

ESTUDIOS

MATRIMONIO E INCULTURACIÓN EN LA LITURGIA DE LA IGLESIA OCCIDENTAL

El tema de la «inculturación» ha venido a tener en los últimos años una actualidad importante, a impulsos de los nuevos planteamientos evangelizadores. El matrimonio es un caso paradigmático, en el que la evolución litúrgica y formal nos ofrece algunas lecciones importantes para hoy. Nuestro *objetivo* es ver cómo se ha encarnado la fe matrimonial, o cómo se ha expresado la experiencia cristiana del matrimonio, a lo largo de las diversas etapas culturales, de modo que pueda impulsarse este proceso en la nueva era cultural que nos ha tocado vivir. Pretendemos, pues, mirar hacia el pasado para reconocer el presente, y renovar el presente para proyectar el futuro.

1. IMPORTANCIA INCULTURATIVA DEL MATRIMONIO

La inculturación es un proceso permanente de la vida, en un lugar y un tiempo determinados, en orden a expresar y realizar la vida personal y grupal, por aquellas formas y símbolos que mejor la identifican. La inculturación es un proceso vivo y una tarea para todos los pueblos, y en particular para la Iglesia, tanto universal como particular, en orden a expresar de forma adecuada un contenido de fe, una experiencia interna y espiritual que, por su misma dinámica y destinación, reclama encarnarse en pluralidad de instituciones, formas, símbolos, ritos y costumbres.

No pretendemos explicar aquí los diversos conceptos implicados y las diversas opiniones vertidas al respecto sobre términos

como: «cultura», «aculturación», «transculturación», «adaptación», «acomodación»¹.

Tampoco queremos detenernos en las implicaciones que, en general, existen entre inculturación y evangelización², tema ya suficientemente estudiado por diversos conductos³. Bástenos recordar que siendo la ruptura entre cultura y evangelio uno de los dramas de nuestra época⁴, la tarea de la «inculturación» se presenta a la Iglesia como «una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente», que «requiere largo tiempo», ya que la «inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas»⁵.

1 Los estudios al respecto son numerosos. Cf. A. Roest Crolius, *What is so new about inculturation? A concept and its implications*: Gregorianum 59 (1978) 721-738; F. X. Clark, *Inculturation: Introduction and History*: Teaching All Nations 15 (1978) 211-225; AA. VV., *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, (ed.) Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1983; P. Poupard, 'Culture et inculturation: essai de définition', *Seminarium* 1 (1992) 19-34.

2 Como se sabe, estas implicaciones han sido recordadas de forma especial por el Vaticano II y algunos documentos posteriores: LG 13, 16; GS 42, 44, 53, 56, 58; AG 7, 8, 9, 15...; SC 4, 13, 37-40; Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20; Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae*, n. 53; *Familiaris Consortio*, n. 10; *Christifideles Laici*, n. 44; *Redemptoris missio*, nn. 52-54. Recuérdese también la famosa *Carta dirigida por el P. Arrupe* sobre el tema de la inculturación (14-5-1978): ARSJ (1977-1979) 229-237. Igualmente, el tema elegido por IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Santo Domingo 1993. Cf. P. Adam Wolanin, 'L'inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II', *Seminarium* 1 (1992) 146-159.

3 Recordamos algunos de estos estudios recientes: J. López-Gay, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*: en AA. VV., *Inculturazione, Concetti, problemi, orientamenti*, o. c., 9-35; AA. VV., 'La inculturación. Diagnósis desde la fe hecha vida', *Revista de Teología Bíblica*, vol. XIII (1987) 3-146; P. Poupard, *L'Eglise au défi des Cultures. Inculturation et Evangelisation*, Desclée, Paris 1989; J. Saraiva Martins, *Missione e cultura*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1986; AA. VV., *Evangelizar la modernidad cultural*, Colección Documentos CELAM, Santa Fe de Bogotá 1991; F. Sebastián, *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy*, Encuentro Ediciones, Madrid 1991.

4 Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20; Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, n. 44.

5 Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 52. Cf. Asamblea extraordinaria de 1985, *Relación final*, II, c. 6. Recuérdese lo que el Vaticano II, en la GS 53, entendía por «cultura»: «Todos aquellos medios con los que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y

En realidad, no hay parcelas eclesiales de inculturación: es toda la Iglesia en su pluralidad de aspectos la que ha de vivir inculturada y en trance permanente de inculturación, ya que la inculturación es la forma de realizar la evangelización, y la evangelización es la identidad y la misión esencial de la Iglesia⁶. Con todo, hay realidades eclesiales que, por su propia naturaleza y características, reclaman y manifiestan más este proceso inculturativo. Tal es el caso de la liturgia⁷, y dentro de ella el del matrimonio, sacramento en el que mejor se manifiesta la conexión entre antropología religiosa y proceso inculturativo, como intenta destacar el estudio que ofrecemos⁸.

corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a lo largo del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones, para que sirvan al progreso de muchos, e incluso de todo el género humano».

6 Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 14.

7 Así lo formulaba de forma excelente el Vaticano II en la SC 37-40, al hablar de las «Normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos», donde comienza diciendo: «La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a las supersticiones y errores, y aún a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico». Puede verse al respecto la siguiente bibliografía: A. C. Schrijder, 'Cosmopolitization of Mankind and Adaptation of the Liturgy', *Studia Liturgica* 8 (1971-72) 169-184; A. J. Chupungco, 'The Magna Charta of Liturgical Adaptation', *Notitiae* 14 (1978) 75-89; Id., *L'adattamento della liturgia tra culture e teologia*, Edizioni Piamme, Roma 1982; AA. VV., 'Encuentro de culturas y expresión religiosa', *Concilium* 122 (1977) 133-258; AA. VV., 'La liturgia, una tradición creativa', *Concilium* 182 (1983) 160-294; H. B. Meyer, 'Zur Frage der Inkulturation der Liturgie', *Zeitsch. für Kath. Theol.* 1 (1983) 1-31; R. González Cougil, *La religiosidad gallega ordenada a una liturgia inculturada*, Pontificia Universidad Anselmiana de Roma, 1985.

8 Este estudio integra, avanza y completa el que ya presentamos hace unos pocos años en italiano: D. Borobio, 'Matrimonio e inculturazione nella Chiesa Ispanica', *Rivista Liturgica*, vol. LXXII (1985) 238-292. La bibliografía que ofrecemos a lo largo del estudio dará cuenta del interés cultural e inculturativo del matrimonio en los diversos pueblos y épocas.

El matrimonio, por ser una «realidad terrena y un misterio de salvación»⁹, por tratarse de algo profundamente humano y secular, por estar encarnado en la misma historia de la humanidad, es también el símbolo y el rito más antiguo y cultural de cuantos existen.

