modo alguno una conexión y parentesco entre ambos. Por eso, no se debe considerar aisladamente el texto de Santiago; se le puede poner en relación con el don de curación presente en la Iglesia antigua. Las Iglesias de la Reforma no afirman que el don de curación originalmente sólo haya consistido en la curación corporal. El «salvar» y «aliviar» (Sant 5, 14) puede consistir también en que el enfermo se sienta animado a soportar su dolor en comunión con el Señor crucificado y resucitado, para alcanzar con Él la gloria de la resurrección (Fil 3, 10). Es y sigue siendo don y tarea de la Iglesia de todos los tiempos anunciar a Jesucristo como salvador del alma y del cuerpo humanos y como vencedor del pecado y de la muerte. El modo como la Iglesia realiza este don y tarea puede ser muy diverso, aunque la manera que la Escritura testimonia en Sant 5, 14s. se insinúa de forma muy especial.

Finalmente, por lo que respecta al problema de la sacramentalidad de una bendición eclesial sobre el enfermo, hay que decir que carece de peso dogmático propio y que sólo puede ser tratado adecuadamente en el marco de la pregunta acerca de la esencia y número de los sacramentos. El Tridentino ratifica esto: dado que la sacramentalidad de la *extrema unctio* había sido definida dogmáticamente en la *Sessio VII* del 3.3.1547, el canon 1 no puede constituir una nueva definición. El fundamento bíblico de la unción de enfermos, que en Trento resultó dudoso hasta la última sesión, no fue objeto de una decisión conciliar.

### III. MATRIMONIO

El cometido de esta exposición no puede ni debe ser la presentación de la teología común sobre el matrimonio. Pues sobre ello existen ya algunos documentos que ofrecen principios de convergencia: baste remitir a la Relación Final de la Comisión de Estudio Luterana, Reformada y Católica titulada «La teología del sacramento y el problema del matrimonio mixto», de 1976. Aquí habrá que tratar sobre las condenas recíprocas del s. XVI, o dicho de otro modo, sobre las diferencias emanadas de las diversas doctrinas sobre el matrimonio y que han determinado la práctica eclesial. Hay que tematizar por separado estos dos aspectos mutuamente relacionados entre sí: 1. el problema de la *sacramentalidad* del matrimonio; 2. la cuestión acerca de si el divorcio es una posibilidad cristiana legítima. A modo de apéndice se tratará como tercer aspecto la debatida valoración de la relación entre matrimonio y celibato.

El Concilio de Trento se dirige contra «los hombres impíos de este siglo» que, «no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo, según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado de palabra o por escrito muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia Católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los Apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo». Con sus anatematismos contra los herejes y sus errores el concilio desea «exterminar las más notables herejías y errores de los predichos cismáticos, a fin de que el pernicioso contagio no arrastre a otros consigo» (DS 1800). Esta severa condena ha de ser analizada sobre

el trasfondo de la imagen que de las posiciones reformadas se hicieron los Padres conciliares, imagen resultante de sumarios de proposiciones heréticas, que en puntos importantes desfiguraban o falseaban las posturas reformistas<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Así se dice en «*Sobre los frutos abominables, malditos, engendadores de corrupción, del evangelio luterano*»: «Entre ellos es mínima la razón para una separación y divorcio, cuando, por ejemplo, se produce casualmente una discusión entre mujer y hombre. Así se encuentran muchos monjes renegados, que tienen ya una tercera mujer, tras haber despedido a dos que todavía viven. Además Lutero enseña en *Sobre la cautividad babilónica*: 'Cuando una mujer para el goce del amor cohabita con un hombre que no cumple con el débito conyugal, puede acudir al hermano de aquel o a otro hombre que satisfaga su placer'. Esta doctrina fue la causa de numerosas acciones infames y crímenes. Uno se avergüenza al decir lo que él escribe de la virginidad: nadie puede ser y permanecer casto. Esto ha provocado que, en varios lugares, vírgenes consagradas a Dios fueran arrastradas fuera de sus conventos». J. FICKER, *Die Konfutation des Augsbürgischen Bekenntnisses* (Leipzig 1891) 186s.

Sobre esta cita hay que constatar que se ha distorsionado la afirmación de Lutero (*De capt.*: WA 6, 558). Lutero dice que una mujer casada con un hombre incapaz para el coito y por tanto incapaz para procrear, puede con el consentimiento de ese hombre engendrar hijos con otro hombre, hijos que jurídicamente son hijos de su marido.

De los 12 artículos sobre la extremaunción, la ordenación y el matrimonio presentados en Bolonia el 26 de abril de 1547, seis tratan sobre el sacramento del matrimonio (CT VI/1, 98-99). Como fuentes se remite a los escritos de Lutero *De captivitate Babylonica: De sacerdotio, legibus et sacrificiis Papae* (= *De abroganda missa privata, pars III*); y *Epithalamion* (= Cap. 7 de S. Pablo a los Corintios, 1523), así como al «Librito de la Reforma de Colonia». Las citas aducidas de Lutero están sacadas, tal y como muestra la manera de citar, de J. FABRI, 'Antilogiarum Martini Lutheri Babylonica' (1530) y de J. COCHLAEUS, 'Confutatio excusationis et iactantiae Protestantium' (= *Miscellaneorum libri tertii tractatus quartus*) y se encuentran citados del mismo modo en la lista de errores de Seripando de abril de 1547 (CT VI/1, 92-95; cf. los canones de Ambrosius Pelargus: CT VI/1, 129). El artículo 2 del proyecto del 26 de abril de 1547 dice así: «A los cristianos les está permitido tener varias mujeres al mismo tiempo, y ninguna ley prohíbe la poligamia (cf. can. 2: DS 1802). Como prueba se aduce: «este artículo se encuentra en el librito sobre la 'Reforma de Colonia'. No se trata de una cita, sino de una consecuencia que J. Gropper en su *Antididagma* (1544) extrae del hecho de que el libro de la «reforma de Colonia» no computa el matrimonio entre el número de los sacramentos: «Es claro que los autores del libro no creen que el matrimonio sea un verdadero sacramento. Pero los que así piensan permiten a los cristianos que tengan más de una mujer al mismo tiempo...» De este