2. COSTUMBRES Y RITOS MATRIMONIALES ANTES DE CRISTO

Todos los pueblos y culturas tuvieron ritos y costumbres matrimoniales, en relación con su propia idiosincracia y concepción matrimonial, en orden a significar los diversos pasos del proceso hacia el matrimonio: elección del cónyuge, intervención del grupo familiar y social, compromiso o «consentimiento», forma de contraer matrimonio, modelo de vida matrimonial.

a) Ya en los *Códigos mesopotámicos* del segundo milenio antes de Cristo aparece el matrimonio como resultado de múltiples actos escalonados en el tiempo. Destacan la «entrega del precio nupcial» (tirhatu), que el futuro marido entrega al padre de la joven; y en un segundo momento, la entrega de la esposa al esposo, que le hacía «dueño» de la mujer¹⁰.

b) Para el pueblo hebreo, si bien tiene respecto a otros pueblos una concepción original de Dios (yavismo) y del matrimonio (realidad secular y no sagrada según el arquetipo de los dioses), éste comporta igualmente una serie de actos y ritos que manifiestan su carácter religioso-familiar. Tales son: la petición de la joven a su padre, hecha por el mismo joven o un intermediario; las negociaciones previas entre familias; la redacción de la «kethubbah» o escritura ante testigos; el acuerdo de los padres y de los futuros esposos; la prestación del «mohar» o dote (arras o anillo); ceremonias y festejos diversos —banquete conclusivo de los esponsales, con bendición paterna (qiddushin)—. Y, como segunda parte, después de un año aproximadamente de esponsales, en el que la comunicación suele ser por «intermediario» y se prohíben relaciones sexuales, tiene lugar la fiesta de las nupcias, que implica estos

9 Es la feliz expresión, título del libro de E. Schillebeeck, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1969.

10 Cf. S. Grengus, 'Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites', *Journ. of Cuneiform Studies* 20 (1966) 55-72.

actos: llegada del esposo para recoger a la esposa; bendición paterna a la esposa; procesión festiva hacia la casa del esposo; banquete con plegaria de acción de gracias y bendición; entrega de la esposa, que es acogida en la nueva familia. Este proceso por etapas, que dura por lo menos un año, está cargado de sentido y referencia religiosos ¹¹.

El *Nuevo Testamento* acepta las costumbres y ritos de la tradición bíblica, preocupándose no de renovar la institución matrimonial, sino de su nuevo contenido cristológico de salvación ¹².

c) En *el mundo griego*, entre los siglos V-VI antes de Cristo, se distinguían también dos momentos importantes: el del compromiso (enquésis) entre el futuro marido y el que tiene autoridad (kurios) sobre la esposa; y el de la entrega de la esposa al marido (ekdosis), que lleva a cumplimiento lo iniciado con el compromiso. Las referencias religiosas a la sacralización del matrimonio, en relación con el arquetipo de los dioses, son también aquí importantes ¹³.

d) Entre los *pueblos germánicos* también se distinguen dos momentos: el del compromiso (Verlobung) de entregar la esposa al futuro marido, transfiriendo la autoridad que sobre ella ejercía el padre (mundium); y el de la entrega real de la esposa (Traung) que perfecciona la unión e instaura la vida en común. También aquí puede constatararse un «matrimonio por etapas», con dos momentos fundamentales, a los que normalmente acompañan una serie de ritos y gestos, que van expresando el «in crescendo» del compromiso, que consolida la unión conyugal ¹⁴.

e) Para el *pueblo romano*, en cambio, el matrimonio se realiza en un sólo acto, y es esencialmente consensual. Para el derecho romano no es la unión sexual, sino el consentimiento, el que hace el matrimonio (Ulpiano). Lo que implica la voluntad y compromiso de tratar a la mujer como «legítima esposa», mostrándole

11 Véase sobre esto: G. H. Joyce, *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study*, London 1948; P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture* (= *Lectio divina*, 31), Du Cerf, Paris 1969; K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier siècle au XI^e siècle* (= *Lex orandi* 45), Du Cerf, Paris 1970, pp. 55 ss.; P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ed. Elle Di Ci, Torino-Leumann 1984, 27 ss.

12 Cf. P. Grelot, o. c., 69-102; E. Schillebeeckx, o. c., 33-201.

13 Véase ampliamente en P. Dacquino, o. c., 71-180; J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Strasburg 1980; Id., *Institutions de l'antiquité*, Strasburg 1982.

14 Cf. J. Gaudemet, *Institutions de l'antiquité*, o. c.

afecto y respeto (*affectio maritalis*). Este compromiso iba precedido también de «esponsales», las más de las veces decididos por los padres (*pater*) algunos años antes, y que iban acompañados de ceremonias y ritos familiares, sociales, religiosos. Estos ritos eran todavía más importantes en la misma celebración del matrimonio: la esposa, adornada con una corona de flores y un velo rojo (*flammeum*), es introducida en la asamblea de parientes y amigos por una persona honorable (*pronuba*); con una fórmula (v. gr., «*Ubi tu Gaius, ego Gaia*») se expresa públicamente el consentimiento; después la «*pronuba*» coloca la mano de la esposa sobre la del esposo, simbolizando la entrega; invocación de la protección de los dioses con auspicios, sacrificios, asociación a los «lares» y «sacra» familiares; entrega de una «dote»; y, en no pocos casos, conducción de la esposa a la casa del esposo, la víspera de las nupcias, con cantos y música, en una especie de «rapto», rito de tránsito o símbolo religioso ¹⁵.

3. COSTUMBRES Y RITOS MATRIMONIALES EN LA IGLESIA PRIMITIVA (SIGLOS II-VII)

La Iglesia primitiva, sobre todo hasta el siglo IV, acepta sin hacerse problemas las costumbres, los ritos y el ordenamiento jurídico de los diversos pueblos, viviendo y celebrando «en el Señor», es decir, con una actitud y sentido nuevos, el común acontecimiento del matrimonio ¹⁶. Se trata, por tanto, de una verdadera encarnación de la fe

15 Cf. E. Volterra, *La conception de mariage d'après les juristes romaines*, Padone 1940; Id., 'Matrimonio', en *Enciclopedia del diritto*, 1975, 726-807; O. Robleda, *El matrimonio en el derecho romano*, Roma 1970; J. Gaudemet, *Le droit privé romain*, Paris 1974; Id., *Le mariage en Occident*, Paris 1987; P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano*, o. c., 79 ss.

16 Recuérdense los testimonios más importantes que hablan de ello: Carta a Diogneto, Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Concilio de Elvira, Papa Calixto... Una bibliografía sobre esta época: G. H. Joyce, *Christian Marriage*, o. c.; E. Schillebeeckx, *El matrimonio*, o. c., 203-224; K. Kitzer, *Le mariage*, o. c., 81-123; P. Dacquino, *Storia del matrimonio*, o. c., 181 ss.; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, o. c., 93-138; E. Lanne, *Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Louvain 1941; E. Saldón, *El matrimonio, misterio y signo. Del siglo I a San Agustín*, Pamplona 1971; F. Aznar, *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Universidad Pontificia, Salamanca 1989, 11 ss.; B. Studer, *Zur Hochzeitsfeier der Christen in den Westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte*: AA. VV., 'La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi', *Analecta Liturgica* 11, Roma 1986, 51-85.

matrimonial en las estructuras dadas, de un «llenamiento» de contenido nuevo, en la cultura preexistente, aceptando como válidas y suficientemente expresivas de dicho contenido las normas y ritos de los diversos pueblos (esponsales, fase de preparación al matrimonio, celebración y ceremonias...). Puesto que el mismo contenido humano es el contenido cristiano, no se ve tanta necesidad de una diferenciación ritual que lo exprese específicamente.

a) *Hacia una «liturgización» del matrimonio cristiano*

A partir del siglo IV se dio un cambio importante en la Iglesia también en nuestro campo, al convertirse la misma Iglesia en protagonista de la vida religiosa y civil. Es entonces cuando comienza a tomar cuerpo la «liturgización» del matrimonio, que supone una progresiva intervención de la Iglesia (presencia del obispo, de los sacerdotes) en la celebración; una asunción de los ritos profanos como ritos litúrgicos del matrimonio (velación, anillo, arras, beso de los novios, coronas, marco de fiesta familiar...); una elaboración de elementos eucológicos propios que explicitan verbalmente el significado cristiano y la novedad de sentido que se da a los ritos (bendición de esposos, formularios de oraciones y de misas...), entre los que destaca la «bendición de los esposos», como elemento litúrgico ordenado durante esta misma época. Los testimonios más importantes son: San Agustín, el llamado Ambrosiaster, el Papa Siricio, San Paulino de Nola, los Sacramentarios Veronense, Gelasiano, Gregoriano...¹⁷.

Todo ello supuso realmente un proceso de inculturación desde dentro de la misma cultura, asumiendo sus valores y transformándola en su sentido, sin renunciar a sus formas, sus costumbres y sus ritos. La Iglesia vivía y aceptaba ya antes aquel sistema simbólico matrimonial como suyo, donde predominaban los ritos seculares. Ahora no hace sino llenarlos de sentido religioso cristiano, y explicitar dicho sentido. Al venir a ocupar un puesto de privilegio y universalidad, dada su naturaleza religiosa, tiende a cristianizar (sacralizando) y a religiosizar los ritos preexistentes; y dada su naturaleza social, tenderá también a «eclesiastizar» (regulando)

17 No es nuestra intención examinar cada uno de estos documentos. Veáanse estudiados en K. Ritzer, o. c., 236-266; E. Schillebeeckx, o. c., 225-244; E. Dacquino, o. c., 189 ss.; E. Saldón, o. c., 20 ss.; A. G. Martimort, 'Contribución de la historia a la teología del matrimonio', *Phase* 122 (1981) 87-107.

y a ejercer un control normativo sobre el matrimonio ¹⁸. A pesar de ser un período de máxima cristianización extensiva, la Iglesia en esta época no «inventa» nuevos ritos y ceremonias matrimoniales, sino que asume los ritos y ceremonias dados, transformándolos «ad modum ecclesiae» y «secundum fidem», para ser vehículo explícito de la experiencia de fe vivida por hombres concretos.

b) Interpretación cristiana de los ritos esponsalicios

Esta inculturación se manifiesta en los diversos ritos que asume. Así sucede con *los sponsales (sponsalia)*, que la Iglesia acepta y valora, como momento matrimonial, con sus ritos y ceremonias, y a los que enriquece con la plenitud del sentido cristiano ¹⁹. En primer lugar, la Iglesia acepta la distinción y el doble momento celebrativo de los «sponsalia» y las «nuptiae». Con el tiempo se fue formando un doble ceremonial. Aunque los esponsales fueron al principio una celebración familiar sin gran compromiso, poco a poco se les atribuyó un mayor compromiso moral, viniendo a considerar a los esposos como verdaderos «cónyuges», con el fin de protegerlos de posibles veleidades ²⁰. Su distinción con las «nuptiae» aparece clara en la misma terminología empleada por los diversos testimonios (Tertuliano, Jerónimo, Ambrosio, Agustín...), que hablan de «coniunctio maritalis», «foedus», «pactum», «pactio coniugalis», «consensus» ²¹. Ya el concilio de Elvira había sancionado la distinción entre «sponsalia» y «nuptiae» ²².

En cuanto al ceremonial o los *ritos esponsalicios*, la Iglesia los acepta con su valor secular y humano, pero los reinterpreta desde su fe cristiana. Así la costumbre romana de las «*tabulae matrimoniales*» o del «instrumentum dotale» ²³, si bien no consta claramente de su aceptación generalizada, aparece tanto en Tertuliano ²⁴, como en Agustín ²⁵, como signo de un compromiso iniciado.

18 Cf. A. Mostaza, *Competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el concilio de Trento*, Roma 1972.

19 Cf. L. Anné, *Les rites des fiançailles*, o. c.; R. Ritzer, o. c., 129 ss.; B. Studer, loc. cit., 57 ss.

20 L. Anné, o. c., 121-127; K. Ritzer, o. c., 25 ss.

21 Cf. B. Studer, l. c., 59.

22 *Concilio de Elvira*, c. 54; Mansi, 25 ss.

23 Hablan de ella Terencio, Cátulo, Cornelio Nepote, Cicerón, Juvenal...

24 Tertuliano, *Virg. Vel.* 12, 1; *Ad uxor.* II, 3, 1.

25 *San Agustín*, Sermo 332, 4. Cf. Ritzer, 61 ss.

Lo mismo sucede con la entrega del *anillo* que, siendo una costumbre de los pueblos antiguos²⁶, es conservada por el pueblo cristiano²⁷, recibiendo diversos sentidos: como signo de compromiso matrimonial (Tertuliano²⁸), como «anillo de la fe» o signo de afirmación de la fe cristiana (Agustín²⁹), como signo de la fidelidad y unidad cuyo último fundamento es el amor de Dios en Cristo a su Iglesia (Isidoro de Sevilla³⁰).

Otro rito de los esponsales que formará parte del ceremonial cristianizado, es el de la *unión de manos* (*dexterarum iunctio*), que después vendrá a ser rito de la celebración del mismo matrimonio³¹. Este rito, extendido entre los romanos como un rito religioso³², pudo ser interpretado al principio como signo de la «concordia» y de la mutua fidelidad, definitivamente asumida en el matrimonio³³.

También fue aceptada sin dificultad la costumbre del beso de *los esposos* (*ius osculi*)³⁴, como signo de la nueva relación esponsalicia, y de la integración y pertenencia de la esposa a la familia, pues sólo entre los miembros estaba permitido el beso, como dice Tertuliano³⁵.

Entre estos ritos debe señalarse también el de *las arras de los esponsales* (*arrae*), o suma de dinero u objeto de valor que se

26 Así Juvenal, *Sat VI*, 27 ss.; Plinio el Viejo, *Nat. Histor.* 1, 33, 4; 32, 12; 33, 77.

27 Cf. L. Anné, o. c., 8-11; F. J. Dölger, 'Anulus pronubus', *Antiqua Christianorum* 5 (1936) 188-200.

28 Tertuliano, *Apologeticum*, 6, 6.

29 San Agustín, *De bono coniugali*, 6, 7. Cf. L. Anné, 34-62.

30 San Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, II, 18, 8; 20, 8; *Ety-mologiae*, 19, 32.

31 Cf. B. Kötting, 'Dexterarum iunctio', *RAC* 3 (1957) 881-888; P. Dacquino, 129-142; B. Studer, 64-66.

32 Así Virgilio, *Aeneis IV*, 306 ss. Cf. P. Dacquino, 111 ss. Es la diosa Venus quien toma la mano derecha de los esposos, y entrega la esposa al esposo.