Los canones (DS 1801-1812), promulgados en la sesión 24 del 11 de noviembre de 1563, condenan concretamente las posturas siguientes: la impugnación de la sacramentalidad del matrimonio (can. 1), de su legitimidad según las disposiciones canónicas (básicamente: can. 12; impedimentos del matrimonio: can. 3.4.6), de la separación en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación (can. 8), de tiempos determinados y ceremonias (can. 11); condena, además, la permisión de varios matrimonios (can. 2), la afirmación de la posibilidad de disolver el vínculo matrimonial y de nuevo matrimonio a causa de herejía, por cohabitación molesta, por ausencia culpable del cónyuge (can. 5) o por adulterio (can. 7), la validez del matrimonio de clérigos (can. 9) y la superioridad del matrimonio sobre el celibato (can. 10). En el Decreto de reforma *Tametsi* son condenados por anatema quienes impugnan la validez de los matrimonios clandestinos (realizados sin el consentimiento de los padres) (DS 1813).

Aunque en los escritos evangélicos no aparecen condenas explícitas de la doctrina católica del matrimonio, sin embargo, en los amplios debates sobre el matrimonio de los clérigos se formulan observaciones críticas del tipo: la prohibición del matrimonio de sacerdotes se considera obra del Anticristo (AS/AE III): BSLK 459) y «opuesta al derecho natural y divino» (*Apologia* 23: BSLK 345, 26s); se rechaza que, con vistas a la justificación, se atribuya al estado del celibato un mérito mayor que al matrimonio (*ibid.*, 341, 3ss. 14ss). Se critica igualmente la disolución de un matrimonio por el voto de castidad de sacerdotes y monjes (CA 23, 13.18-25: BSLK 88, 90s; CA 27, 18-37: BSLK 113ss).

pasaje no resulta claro si Gropper está aludiendo al consejo de confesión dado por Lutero a Felipe de Hessen el 10.XII.1539 (WA Br 8, 628-644; cf. 15, 212).

El artículo 3, sobre la permisión de un nuevo matrimonio tras el adulterio (cf. can. 7: DS 1807), se documenta como sigue: «Lutero formula estas palabras en 'De captivitate Babylonica'. Esta afirmación no procede de Lutero: en su primera parte («Una mujer, que se entrega a otro hombre, ha dejado ya de ser esposa») se debe a Erasmo y fue condenada por la Facultad de teología de París en 1527 (cf. P. FRANSEN: *Scholastik* 27 (1952) 531, nota 30). Lutero, en *De captivitate Babylonica*, cuestiona la prohibición de un nuevo matrimonio tras el divorcio. Retrospectivamente se puede concluir: los conocimientos de los Padres conciliares sobre las posiciones reformistas respecto del matrimonio son de segunda o de tercera mano.

Respecto del matrimonio mismo se califica como «injusto» (*iniusta traditio, lex*): el impedimento matrimonial de consanguinidad, la prohibición de nuevo casamiento para el separado sin culpa y el reconocimiento de los matrimonios clandestinos celebrados contra la voluntad paterna (*Tract.* 78: BSLK 494 ss). En las discusiones de aquel momento la teología y las cuestiones canónicas estaban estrechamente vinculadas, tampoco hoy pueden ser separadas. Hay esperanza de que la aproximación en las cuestiones teológicas proporcione presupuestos sólidos para llegar a un entendimiento en las preguntas canónicas.

### 1. *Matrimonio: sacramento y orden mundanal*

#### a) La doctrina del Concilio de Trento

Según los canones tridentinos resulta determinante para la posición católica el supuesto básico de la sacramentalidad del matrimonio: el matrimonio es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio que, instituido por Cristo, confiere la gracia (cf. DS 1801). La fundamentación de esta enseñanza, presupuesta como verdad de fe definida, ha sido recordada brevemente en la *doctrina* (cf. DS 1797-1800); no constituye empero el tema principal. Antes bien es el principio doctrinal expresado en el can. 1 el que opera como núcleo argumentativo evidente para solventar los problemas sucesivos recogidos en los canones 2-12 (= DS 1802-1812). Dado que el tema de la «sacramentalidad del matrimonio» no ha sido profundizado en Trento, se hace necesario esbozar seguidamente sus presupuestos histórico-dogmáticos.

Hasta el Concilio de Trento, el concepto de sacramento aplicado al matrimonio podía tener estos tres significados distingos: el compromiso sagrado (véase la significación original de la palabra *sacramentum*), el mero signo (*signum figurativum*) y signo eficaz (*signum gratiam efficiens*). Agustín entendía el *sacramentum* como compromiso sagrado que reposa sobre el matrimonio, y de este modo señalaba su indisolubilidad. En este sentido alineaba el *sacramentum* entre los bienes del matrimonio, juntamente con la «proles» (descendencia) y la *fides* (fe). Con todo, este Padre de la Iglesia también utilizaba el significado de *sacramentum*

como «signo de algo sagrado» y lo aplicaba al matrimonio, viendo en él una imagen de la vinculación de Cristo con su Iglesia. Estas dos posturas doctrinales tuvieron gran influjo para la posteridad y han sido repetidas durante la Edad Media. Por contra, la doctrina que afirma que el matrimonio es verdadera y propiamente sacramento en el sentido de un signo eficaz de la gracia no aparece hasta el s. XII: esta postura doctrinal fue discutida durante mucho tiempo.

En consecuencia, el matrimonio fue incorporado —por primera vez en el II Concilio de Lyon (1274)— al catálogo de los siete sacramentos (cf. DS 860) sin que la pregunta de la transmisión de la gracia fuera suficientemente aclarada. Es cierto que, frente a la postura positiva defendida por Alberto Magno y Tomás de Aquino, hubo pocas voces discordantes durante los s. XIV y XV, de modo que Trento se ve abocado a sostener una doctrina perfectamente clara.