33 Esta es la interpretación de L. Reekmans, 'La «dexterarum iunctio» dans l'iconographie romaine et paléochrétienne', *Bull. Hist. Belge-Rom.* 31 (1958) 23-95.

34 Cf. L. Anné, 8-11; F. J. Dolger, *Anulus pronubus*, a. c., 188-200.

35 Tertuliano, *De virgine velata*, 11, 3: «Et desponsatae quidem habent exemplum Rebeccae, quae cum ad sponsum ignotum adhuc ignota perduceretur, simul ipsum cognovit esse quem de longinquo prospexerat, non sustinuit dexteræ colluctationem nec osculi congressionem nec salutatio-nis communicationem, sed confessa quod senserat, id est spiritu nuptam, negavit virginem velata ibid... Si autem ad desponsationem velantur, quia et corpore et spiritu masculino mixtae sunt per osculum et dexteras, per quae primum resignarunt pudorem spiritu...»

entregaba a la esposa, como señal de afecto y promesa de futuro matrimonio. Esta costumbre, quizás de origen helenístico ³⁶, aparece muy extendida durante el imperio (ss. IV-V), y es confirmada por los testimonios patrísticos (Tertuliano, Jerónimo, Ambrosio...), cuando hablan de «munera dotalia» ³⁷, o de «munera a sponso missa» ³⁸, o del sentido de la palabra «arrabo» ³⁹. El rito está destinado a significar la seriedad de un compromiso que, si se rompe, lleva consigo también una sanción pecuniaria: no se devolverá ya la dote. Con ello la Iglesia pretende dar valor moral, fuerza de compromiso y publicidad a los esponsales, contra la veleidat y clandestinidad ⁴⁰.

c) Ordenación litúrgica de los ritos matrimoniales

A partir del siglo IV, como indicábamos, comienza a darse una liturgización de los ritos de celebración del matrimonio. Aunque los Padres y testimonios no describen con detalle la ceremonia con todos sus ritos, es evidente que fue aceptado sustancialmente el «ceremonial romano» ⁴¹. Los textos se refieren con relativa frecuencia a la imposición del velo o flammeum, bien sobre los dos esposos bien sólo sobre la esposa ⁴². Aunque la coronación de la esposa no aparece con tanta frecuencia, no faltan testimonios al respecto ⁴³. También la entrega de la esposa al esposo es testificada diversamente (v. gr. Ambrosio, Agustín, Isidoro...) ⁴⁴. En cuanto a la rúbrica de las «tabulae matrimoniales» o contrato, será San Agustín quien testifique con más claridad ⁴⁵. Y en cuanto a la con-

36 Cf. L. Anné, 89-115.

37 Por ejemplo, Tertuliano, *Ad uxorem* I, 4, 4.

38 S. Ambrosio, *Isaac*, 5, 48.

39 S. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, 9, 7, 5 ss.: «Arrabo dicta, quasi arrha bona. Quod enim datur pro coniugio, bene datur, quia coniugium bonum est. Quod vero causa fornicationis aut adulterii malum est, idcirco arrabo non est. Dicta autem arrha a re pro qua traditur. Est autem arrha, non solum sedensio coniugalis, sed etiam pro qualibet promissa re data, ut compleatur».

40 Cf. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, o. c., 58-64.

41 Cf. B. Studer, 68.

42 S. Ambrosio, *De virginitate*, 5, 26; *De virginibus*, I, 12, 66; III, 10.

43 Así Tertuliano, *Coron.* 13, 3; S. Ambrosio, *De virginibus* III, 7, 34: «Fertur ornasse caput, nuptialem induisse vestem; ut non ad mortem ire dices, sed ad sponsum».

44 S. Ambrosio, *Epistola* 60, 1: «Si quis desposata sibi et tradita utatur, coniugium vocat».

45 S. Agustín, *Sermo* 51, 13, 22.

ducción de la esposa a la casa del esposo, aún manifestando reticencias por la existencia de ciertos abusos, se indica también como parte del ceremonial ⁴⁶.

En todos estos ritos se da una verdadera inculturación, asumiéndolos en toda su densidad humana, social y cultural, y encarnando en ellos un nuevo sentido evangélico y cristiano ⁴⁷. Así el *consentimiento*, si bien tuvo siempre un cierto sentido religioso, por la fe se vive con nuevo contenido y referencia cristianas, bien sea en relación con la bendición del paraíso (Gen 1,28), o las bodas de Caná (Jn 2, 1-11), o la historia de Tobías (Tob 7-8), o la explicación de Pablo (Ef 5, 13-33). Por eso, no extraña que los Padres hablen del matrimonio como un «sacramentum», un «signum rei sacrae», un «sacramentum fidei»... ⁴⁸. O bien que, al referirse al «beso de los esposos» lo relacionen con el «beso de la paz» de los hermanos ⁴⁹; o que al indicar el sentido del anillo hablen del «anillo» o compromiso de la fe ⁵⁰; o que al hablar del «velo» se refieran a la castidad o a la unión con Cristo ⁵¹.

No obstante esta cristianización, hay que decir que hasta finales del siglo IV, tanto esponsales como nupcias, no eran una celebración litúrgica ante la comunidad, sino una celebración familiar-religiosa en la que también participaban los miembros de la comunidad ⁵². Sólo a partir de finales del siglo IV se da una eclesialización y liturgización del matrimonio. El primer testimonio lo encontramos en *Paulino de Nola* (a. 403), al tratar de la boda de Juliano, y referirse a la conducción de los esposos al altar y a la «prex» pronunciada durante la «velatio» ⁵³.

San Ambrosio (a. 385) afirmaba por su parte, en la Carta al obispo Vigilio, que la «velatio» y la «benedictio» las hace el sacerdote sobre los dos esposos: «Nam eum ipsum coniugium velamine

46 S. Ambrosio, *De virginibus*, I, 3, 12; I, 10, 55; S. Agustín, *Sermo* 293, 7; *De civ. Dei*, 6, 9; 14, 18. Cf. K. Ritzer, 164 ss.

47 Cf. L. Anne, 61; J. Gaudemet, *Le mariage en occident*, 61-64; B. Studer, 70 ss.

48 Sobre todo S. Agustín, *Nupt. Concup.* I, 10, 11.

49 S. Ambrosio, *Epistola* 41, 14-18; *De poenitentia* II, 8, 69.

50 Cf. L. Anne, 15-62.

51 S. Paulino de Nola, *Carmen* 25, 207 ss.

52 Cf. K. Ritzer, 29-41. 61 ss.; P. Daquino, 79 ss.

53 S. Paulino de Nola, *Carmen* 25. Cf. R. Gelsomino, 'L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Tito': en *Atti del Convegno di Nola* 20/21 (1983) 213-223; «Ille (Memor) iugans capita amborum sub pace iugali velat eos dextra, quos prece sanctificat» (*Carmen* 25, 227 ss.).

sacerdotali et benedictione sanctificare oporteat: quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia»⁵⁴. El *Papa Inicencio I* (a. 404), en su Carta al obispo Victorio de Rouen, hacía una afirmación semejante: «Benedictio quae per sacerdotem supra nubentes imponitur»⁵⁵. En los *Statuta Ecclesiae Antiquae* (a. 450), escritos en el sur de la Galia, se constata la misma praxis de bendición por el sacerdote a los dos esposos: «sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel a paranympis offerantur»⁵⁶.

De todo ello puede deducirse que la bendición sacerdotal, no obstante los antecedentes bíblicos e incluso paganos⁵⁷, fue el primer elemento liturgizado, en concordancia con lo que sucede en otros campos litúrgicos⁵⁸. Pero deben añadirse algunas precisiones: la «velatio nuptialis» queda pronto reservada a la esposa y sólo durante las primeras nupcias⁵⁹; normalmente esta bendición tenía lugar no en la iglesia, sino en la casa de la esposa⁶⁰; sólo poco a poco fue trasladándose el lugar de la bendición, y por tanto la celebración, a la iglesia⁶¹. De cualquier forma, esta bendición fue siempre considerada como una actualización de la primera bendición de Dios en la creación, en continuidad pero también en novedad con la praxis sinagoga, como certifica el *Ambrosiaster*⁶². Por regla general, según los diversos testimonios, y especialmente la iconografía, esta bendición iba acompañada de la «velatio», diversamente realizada⁶³. Otra cuestión es desde cuándo esta bendición estuvo unida a la celebración de la euca-

54 S. Ambrosio, *Epistola* 19, 7. Cf. K. Ritzer, 160 ss.

55 Inocencio I, *Epistola* 2, 6. Cf. K. Ritzer, 169 ss.

56 *Statuta Ecclesiae Antiquae*, can. 101.

57 Cf. K. Ritzer, 69-71; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976, 65 ss.

58 Sobre la bendición en los diversos momentos del Ritual del matrimonio: K. Ritzer, 104-123; 232-234.

59 Este es el testimonio del *Sacramentario Veronense*, 31, 1107, 1110: Ed. Mohlberg, 139 ss. Cf. J. P. de Jong, 'Brautsegen', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 84 (1982) 300-322; P. Daquino, 369-373.

60 Cf. K. Ritzer, 206-213; P. Daquino, 248 ss.

61 Cf. Cesareo de Arlés es testigo de este cambio (*Vita S. Caesarii*, I, 59), y la liturgia hispana lo confirma con claridad.

62 *Ambrosiaster, Liber quaestionum Veteris et Novi Testamenti*, 127, 3: «Cuius rei (benedictio) traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur, ut Dei creatura cum benedictione iungatur. Non utique per praesumptionem quia ab ipso creatore sic data est forma».

63 Así aparece, por ejemplo, en los mosaicos de Santa María Maggiore. Cf. P. Daquino, 9-68.

ristía. *Paulino de Nola* se refiere a la conducción de la esposa al altar, pero no habla expresamente de la eucaristía⁶⁴. Por su parte, tanto el *Sacramentario Veronense*, como el *Gelasiano*, nos ofrecen ya diversos textos eucarísticos para la celebración del matrimonio⁶⁵, lo que demuestra que ya durante el siglo V aparece extendida esta costumbre, al menos en la Iglesia romana⁶⁶. Más tarde, el *Papa Nicolás I*, en su respuesta a los búlgaros, recuerda que los esposos deben presentarse a la iglesia con sus ofrendas⁶⁷.

Todo esto no quiere decir, ni que esta praxis se desarrolle al mismo tiempo en todas las Iglesias; ni que la bendición y la misa fueran consideradas absolutamente necesarias para la validez; ni que con ello se desarrollara todo el ritual del matrimonio. Una cosa es cierta, sin embargo: en este proceso se da con claridad una inculturación de la visión cristiana del matrimonio, en las costumbres, ritos e instituciones de los diversos pueblos. Y esta inculturación tiene especialmente en cuenta la dimensión religiosa de la realidad humana esponsalicia. Todo mantiene su valor, pero todo recobra un nuevo sentido.

4. RITUALIZACIÓN Y SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO DURANTE LA EDAD MEDIA (SIGLOS VII-XV)

Durante la Edad Media, más que un verdadero proceso inculturativo del matrimonio, se da un proceso de evolución ritual, acompañado de un proceso de «eclesiastización» o intervención reguladora de la Iglesia⁶⁸.

64 S. Paulino de Nola, *Carmen* 25, 227-230. Un reciente estudio al respecto: E. Lodi, 'La benedizione nuziale. Sua valenza teologica liturgica', *Rivista Liturgica* LXXIX (1992) 659-691.

65 Véanse recogidos y analizados en K. Ritzer, 174-187 y 345-350.

66 Cf. B. Studer, 81-82.

67 Papa Nicolás I, *Responsum ad Bulgaros*, Epístola 97, 3.

68 Además de la ya citada, la bibliografía más importante durante esta época, en el aspecto que nos ocupa es: J. Freisen, *Das Eheschließungsrecht im Spanien, Grossbritannien...*, 2 vols., Paderborn 1918-1919; J. B. Molin-P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XII e au XVI siècle*, Du Cerf (?), París 1974, esp. pp. 25-47; J. B. Molin, *Symboles, rites et textes du mariage au Moyen Age Latin*: en AA.VV., *La celebrazione cristiana del matrimonio*, o. c., 107-127; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, o. c.; F. Aznar, *La institución matrimonial en la hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, o. c.; A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

a) *Ritos religiosos y publicidad*

Sin duda, una de las razones más importantes de la evolución de los ritos religiosos matrimoniales, fue el deseo de las autoridades y de la Iglesia de evitar la clandestinidad con la publicidad de la celebración. El matrimonio puramente consensual escapaba a todo control. La celebración religiosa aseguraba la publicidad ⁶⁹. Mientras en Oriente esta publicidad se impuso bastante pronto con Justiniano ⁷⁰, en Occidente sólo se impone en el siglo xvi como obligación jurídica con Trento. La Edad Media occidental, sin embargo, desarrolla una gran variedad de ritos religiosos, a partir de la herencia recibida. Siguiendo el orden que propone Molin ⁷¹, nos detenemos en la ordenación y sentido de algunos de estos ritos.

La unión de manos

Este rito, signo de la entrega de la esposa al esposo (aquel que «pide la mano»), que antes era realizado por el padre o tutor, ahora (a partir del s. xiii) viene a realizarlo el sacerdote, con palabras como estas: «ego trado N. tibi in uxorem» (Ritual de Meaux). Esta evolución ritual quiere expresar: que el matrimonio es asunto de los esposos más que de los padres; que en este gesto se significa (como sucedía en los contratos civiles) el mutuo compromiso y promesa de fidelidad. En muchos lugares, a este rito acompaña el que el sacerdote coloca la estola sobre las manos unidas de los esposos, en forma de cruz, o bien rodea sus manos con la estola ⁷². Al mismo tiempo, el sacerdote pronuncia unas palabras de bendición, que al principio era la fórmula trinitaria (in nomine Patris...). Pero, entre el siglo xv-xvi se extiende la fórmula: «Et ego coniungo vos...», que algunos considerarán como la «forma» sacramental del matrimonio ⁷³.