La prioridad de las cuestiones concretas relegó la *declaración* de la sacramentalidad del matrimonio a un segundo plano. El breve fragmento doctrinal deja bastante abierta la posibilidad de un desarrollo teológico, en la medida en que sólo se pretende apuntar este convencimiento básico: por la gracia de Cristo, el matrimonio en la ley del Evangelio aventaja a las antiguas nupcias de la antigua Alianza; pues la gracia perfecciona aquel amor natural entre hombre y mujer fundado en la voluntad creadora de Dios y confirma su unidad indisoluble. Por eso el matrimonio es contado entre los siete sacramentos y no puede ser descalificado como invención humana. El término «sacramento» nombra lo que realmente acaece cuando los cristianos sellan un matrimonio y lo viven: por la gracia de la pasión de Cristo, Cabeza (cf. DS 1799), los creyentes reciben el regalo y la promesa de realizar esta forma específica y fundamental de comunión humana según la voluntad de Dios, o sea, quedando capacitados para la entrega total de sí mismos. Imagen y modelo de ello es la entrega amorosa del Salvador a su esposa, la Iglesia.

Los padres de Trento consideran que todo esto queda «insinuado» en Ef 5, 25 y 32; ahora bien: ni el versículo 32 ni la traducción latina usual de *mysterion* por *sacramentum* posibilitan una deducción inmediata y formal de la sacramentalidad del matrimonio.

Tampoco hoy la concepción católica afirma que la Escritura suministre una prueba directa de la sacramentalidad verdadera y propia del matrimonio. Es cierto que la

escritura ofrece indicios para una descripción ulterior de la sacramentalidad del matrimonio. Se trata, sobre todo, de aquellos textos neotestamentarios que testimonian la referencia a Cristo y la indisolubilidad del matrimonio ratificada y urgida por Él: 1 Cor 7, 12-16; Mt 5, 31.32 (cf. también v. 20); Ef 5, 21-32. De 1 Cor 7, 14 resulta que el consorte no-creyente es «santificado» por el creyente (y bautizado). La recalificación del matrimonio por la fe cristiana remite netamente a la relación de los esposos con Cristo y consecuentemente al influjo eficaz de Cristo sobre los esposos cristianos y sobre su matrimonio. Esto se muestra especialmente en la fidelidad absoluta, que sólo comprenden aquellos a quienes les ha sido dada (cf. Mt 19, 11), es decir, regalada en el seguimiento de Cristo.

Ef 5, 21-32 establece una conexión íntima entre la unidad de amor Cristo-Iglesia y la unidad de amor hombre-mujer: la vinculación entre hombre y mujer entraña una vivida imagen del *mysterium* de la unión de Cristo con su Iglesia. Por eso, el matrimonio participa del gran misterio, siendo él mismo en este sentido *mysterium*. El matrimonio aparece como la comunión por la que, a través del «sí» de dos de sus miembros, la Iglesia, esposa de Cristo y con quien constituye una sola carne, se representa de modo concreto y se hace presente. De este modo el matrimonio, perteneciente en origen al estado de creación del ser humano, queda incorporado y santificado en el orden de la redención. La fuerza de la gracia de Cristo abraza la vida presente en todas sus dimensiones, también en la del matrimonio. La teología medieval y Trento (cf. DS 1603) afirman al mismo tiempo: el matrimonio es sacramento de otro modo a como lo son los sacramentos fundamentales del bautismo y Cena/Eucaristía.

#### b) La doctrina de los Escritos confesionales reformadores

Estos Escritos confesionales, aunque no dedican un artículo especial al tema del matrimonio, sus argumentos contienen empero aspectos fundamentales relativos a la cuestión del matrimonio de los sacerdotes. La doctrina reformista común sobre el matrimonio está esencialmente troquelada por la perspectiva de Martín Lutero que, en la polémica contra los abusos del tiempo, quiso destacar el significado de esta institución para la existencia cristiana y para la cristian-

dad. Su punto de vista se encuentra expresamente resumido en el «Opúsculo nupcial» de 1529; esta obra, añadida primero al *Catecismo menor*, desde 1580 forma parte del *Libro de la Concordia*, y por tanto, de los escritos confesionales luteranos (BSLK 528-534). Estos determinan hasta el día de hoy las formulaciones pastorales de la iglesia luterana. Para completar la perspectiva luterana hay que tomar en consideración las declaraciones del *Catecismo mayor* sobre los mandamientos cuarto y sexto, *Apología* 13, 14s, así como CA 23/*Apología* 23; y para la perspectiva reformada han de tenerse en cuenta *Institutio* IV, 12, 23ss; IV 19, 34ss de Calvino y la *Confessio Helvetica Posterior*. El estado matrimonial no forma parte del orden de la salvación, sino del orden de la creación y conservación divinos. Por eso puede ser calificado como «un negocio mundano» y «estado mundanal» (BSLK 528, 6; 529, 32), de modo que —frente a la prevalencia del derecho canónico eclesial— se subraya una pertenencia en el dominio del derecho civil. Esto no equivale a afirmar que el estado del matrimonio sea un ámbito puramente profano. Antes bien, es como una obra de Dios referida al mundo, el reino de Dios «a la izquierda», una institución divina, y por ende, un «estado sacro». Puesto que no es una creación humana sino fundado en la palabra de Dios, puede resultar ser el verdadero estado espiritual en comparación con el estado monacal (529, 32-38). Esto se compadece bien con el principio luterano de la justificación, según el cual, el cristiano ha de vivir su santificación en las condiciones mundanales.

El matrimonio de los cristianos queda constituido por la declaración del consentimiento de los contrayentes ante el párroco como profesión pública ante Dios y el mundo, así como por la declaración del párroco (531, 1-21). Parte esencial del matrimonio es también la promesa de oración y bendición divina que formula el párroco (532, 25 — 534, 16). En la concepción luterana, el acto eclesial del matrimonio en su totalidad fue considerado como acto de casamiento desde los s. XVI-XVII hasta la introducción del matrimonio civil obligatorio en Prusia y en el imperio alemán en 1874-75. Contra el decreto estatal, algunos clérigos luteranos intentaron —en vano— durante 1874-75 aferrarse al carácter de «declaración» de la misma celebración nupcial. Lutero —conforme a la práctica medieval— situaba la expresión del consentimiento de los cónyuges a la puerta de la Iglesia; de modo que para

expresar la pertenencia del matrimonio al ámbito civil, el párroco aparece aquí al modo de un «funcionario». Que este acto jurídico pertenece al orden divino, y no al de la mera profanidad, queda puesto de relieve en estas afirmaciones: el consentimiento de los contrayentes se hace «ante Dios y el mundo», y la declaración como marido y mujer acaece «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (BSLK 531, 17.20s).