69 J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, 225-230.

70 Justiniano, *Novelle*, 74, 4.

71 J. B. Molin, *Symboles*, 107 ss.

72 *ibíd.*, 109, *donde* indica que esta costumbre se daba en el norte y centro de Francia, en Alemania, Polonia, Italia... En Metz existía la costumbre de juntar las manos de los esposos sobre el pan y el vino ofrecidos para la eucaristía, como forma de sacralizar las promesas.

73 Así aparece en el Ritual de Rouen de 1455, y en el romano-veneciano de Castelló de 1523. Sin embargo, el Ritual de Estrasburgo del siglo xv dice: «Matrimonium per vos contractum ego confirmo»: Molin, 109-110.

La «velatio» y bendición de los esposos

Es este otro rito que aparece mencionado y desarrollado en todos los rituales. En algunos se viene a considerar la bendición como la fórmula sacramental, ya que es la que mejor evoca la relación o la unión de Cristo con su Iglesia. Los esposos se acercan al altar y, de pie o de rodillas, en unos casos (norte de Francia, Inglaterra, Irlanda) se extiende sobre ellos un gran velo nupcial sostenido por cuatro personas, y en otros casos (sur de Francia, España) se impone un velo más ligero sobre la cabeza de la esposa y espalda del esposo, o sobre la espalda o cabeza de los dos. La tradición hispana, según San Isidoro, añade un cordón «iugale» que une a los dos esposos por el costado, indicando la indisolubilidad de su unión ⁷⁴.

El anillo nupcial

El anillo pasa de ser un rito de esponsales a ser un rito de nupcias, cual signo permanente de un compromiso también permanente ⁷⁵. Para este rito se elaboran diversas fórmulas de bendición ya en el siglo IX; en el siglo XII aparece en todos los pontificales, misales y rituales. Por lo general, se usa la fórmula trinitaria (In nomine Patris...). El sentido sigue siendo el de ser signo de amor, de alianza o compromiso y de fidelidad. Por eso se coloca en el dedo cuya vena llega hasta el corazón: para indicar el amor total, en cuerpo y alma, de todo corazón. En cuanto a la forma de realizar el rito, se da una gran variedad: lo recibe sólo la esposa (Francia); los dos (España); se coloca en diversos dedos sucesivamente hasta llegar al «medio», respondiendo «amén» en los diversos momentos, o sólo al final... ⁷⁶.

La «carta nupcial»

Otro rito que permanece y se desarrolla es el de la lectura o entrega de la «carta» o dote nupcial. Los documentos del siglos VII-XII

⁷⁴ *ibíd.*, 111. Según algunos autores, el velo representaría el lecho conyugal, simulando así la consumación del matrimonio. Otros creen que es reminiscencia de la «tienda» judía, y simbolizaría también la unión conyugal.

⁷⁵ Cf. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, París 1954, 392-397.

⁷⁶ J. B. Molín 113-115.

suelen establecer una dote que el esposo entrega a favor de la esposa, sobre todo previendo una posible viudez. Esta «carta nupcialis» o «libellus dotis» era la mejor prueba de la existencia del contrato matrimonial. Se conserva la carta nupcial de Rodrigo a Jimena, del año 1028⁷⁷. Como es lógico, le acompaña por lo general una fórmula, en la que no suelen faltar indicaciones espirituales, aún tratándose de algo material⁷⁸.

Las arras o monedas de matrimonio

Este gesto se conserva como rito que acompaña a la lectura de la «carta nupcial». Por lo general, son trece monedas de plata, y ya en el siglo XIV aparecen acunadas para el caso. Las oraciones de bendición que acompañan al rito espiritualizan su sentido pidiendo, por ejemplo (Ritual de Cambrai siglo XIV), que Dios bendiga con las riquezas de su gracia a los esposos⁷⁹. Según Molin, a este habría que añadir un sentido exorcístico, contra el mal uso de las riquezas⁸⁰.

El beso nupcial

También el beso nupcial forma parte de la liturgia matrimonial. Figura en todos los rituales de la época, a veces en repetidos momentos. El momento principal, sin embargo, es antes de la comunión, cuando tiene lugar el beso de la paz. La forma varía, según los casos: en los rituales de Rennes del siglo XII, por ejemplo, el esposo se acerca al altar para recibir el beso del sacerdote, después va a dar el beso a la esposa. Pero también era frecuente el beso después del consentimiento y entrega de anillos. En algunos rituales de Polonia se dice: «osculentur se in signum foederis et confirmationis»⁸¹.

77 Cf. Molin-Mutembe, *Le rituel*, 113-194. También F. Aznar, 39 ss.

78 Por ejemplo, la fórmula empleada en Avignon en el siglo XIV: «Cum praesenti pagina, tibi confirmo omnia et dotem tuam laudo et bona mea tibi commendo, ut facias bonum pro me et animabus parentum nostrorum»: Molin, 116.

79 La fórmula añade: «De hoc argento aut auro te doto et de corpore meo te honorifico, et de me ac de omnibus bonis meis quae habeo et habebis te dominam constituo». Cf. Molin, 117.

80 *Ibid.*, 117.

81 *Ibid.*, 118-119. Como recuerda el autor, este rito fue reprimido bajo la influencia de Carlos Borromeo y los sínodos postridentinos, y ha sido recuperado por el Vaticano II.

El banquete y la copa común

Es este un rito que se desarrolla de forma especial durante la Edad Media. A la salida de la iglesia, y al entrar en la casa, antes de la bendición de la cámara nupcial, tenía lugar una comida simbólica: el rito del pan y del vino compartidos. Este rito, que ya aparece en el siglo XII, se extiende por gran parte de Europa, y es incorporado a la liturgia matrimonial. Le acompaña una oración de bendición, con alusiones a la multiplicación de los panes, a las bodas de Caná... El rito de compartir pan y vino significará el compartir el amor, la mutua ayuda a la que se comprometen, compartiendo el mismo «plato» y los mismos bienes ⁸².

El rito de la bendición de la cámara nupcial

Este rito viene a culminar la celebración ritual, y a inaugurar la vida en común, con la consumación del matrimonio. Para numerosos pueblos este era el momento realizante del matrimonio, y por tanto del sacramento. Todo lo demás no era sino una preparación al mismo. El rito, que ya aparece en la Galia y en España en el siglo VI, lo encontramos por todas partes en Europa durante la Edad Media. El sentido se expresa en las oraciones, que piden a Dios la protección contra los espíritus malignos, de modo que las pasiones y goces de este mundo no lleven a olvidar los que duran eternamente. Los ritos que acompañan suelen ser el de la incensación y la aspersion con agua bendita, mientras se pide la visita de los ángeles, la protección de la castidad conyugal ⁸³. En España y en la Galia existía la tradición de las llamadas «noches de Tobías», según lo cual se recomendaba a los esposos el abstenerse de las relaciones conyugales durante los tres primeros días. Los textos más antiguos hablan de un sólo día de abstinencia ⁸⁴.

En conclusión, puede afirmarse que en la evolución de estos ritos se dan varios fenómenos: una conformación litúrgica, que los adorna de gestos, y descubre su sentido cristiano con oraciones; una tendencia a su celebración en el templo con reducción del

82 *ibíd.*, 119-120.

83 *ibíd.*, 120-122. Veremos la importancia que este rito tenía en la liturgia hispánica.

84 Así aparece en los *Statuta Ecclesiae Antiquae*, como veremos más adelante.

espacio familiar celebrativo; y una cierta ampliación inculturativa, según las costumbres e idiosincracia de los pueblos. La eclesiastización, o el paso de la Iglesia a ejercer una función pública y de regulación sobre el matrimonio, conducen a una concentración de la vida social y familiar sobre las normas, los ritos y las celebraciones eclesiásticas. Por eso, ampliación ritual y concentración litúrgica «in loco ecclesiae-ecclesiastico», son los dos fenómenos litúrgico-matrimoniales más relevantes de esta época, con algunas variantes según tiempo y lugar⁸⁵.

b) *Sacramentalidad y sacramento*

Otro aspecto importante de la evolución del matrimonio durante la Edad Media es el de su sacramentalidad y reconocimiento como uno de los siete sacramentos de la Iglesia⁸⁶.

Etapas de celebración matrimonial

Durante la Edad Media el matrimonio se celebraba como en diversas etapas o secuencias en la Iglesia romana. El mismo acto de las nupcias implicaba diversos actos: la entrega de la esposa en la ceremonia nupcial; la conducción o paso a la casa del marido; la bendición del lecho nupcial con la consumación del matrimonio... En los países germánicos también se distinguían tres etapas o momentos: el de la «Verlobung» o compromiso matrimonial, con frecuencia acompañado de contrato o dote; el de la «Trauung» o entrega de la esposa al esposo por la persona elegida, que en ocasiones será el mismo sacerdote; y el del «Bailager» o «copula carnalis», que a veces precede a la entrega de la esposa, y a la que se da gran importancia⁸⁷.

Sin duda, la fe de la Iglesia reconoce en este proceso un acontecimiento sacramental. El matrimonio se vivió como sacramento antes de ser oficialmente reconocido como tal. La primera esco-

85 D. Borobio, 'Matrimonio e inculturazione nella Chiesa ispanica', a. c. 243.

86 Véase sobre este tema, nuestro tratado sobre *El matrimonio*: en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1988, 497-592.

87 Cf. L. Anne, *Les rites des fiancailles*, o. c.

lástica (Jonás de Orleans, Rábano Mauro...), heredera de la doctrina agustiniana, trámite su sistematización en San Isidoro de Sevilla, no aporta grandes cosas a la teología del matrimonio, ni al tema de la sacramentalidad. Los elementos o notas comunmente adquiridos son estos: la doble institución divina del matrimonio (antecedente y consecuente al pecado); la unidad y la indisolubilidad, como notas específicas; la sacramentalidad en cuanto signo de la unión de Cristo con la Iglesia; su bondad moral en virtud de la institución divina y de la santificación que procede de Cristo; el valor humano y sagrado de todo matrimonio, incluso el no cristiano; la intervención de la Iglesia en la constitución del matrimonio, por medio de la bendición nupcial⁸⁸.

En qué momento el matrimonio es «sacramento»

No obstante, la Edad Media se planteó, desde sus concepciones y categorías filosófico-teológicas, la verdad del matrimonio como sacramento. No se duda que el matrimonio sea un sacramento. Pero sí se discute sobre el elemento decisivo o sobre los elementos integrantes de la sacramentalidad plena. Las discusiones fueron importantes, dada la procesualidad celebrativa: ¿Cuándo el compromiso se convierte en matrimonio propiamente dicho: en los esposales, en la ceremonia de la «*tradio puellae*», en el consentimiento, en la unión carnal...? Se plantea así el problema teológico jurídico de determinar el elemento constitutivo del matrimonio, según el momento en que se forme el mismo vínculo matrimonial. Por otra parte comienza a distinguirse cada vez con más claridad entre los esponsales o promesa de futuro matrimonio, y el consentimiento o matrimonio de presente. Y a la vez se insiste en la importancia de la unión física como significante de la unión de Cristo con la Iglesia.

Estas cuestiones encontraron una doble respuesta, según las dos concepciones jurídicas dominantes: la romana antigua que, desde la legislación de Justiniano, inclinaba a ver el elemento esencial en el consentimiento (*consensus*: teoría contractualista, que tiene su centro en la escuela de París); y la judía que, a través de la patrística y de San Agustín en particular, inclinaba a ver

88 Cf. A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 84 ss.

dicho elemento esencial en la unión carnal y la procreación (cópula: teoría «copulista», que tiene su centro en la escuela de Bolo-
nia). Mientras los teólogos se inclinan por la primera concepción («matrimonium ratum tantum»), los canonistas tienden a apoyar la segunda («matrimonium ratum et consummatum»). Con la gran escolástica (Hugo de San Víctor, Decreto de Graciano, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Santo Tomás), y sobre todo con los grandes papas juristas (Alejandro III, Gregorio IX), se llegará, a partir del siglo XIII, a una síntesis: el matrimonio es un sacramento verdadero y válido solo y formalmente en virtud del consentimiento; pero mientras este sacramento no haya sido consumado por el acto carnal, puede disolverse⁸⁹.

Algunas explicaciones más destacadas

Hugo de San Víctor († 1141) insiste más en el consentimiento como causa eficiente del matrimonio, si bien la unión sexual perfecciona su sacramentalidad: «Tienen el sacramento del matrimonio aquellos que por su consentimiento recíproco convienen en vivir en esta unión que Dios ha instituido entre el hombre y la mujer, para mantenerla indisoluble»⁹⁰. *Graciano* († 1159 ca.), por su parte, sin contradecir la teoría consensualista, la interpreta de forma inversa. Para él el consentimiento es el inicio del matrimonio, mientras la unión sexual es su culminación. La unión sexual no sólo completa la sacramentalidad del matrimonio, sino el mismo matrimonio en sí, que en virtud precisamente de dicha unión física, es signo pleno de la unión de Cristo con su Iglesia.

El elemento constitutivo del matrimonio va unido, por tanto, a su plena sacramentalidad. Aunque todos los autores hablan de «sacramentum» o «signum sacrum», no todos indican con ello lo mismo: unos lo emplean refiriéndose más a la indisolubilidad del matrimonio; otros refiriéndose a la unión de Cristo con su Iglesia; otros refiriéndose al mismo vínculo matrimonial. La reflexión teológica intentará unir estos diversos significados: el «signum» sacramental es aplicado al vínculo conyugal, que significa la unión

89 D. Borobio, *Matrimonio*, 537-538; E. Schillebeeckx, *El matrimonio*, o. c., 203-330; E. Tejero, 'Matrimonio y sacramento en la escolástica incipiente': *Revista de Derecho Canónico* (1979); T. Rincón, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Universidad de Navarra, Pamplona 1971.

90 Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, II, 11, 8.

esponsal indisoluble de Cristo con su Iglesia, y que por lo mismo hace que dicho vínculo conyugal sea también indisoluble ⁹¹.