La oración de bendición remite al «sacramento... de Cristo y la Iglesia, su esposa», que se reproduce en el estado del matrimonio (en alusión a Ef 5, 32; BSLK 534, 9-11). Con ello el estado nupcial queda recalificado en una dimensión cristológica, más allá del orden de la creación y conservación, sin que haya que asignarle un carácter sacramental en sentido medieval.

Esta perspectiva encuentra apoyo en la actual interpretación exegética de Ef 5, 32; el concepto *mysterion/sacramentum* no se ha de referir directamente al matrimonio, sino que confiere al pasaje de Gn 2, 24 el sentido espiritual profundo de que Cristo abandona la diestra del Padre para entregarse a los suyos. La referencia del matrimonio a Cristo afirma que, en último término, la entrega amorosa de los cónyuges sólo puede ser vivida desde Cristo en la fe.

La comunión en Cristo sitúa a los cónyuges bajo la promesa de Dios ratificada en Cristo, e igualmente bajo el orden y la ley divinos ratificados por Él. Conforme al designio divino, amor, concordia y fidelidad deben presidir el matrimonio (cf. GK, 6.º mandamiento: BSLK 615, 31ss). Su sentido es la comunión que abraza la vida entera y todos sus ámbitos, comunión que se concreta en el cumplimiento de las múltiples tareas de una pareja de casados. El matrimonio de cristianos es socorrido por la bendición concomitante a su institución divina y por la gracia de Dios a solicitar siempre de modo renovado. Hasta aquí el énfasis puesto en el carácter mundanal del matrimonio no contradice su referencia cristológica conforme a Ef 5, 32. Pues la gracia y la bendición divinas aparecen finalmente en la persona de Jesús, en cuya relación a la humanidad redimida se representa la comunión de Dios con el hombre y en cuyo envío al mundo queda asumido el pueblo de Dios. Ciertamente es que así el matrimonio, según la comprensión reformada, es realizado como orden natural incluso por los no-cristianos, sin que pueda empero negarse la especifi-

cidad del «estado matrimonial cristiano». La referencia a Dios propia del matrimonio sólo puede ser plenamente alumbrada a la luz de la fe cristiana.

Esta especificidad no es definida por la aplicación del concepto de sacramento (cd. *Apología* 13, 14-15: BSLK 294, 14-30). Aunque este concepto pueda resultar legítimo, sin embargo hay que añadir: el matrimonio no puede ser considerado como sacramento en sentido estricto, porque —a diferencia de los sacramentos de la nueva Alianza (testimonios de la gracia y del perdón de los pecados)— ha sido instituido con el orden de la creación y no en el Nuevo Testamento; y además, porque la promesa divina (*promissio*) que le es propia no apunta a la salvación de la nueva alianza, sino a la vida terrena (*ad vitam corporalem*). La argumentación ulterior de Melancthon (*ibid.*, 294, 25-30) señala que, si el matrimonio se designa como sacramento, entonces también lo pueden ser otros «estados o ministerios», y en consecuencia, no se hace justicia a la especificidad del matrimonio en su calidad de ser forma básica y paradigma de toda comunión humana (Gn 2, 18), que mienta de forma especial al ser humano en su totalidad, corporalidad incluida, y que se distingue de toda forma humana de vida en común por su intensidad y exclusividad.

Que la doctrina evangélica del matrimonio así esbozada quede afectada o no por la condena tridentina (*Sessio XXIV*, can. 1; DS 1801), depende del significado que se dé al concepto «sacramento». De hecho se registran coincidencias claras. (Cf. también «La Teología del matrimonio y el problema de los matrimonios mixtos», 12-13: III. La relación de Cristo con el matrimonio).

### c) Posibilidades de un acuerdo

Un acuerdo acerca de si el matrimonio pueda ser considerado sacramento depende —una vez que las preguntas por su institución y su carácter de signo quedan fuera de litigio— de la comprensión precisa de las afirmaciones comunes sobre la promesa, bendición y gracia divinas vinculadas al matrimonio. Existe acuerdo en estos puntos: en el sacramento del matrimonio no se confiere una gracia justificante y fundante de la existencia cristiana (también en comprensión católica); por otro lado, el ser cristiano tiene una importancia

fundamental para la vida en el matrimonio (también en comprensión evangélica).

La teología católica se aferra a la sacramentalidad del matrimonio y declara al mismo tiempo su apertura para la concretización de este convencimiento fundamental, expuesto actualmente con diversas fundamentaciones que tienen en cuenta y ponderan de diverso modo los datos antropológicos. Por lo general, se admite que la perspectiva jurídico-institucional deje paso a una perspectiva histórico-salvífica. En la dogmática actual, «alianza» adquiere de nuevo el rango de concepto bíblico-teológico clave<sup>2</sup>; desde ahí el pasaje de Ef 5, 21-32 regana su dignidad de «prueba escriturística».

Se podría salir al paso de *los tradicionales escrúpulos de la teología reformista* a la hora de hablar del matrimonio como sacramento desde esta perspectiva: la relación entre el orden de creación y el orden de salvación no deben ser entendidos de modo alternativo; más bien, forma parte de la estructura fundamental del sacramento que en él lo creado, lo cotidiano, «lo normal» y lo necesario de la vida se convierte en signo de la cercanía de Dios y de su voluntad salvífica<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> La consideración conjunta de estas dos relaciones de amor puestas bajo la clave «alianza» se encuentra documentada —hacia fines del s. VIII— en la antigua *«benedictio sponsae»* romana del *Gregorianum Hadrianus*, y también en 1969 en el texto concebido para la bendición de los esposos, que considera que la alianza matrimonial (*foedus nuptiarum*) del orden de la creación es una prefiguración del sacramento de Cristo y la Iglesia. Los nuevos textos complementarios del *Ritual* (1969) y del *Misal* (1970) expresan de varias maneras esta misma idea, especialmente la *Oratio II super sponsam et sponsum*. A nivel de textos magisteriales se encuentra esta formulación nuclear en la Constitución pastoral del Vaticano II (cf. GS, n. 48).

<sup>3</sup> En la bendición romana nupcial, desde 1969 «Oración sobre el esposo y la esposa», se habla del matrimonio natural como *excellens mysterium* que Dios ha consagrado (*consecrati*) con una bendición (cf. Gn 1, 28) que ni el pecado original ni el diluvio han suprimido. Según la primera oración alternativa de 1969 el matrimonio natural insinúa la alianza de Dios con su pueblo, y cuya potencia sacramental significadora alcanza su plenitud en el matrimonio cristiano, en la medida en que revela el «*nuptiale mysterium*» de Cristo con su Iglesia. En las encíclicas de León XIII y de Pío XI sobre el matrimonio, todo matrimonio entraña un carácter religioso y sacro. «Desde el comienzo de la humanidad ha sido instituido (*institutum*) por Dios como sagrada alianza de amor» (Conc. Vat. II, Esquema sobre el sacramento del matrimonio, devuelto al Papa tras un breve deba-

Por lo que respecta a la institución o fundación del matrimonio, Tomás de Aquino ha aportado una línea argumentativa valiosa y diferenciada retomando las tradiciones más antiguas<sup>4</sup>.

Como ya quedó apuntado en la teoría general sobre los sacramentos, *la doctrina católica del opus operatum* no significa un automatismo de la gracia ni que el hombre disponga sobre ella. No el matrimonio como tal, sino sólo el matrimonio entre cristianos —en razón de la gracia y de la promesa de Cristo precedente y dispuesta a ser comunicada de nuevo— puede ser llamado sacramento (*signum gratiam efficiens*, signo eficaz de la gracia). Los cónyuges, que «se administran recíprocamente el sacramento»<sup>5</sup>, siguen siendo ellos mismos receptores de la gracia, en tanto que uno y otro se ponen al servicio de Cristo. La comprensión sacramental del matrimonio cristiano presupone una referencia permanente

te del 20.XI.1964, n. 1 Ise cita vers. alemana: LThK, *Das Zweite Vat. Konzil* III, 596f.

<sup>4</sup> Véase el texto siguiente tomado de STh, *Suppl* 42 in corp. (= *In IV Sent.*, d- 26: 2, 2): «La naturaleza tiende al matrimonio, en cuanto que aspira a un bien que, sin embargo, es diverso según las diversas situaciones (históricas) de los hombres. Por eso aquel bien debía estar fundado de modo distinto según los estados diversos de los hombres. Por tanto, dado que (el matrimonio) está orientado a la procreación de la descendencia, que también era necesaria cuando todavía había pecado, fue instituido antes del pecado. Pero en cuanto que concede un medio salvífico contra la herida del pecado, fue fundado tras el pecado en el tiempo de la ley de la naturaleza. Con miras a la determinación de las personas, su institución tuvo lugar en la ley de Moisés. Ahora bien, en la medida en que presencializa la unión de Cristo y la Iglesia, tuvo su institución en la ley nueva, y en este sentido es un sacramento de la ley nueva. Por lo que respecta a otras ventajas derivadas del matrimonio, como amor y ayuda mutua que los cónyuges se prestan, tiene su institución en la ley civil».

Véase testimonios magisteriales, que derivan esencialmente la naturaleza y propiedades del matrimonio del matrimonio natural instituido por Dios, por ej. en León XIII, *Arcanum sapientiae nostrae* (10.II.1880) (DS 3142-3146); Pío XI, *Casti Connubi* (31.XII.1930) (DS 3700-3724); Vaticano II: GS 48; Juan Pablo II, *Familiaris Consortio* (22.XI.1981), nn. 11ss.

<sup>5</sup> Este enunciado se refiere a la doctrina del consentimiento, decisiva en la comprensión católica del sacramento del matrimonio. Esta doctrina aparece en el Decreto *Tametsi* (DS 1813) y ha sido puesta de relieve por el Vaticano II en el marco de una consideración antropológica del amor al referirse a la «*donatio mutua*» (GS 48, 1; 50, 2).

a los sacramentos fundamentales, al bautismo y a la Eucaristía/Cena, y subraya de este modo la primacía de los *sacramenta maiora*. Jesucristo sigue siendo el sujeto primario del acontecimiento de gracia en el sacramento nupcial; esto vale también para la consideración del matrimonio como «sacramento de la vida matrimonial». Esta acentuación propia de la teología católica moderna viene a coincidir con una tradición medieval y de la Iglesia antigua prácticamente unitaria, según la cual es el matrimonio mismo, y no el rito de los esponsales, el que representa el sacramento. Algunas resistencias que surgen en este ámbito, ¿no podrían estar predeterminadas por una comprensión demasiado actualizante de la promesa salvífica? La acentuación de la «mundanidad» del matrimonio conserva su derecho crítico frente a algunas concretizaciones del ordenamiento eclesial (y moral matrimonial); sin embargo, por otra parte, no puede pasarse por alto que la insistencia de la Iglesia Católica en la indisolubilidad del matrimonio es, últimamente, expresión de que esta institución, perteneciente al orden de la creación y de la redención, se sustrae al patrón (canónico) eclesial.

A la vista del compromiso específico de los cónyuges, de su intensa vida en común y de su referencia a la bendición divina, *la parte evangélica* podría también hablar (con *Apología* 13, 14s) del «sacramento» del matrimonio; con tal que, por un lado, se tenga en cuenta la diferencia fundamental respecto de los sacramentos del bautismo y de la Cena y, por otro, su sacramentalidad respecto a la comunión con Cristo mediada por la predicación, bautismo y cena, se describa en los términos siguientes: los cónyuges, en razón de su relación recíproca y de sus tareas comunes, realizan de un modo específico el don y el compromiso con Cristo conferido a todos los cristianos.

Una interpretación pneumatológica podría ser de gran ayuda para dar expresión a la sacramentalidad: el sacramento es, en general, una garantía del hecho de que el Espíritu santo ha sido dado a los cristianos como el Espíritu de Cristo que quiere configurarlos hasta en su corporalidad; los frutos del Espíritu (cf. Gal 5, 22: amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bienes, fe, dulzura, castidad) reciben una modulación específica en el matrimonio. En este sentido la designación «sacramental» coincide con la designación de estado santo y divino que la posición reformada aplica al matrimonio. Pues la santidad del cristiano está causada por

la gracia de Cristo. Con todo aún debe ser aclarado si, desde esta interpretación pneumatológica, se puede alcanzar un acuerdo con la formulación católica acerca de la comunicación de la gracia (DS 1801). La comparación vétero-testamentaria entre el matrimonio y la relación Dios-pueblo, articulada en torno a la categoría «alianza», abre también una posibilidad de acuerdo.

La *teología católica* considera el matrimonio como un signo del amor y fidelidad de Dios hacia su pueblo. Con ello pretende reelaborar una relación íntima y esencial entre el signo y lo significado: el matrimonio, en su dimensión creatural, es el signo más apropiado para expresar, tanto la presencia de Dios viva y actuante en la vida y quehacer humanos, como la acción del Espíritu Santo. El entramado de creación y alianza, característica propia del matrimonio cristiano, está inscrito en la esencia humana. En la medida en que el amor de Dios al hombre se ha manifestado de modo definitivo e insuperable en Jesucristo, en esa misma medida el matrimonio, que conoce y acepta la revelación de Dios, gana una dimensión significante de nueva densidad y se constituye en un sacramento de la nueva Alianza. La teología católica moderna encuentra una fundamentación bíblica de esta perspectiva no en versículos concretos o en conceptos, sino en contexto amplio de Ef 5, 21-32. Sigue, así, al autor de la carta a los Efesios que relaciona el «gran misterio», aludido en Gn 2, 24, con la relación sponsal de Cristo y la Iglesia, para introducir dicha relación en el marco de una *parennesis (Haustafel)* como ejemplo para el matrimonio cristiano. Por tanto, hay que sacar estas consecuencias: la vinculación «carnal» de hombre y mujer, ínsita en el orden de la creación, es prefiguración de la unión de Cristo, el Salvador, con su cuerpo, la Iglesia; esta unidad, por su parte, se convierte en imagen primordial y patrón ejemplar del matrimonio cristiano. El marco explicativo de las relaciones Cristo/Iglesia — matrimonio (varón/mujer) supera la relación moral de modelo ideal-imitación, y ha de ser designada como una relación de imagen primordial-reproducción en el plano de la gracia. Esta caracterización quiere ser una adecuación a la estructura indicativo-imperativo de la existencia cristiana presente en las cartas paulinas.

Los *diálogos ulteriores* han de mostrar si es posible alcanzar una aproximación de las (pre-)comprensiones sistemáticas —aún condicionadas por las distintas tradiciones—, y lle-

gar a formular una doctrina sobre el matrimonio cristiano y sus implicaciones morales y jurídicas sobre la base de una interpretación común de Ef 5. 21-32. La Relación Final de la Comisión de Estudio Luterana, Reformada y Católica (1976) había avanzado un buen trecho en este camino común: «(n. 17) Si estamos listos para abandonar nuestras formulaciones convencionales de una u otra forma, veremos que esta relación de Cristo con la vida conyugal de los cristianos no es otra cosa que aquello a lo que todos nosotros llamamos gracia. En realidad, la gracia es la presencia de Cristo dada a los hombres en el Espíritu, según la promesa. Así, sin estar contenida en el estado del matrimonio como si fuera una realidad independiente de Jesucristo, o como si el matrimonio fuera auto-suficiente para producirla, la gracia es absolutamente un don de Cristo a la pareja casada. Esta gracia, que está garantizada por encima de todo como una promesa duradera, es tan duradera como el matrimonio mismo está llamado a ser. (n. 18) Esta relación de gracia entre Cristo y el estado conyugal requiere un nombre. Todos nosotros creemos que el término bíblico *alianza* caracteriza verdaderamente el misterio (*mysterium*) del matrimonio (...). (n. 19) De hecho, estamos igualmente convencidos de que el matrimonio está relacionado muy de cerca con la promesa de Dios (...), (n. 20) Esta promesa, pues, posee la iniciativa desde el principio y la mantiene después. Tiene una especie de autonomía en relación a los esposos. Los llama incesantemente a dejarse conformar por ella, sin que los esposos puedan creer nunca que han llegado por fin a identificarse completamente con la medida total de sus exigencias y de su gracia. (n. 21) Unir de esta manera la iniciativa de la promesa en favor de los esposos y la experiencia recreadora, que los esposos están llamados a hacer de su poder sobre ellos, es hablar del carácter sacramental del matrimonio, considerado a la luz de la Alianza. Esto significa también que el matrimonio es un signo de la Alianza»<sup>6</sup>.

## 2. *Divorcio y nuevo matrimonio de separados*

La diferencia confesional respecto de la sacramentalidad del matrimonio se agudiza ante esta pregunta: ¿hay que con-

<sup>6</sup> Vers. española según GM 1/nn. 1.406-1.407.

cluir de la indisolubilidad del matrimonio una imposibilidad general de divorcio? Seguidamente se exponen las posturas doctrinales respectivas: o, dicho de otro modo, los principios teológicos subyacentes a la práctica, que hay que distinguir de otras reflexiones actuales sobre el llamado principio de ruptura.

a) La doctrina católica

El Concilio de Trento condena que el matrimonio pueda ser disuelto bajo determinadas circunstancias (NR 739: «a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge»<sup>7</sup>), y que sea admisible un segundo matrimonio. A la vista de la Iglesia antigua, el concilio evita cargar con el anatema el nuevo matrimonio practicado en las Iglesias ortodoxas de Oriente<sup>8</sup>. Se condena únicamente aquel que la doctrina tridentina califica como «error de la Iglesia» (DS 1807). La Iglesia tampoco yerra cuando, por diversas razones, admite una separación de los cónyuges «*quoad thorum, seu quoad cohabitationem*» («en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación») por tiempo determinado o indeterminado (DS 1808).

b) La postura evangélica

En la comprensión evangélica el matrimonio se contrae de por vida, tal y como muestran los formularios nupciales en vigor: «hasta que la muerte os separe». Los escritos reformistas abordan el tema del divorcio sólo de pasada; más que nada en confrontación crítica con determinaciones particulares del derecho canónico y decisiones de la praxis jurídica eclesial. En *Apología* 23, 23, la prohibición del divorcio hecha por Cristo en Mt 19, 6 se contrapone a la declaración de nuli-

<sup>7</sup> DS 1805: «propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam adsentiam a coniuge»; DS 1807: *adulterium*.

<sup>8</sup> Cf. B. Bruns, *Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 des Konzils von Trient* (Munich, Paderbord, Viena 1976); L. Bressan, 'Votum Tridentino inedito di G. Lainez sul matrimonio', *Gregorianum* 64 (1983) 307-330, 487-513, 683-714, esp. 321s.

dad del matrimonio de clérigos (BSLK 338, 10ss). En *Tract.* 78 se rechaza la prohibición de un nuevo matrimonio tras divorcio para la parte inocente; además se impugna la validez de los matrimonios clandestinos, realizados «a escondidas y con engaño sin el consentimiento de los padres» (BSLK 494, 37ss; 495, 4 ss). En el *Catecismo mayor* se contempla el caso del matrimonio consecuente al rapto doloso de la novia como una excepción al principio fundamental de la prohibición del divorcio hecha por Cristo (BSLK 637, 37ss). Finalmente, en la *Fórmula de la Concordia* se rechaza contra los baptistas la aplicación del «privilegio paulino» (1 Cor 7, 15) a la disolubilidad del matrimonio en razón de diferencia de religión (SD XII, 24: BSLK 1096, 4ss).

En los escritos de los reformadores se encuentran tomas de postura más amplias, que también han quedado recogidas en el derecho canónico protestante<sup>9</sup>. En consecuencia, se afirma que el *divorcio* se opone básicamente a la voluntad de Dios. Sin embargo se reconocen una serie de razones para el divorcio: adulterio según la excepción prevista en Mt 5, 32; 19, 9; abandono malicioso (*desertio malitiosa*), el «privilegium paulinum», crueldad (*saevitia, insidia vitae*), así como el rechazo definitivo de los deberes matrimoniales.

La posibilidad de *nuevo matrimonio de los separados* se reconoce para la parte inocente, apelando a Rom 7, 1ss y 1 Cor 7, 8s en la idea de una disolución del matrimonio equiparable a la muerte: «... pues quien rompe su matrimonio, ya se ha divorciado y se considera como un ser muerto» (WA 10/II, 289, 11s). Divorcio y penalización del adulterio son cosa propia de la legislación civil.

La *ruptura* de un matrimonio por irreconciliabilidad profunda de los cónyuges se juzga de un modo muy distinto, tal y como se desprende de esta argumentación de Lutero: según el derecho civil puede haber razones para el divorcio y el nuevo matrimonio para evitar un mal mayor (WA 32, 377, 37). Sin embargo, los cristianos deben saber «que al divorciarse no son ya cristianos, sino paganos en estado de condenación» (WA 12, 1119, 10s). Junto al rechazo de un divorcio

<sup>9</sup> Sobre esta problemática véase H. Dieterich, *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (= Ius ecclesiasticum 10) (Munich 1971), esp. 69ss y 105ss; A. Biéler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste* (Ginebra 1961) esp. 69-76.

cristiano debe quedar abierta la posibilidad de una reconciliación por el perdón, cosa que un nuevo matrimonio haría imposible (cf. 1 Cor 7, 11). Por eso, a lo más puede darse una separación en cuanto al lecho y en cuanto a la cohabitación<sup>10</sup>. Según esto, hasta el s. XIX los consistorios alemanes aplicaron de modo restrictivo los casos de excepción de posible divorcio y nuevo matrimonio.

En relación a la condena de Trento hay que plantearse esta cuestión: ¿qué significa para la reflexión teológica que los reformadores hayan admitido el divorcio como una excepción? Desde la situación de la doctrina evangélica, esta pregunta no encuentra una respuesta unívoca. También se constata que a la práctica actual subyacen reflexiones que enlazan con los aspectos de culpa y perdón. En este sentido se asumen las palabras de Jesús en Mt 19, 8. Pero Dios, según los casos y a causa del pecado, tolera para la vida humana en común posibilidades que frente al orden original aparecen como imposibilidades. Jesús alude a esta discrepancia. Así hay que considerar la alternancia de Mt 5, 32; 19, 8 y Mc 10, 5 — 9, 11s; Lc 16, 18. El rechazo radical del divorcio resalta la condición creatural del matrimonio en su valor fundamental. La cláusula, que permite la excepción, indica que Dios con su mandato no obliga a los hombres a permanecer en un matrimonio roto por su culpa sólo por un mero deseo de mantener el orden por el orden; esta cláusula indica, más bien, que Dios en su misericordia les muestra un nuevo camino de vida. Así la primera comunidad de Jesús modifica algunas afirmaciones de modo apropiado. Apelando a Mt 5, 32; 19, ss. la teoría y práctica reformistas se considera conforme a la Escritura. Por las razones ya señaladas, la teología evangélica por lo general no califica como adulterio el nuevo matrimonio frente al canon 7 de Trento (DS 1807). En perspectiva evangélica parece una medida inadecuada esa separación de los cónyuges por tiempo indeterminado (cf. Trento can. 8; DS 1808) prevista en el derecho matrimonial católico. Respecto a las concreciones de nuestro problema, el perdón de los pecados en su calidad de centro del anuncio cristiano significa admitir el divorcio y el nuevo matrimonio como soluciones de emergencia.

<sup>10</sup> Cf. WA 10/II, 291,15-24; 15. 562,7-10; 30/III, 243,31-35; 32,378,4ss.

### c) Posibilidades de un acuerdo

La doctrina católica y evangélica coinciden en afirmar que el divorcio no puede ser la solución normal, porque el matrimonio se contrae de por vida; también en momentos de crisis debe mantenerse el vínculo: de modo que el recurso a la misericordia cristiana no puede favorecer una praxis laxa. Además están de acuerdo en que hay situaciones en las que la convivencia matrimonial se convierte en una exigencia imposible. Sin embargo, sacan conclusiones divergentes, pues la teología católica no permite el divorcio, sino sólo la separación —por tiempo determinado o indeterminado— respecto al lecho o a la cohabitación. A pesar de diferencias notables en la teoría y en la práctica, las dos iglesias no discrepan de modo irreconciliable en esta cuestión, si se considera la cercanía teológica de las dos posiciones. Con todo, en el estado actual de la doctrina, sus posturas no permiten una aproximación en el sentido de un consenso pleno.

Hay que plantear al menos si deben seguir en vigor aquellas condenas o rechazos mutuos en su efecto divisor de las iglesias. Tanto la postura evangélica como la católica apelan a los enunciados bíblicos; éstos entrañan un aspecto central del matrimonio (principio de indisolubilidad — realización fáctica de la intensa comunidad de vida) y conducen a diversas aporías. La posibilidad de la disolución (*dissolutio*) entendida como media de emergencia o de la separación (*separatio*) sitúa a la reflexión teológica y a la práctica eclesial ante un dilema para el que no existe una solución satisfactoria: por un lado, se tiene la impresión de que no se hace justicia a la indisolubilidad del matrimonio, por otro, la separación válida por tiempo indeterminado queda cuestionada de hecho y se tiene la impresión de que se mantiene formalmente el vínculo matrimonial sin tomar en consideración la delicada situación humana. Las dos Iglesias se encuentran ante el reto de poner en práctica frente al fenómeno de la disolución aquellas normativas que expresen tanto la estabilidad de la institución como la misericordia divina con la criatura caída.

### 3. Celibato y matrimonio

Las condenas en la cuestión del celibato reciben una valoración muy distinta a la de los problemas anteriores; ya que

en cuanto que no atañen directamente a la doctrina sacramental, sino que están referidas al ministerio ordenado y al monacato, han de ser estudiadas en el marco de la eclesiología. Con todo estas discrepancias marcan hasta el día de hoy una profunda diferencia entre las dos Iglesias. No obstante, esta cuestión afecta más a la práctica y a las preguntas canónicas que a su fundamentación teológica.

Mientras el Concilio de Trento formula en esta cuestión una condena que divide a las iglesias, los escritos reformistas y los maestros la consideran discutible; a pesar de toda polémica contra las posturas prerreformistas. El canon 10 de la sesión XXIV del Tridentino anatematiza a quien afirme que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto (*melius ac beatius*) permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio (DS 1810). Aquí hay que observar, primeramente, que no se comparan simplemente matrimonio y celibato, sino el «estado» conyugal y celibatario. Esto se orienta hacia las críticas de los reformadores sobre la situación del clero de la época y además, de modo especial, contra la idea —surgida en este marco polémico— de que la naturaleza humana es más acorde a la forma de vida matrimonial que a la continencia y de que Dios no ha concedido a esta última ni una dignidad moral mayor ni un mérito especial en orden a la salvación. Los Escritos confesionales rechazan el celibato obligatorio como alteración injustificada del orden divino<sup>11</sup>.

Prefieren el matrimonio de los sacerdotes, porque: 1) está fundado en la palabra y ley divinas; 2) «la historia prueba que los sacerdotes se han casado» (hasta la alta Edad Media); 3) «el voto de castidad ha producido tanto escándalo odioso y anticristiano, tanto adulterio, tanta y horrorosa prostitución y tan espantosos vicios» en la praxis pre-reformada (CA 23, 18: BSLK 90, 5-12).

Dejando aparte la argumentación referida a los problemas prácticos (si bien tampoco hoy resultan teológicamente irrelevantes), puede apuntarse este acuerdo básico: los reformadores y los Escritos confesionales reconocen a partir de determinados pasajes bíblicos (especialmente, Mt 19, 12 y 1 Cor 7, 82-38) que «el don de la virginidad (celibato) es más valioso que el matrimonio», sin que ésta permita reclamar

<sup>11</sup> CA 23/Apología 23: BSLK 86ss./332ss.; AS/AE III, 11: BSLK 459, 1-16.

justicia ante Dios (así por ej. *Apologia* 23, 28: BSLK 340, 53s). Lutero subraya que la renuncia voluntaria al matrimonio en aras de un compromiso más intenso por el Evangelio forma parte de los dones extraordinarios de la gracia de Dios<sup>12</sup>.

Incluso, desde 1 Cor 7, 38, considera que el estado celibatario es el «mejor», «de cara a la predicación y a la espera de la palabra de Dios» (WA 10/II, 302, 12ss), «la palabra de Dios y la predicación hacen que el estado celibatario sea mejor que el matrimonial»; pero «en sí mismo... es muy inferior» (*ibid.*). También Calvino reconocía una supremacía del celibato en el sentido de que la virginidad dispensa una independencia mayor y una disposición para el servicio divino y las obras piadosas (CR 49, 426 sobre 1 Cor 7,38). Esta referencia funcional impide sacar conclusión de una superioridad fundamental del estado celibatario sobre el estado conyugal. Esto corresponde a la perspectiva reformadora, aunque recientemente la Iglesia evangélica —sobre todo, por el redescubrimiento de las normas de vida comunitaria— reconoce el valor del celibato.

Desde ahí hay que constatar que la comprensión reformada sólo queda afectada por la condena tridentina, si su conceptualización «*melius ac bonius*» implica una primacía de principios, una santidad especial o un mérito mayor ante Dios. Sin embargo, desde el decreto del Vaticano II sobre el ministerio y vida sacerdotal (cf. LG, n. 42; PO, n. 16) y su reconocimiento, por un lado, de la sagrada vocación de los sacerdotes casados de la Iglesia oriental y, por otro, del celibato como una forma de vida adecuada a las tareas específicas del ministerio y como un don de la gracia de Dios, se puede concluir: aunque no se haya alcanzado un consenso respecto de la valoración eclesiológica del celibato, la condena contenida en el canon 10 de Trento no representa ya un factor de división entre las iglesias.

<sup>12</sup> Por ej. WA 10/II, 279, 15; 12, 105, 5.