Otra explicación de la sacramentalidad se basa en la distinción entre la unión de cuerpo y alma, es decir, la unión carnal y la unión de voluntades. Por la unión carnal, el matrimonio simboliza la unión de Cristo con la Iglesia; y por el acuerdo de voluntades simboliza la unión del alma con Dios. Esta distinción y relación expresa el deseo de los autores de unir consentimiento y unión carnal como elementos integrantes del sacramento. Los mismos canonistas vendrán a hablar de dos momentos sacramentales del matrimonio, a partir de aquella distinción. Así *Rufino* († 1157 ca.), en su «Summa» ⁹², dice que la «desposatio» o compromiso es el «sacramento del alma con Dios», ya que por ella la esposa se une a su esposo, como el alma se une a Dios, por amor. En cambio, la «conmixtio carnis» es el «sacramento de la unión de Cristo con su Iglesia», pues del mismo modo que el hombre y la mujer se hacen una sóla carne, así Cristo y la Iglesia vienen a ser una sóla carne y una sóla persona. La diferencia radica en que, mientras el primer «sacramento» no es indisoluble (también el alma abandona la unión con Dios), el segundo sí lo es, ya que Cristo nunca abandona la unión con su Iglesia ⁹³.

Otros autores, en cambio, intentan unir los dos momentos, afirmando que no hay más que un sacramento celebrado en diversas etapas, y con dos significados complementarios: el de la unión del alma con Dios por la caridad, y el de la unión de Cristo con la Iglesia por la naturaleza. Los mismos Papas (Alejandro III, Inocencio III...) se esforzarán por defender esta unidad. Por eso, tanto en la «Profesión de fe» de Inocencio III (1210), como en la de las Iglesias latina y griega en el Concilio de Lyon (1274), no sólo se reconoce que en el matrimonio hay un solo sacramento, sino también que este es uno de los «siete» sacramentos ⁹⁴.

Por lo demás, todos atribuyen al «sacramento» del matrimonio una eficacia de gracia. Esta gracia se explica unas veces como asistencia y ayuda divina a los esposos, en orden a cumplir sus deberes matrimoniales (Graciano); otras, como «medicina» o «remedium» contra la concupiscencia (Pedro Lombardo); otras, como don

91 A. Carpiñ, *Il sacramento del matrimonio*, 86.

92 Rufino, *Summa*: Ed. Singer, 441. Véanse testimonios en T. Rincón, *El matrimonio misterio y signo*, o. c.

93 La misma opinión puede verse en Bandino, *Sent. IV*, d. 26.

94 DS 793 y 860.

espiritual para la vida matrimonial (Hugo de San Víctor); otras como fuerza para la unidad, que procede de la unión esponsal de Cristo con su Iglesia (Alberto Magno)...⁹⁵.

Santo Tomás y la teología tomista

Con *Santo Tomás y la teología tomista* quedarán determinados los elementos constitutivos del sacramento del matrimonio, en las categorías propias de «materia», «forma», «ministro», «sujeto», «gracia», «efectos»...⁹⁶. Santo Tomás señala como «materia» del matrimonio la recíproca entrega del derecho al cuerpo en orden a los fines del matrimonio, que se manifiesta en los actos sensibles por los que se celebra, especialmente en la unión de manos, aunque ninguno de estos actos pertenece de modo especial a la «esencia sacramental». Tomás sigue la opinión de que sólo el consentimiento hace el matrimonio⁹⁷. En cuanto a la «forma» del sacramento son las palabras que expresan el consentimiento de los esposos, que pueden ir desde un simple «sí» a una forma más desarrollada, como sucede en numerosos casos: «Yo te tomo como mi esposa - Yo te tomo como mi esposo»⁹⁸. Respecto al «ministro», aunque se impone cada vez más la presencia del sacerdote, se reconoce la principalidad de los esposos. Los ministros son los mismos esposos, puesto que ellos expresan externamente el consentimiento matrimonial, de donde nace el vínculo de unidad, que representa la unión de Cristo con su Iglesia. El sacerdote, como bien dice Molín, viene a desempeñar como tres funciones: la de «liturgo», que bendice, explicita la presencia de Dios, y descubre el sentido de los ritos (en bendición de arras, anillos, esposos...); la de «jurista» (a partir de los siglos XI-XII), que antes del matrimonio verifica si se dan las condiciones de validez; y la de «unidor» (a partir del siglo XIII), que expresa la unión matrimonial, entregando la esposa al esposo⁹⁹.

Estas explicaciones de la sacramentalidad del matrimonio durante la Edad Media, nos ayudarán también a comprender los

95 Véase textos y explicaciones más amplias en T. Rincón, *El matrimonio misterio y signo*, o. c.; A. Carpiñ, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale*, o. c.

96 Cf. También Le Bras, 'Mariage': *DTC*, 2202-2207.

97 Santo Tomás, *In IV Sent.*, d. 28, q. 1 ad 3.

98 *ibíd.*, d. 1, art. 1 ad 2. Cf. q. 2, art. 3 ad 2.

99 J. B. Molin, *Symboles, rites et textes*, l. c., 126 127.

diversos elementos litúrgico teológicos del matrimonio en la tradición hispánica.

6. EVOLUCIÓN RITUAL DEL MATRIMONIO A PARTIR DEL SIGLO XVI

Los diversos rituales ofrecen un panorama bastante completo de los usos litúrgicos matrimoniales en las Iglesias de Europa, a partir del siglo XVI¹⁰⁰. No debe olvidarse, sin embargo, que esta época está marcada por la controversia con los Reformadores (que niegan el matrimonio como sacramento; no aceptan la regulación jurídica del mismo por la Iglesia; consideran la ruptura matrimonial y el divorcio justificado en algunos casos...), y la correspondiente doctrina del Concilio de Trento. Con la fijación de la forma jurídico eclesiástica y de las condiciones para la validez del matrimonio en el Decreto «Tametsi» (que sea contraído en presencia del sacerdote designado y de dos testigos al menos)¹⁰¹, se tenderá a un cierto fixismo ritual, más atento a la «validez-licitud» que a las costumbres y sensibilidad matrimonial de los pueblos¹⁰². Con todo, ni el Concilio de Trento reprimió los usos y tradiciones matrimoniales legítimos de los pueblos¹⁰³, ni se rechazaron estos usos y costumbres en la realidad. Teniendo esto en cuenta, resaltamos dos aspectos más interesantes para nuestro tema: el de la importancia dada a los esponsales; y el del enriquecimiento de los ritos nupciales de matrimonio.

100 Seguimos sobre todo a P. Mutembe, *Les Rituels du mariage en France au XVI siècle*, Institut Supérieur de Liturgie, París 1966. También E. Tejero, *El matrimonio misterio y signo*, o. c., 223 ss.; J. Gaudemet, *le mariage en Occident*, o. c., 285 ss.

101 DS 1813-1816.

102 El *Ritual Romano de los Sacramentos*, publicado por Pío V en 1614, se extenderá a toda la Iglesia, impulsando hacia la uniformidad, aún manteniéndose algunas costumbres particulares. Cf. J. Huard, 'La liturgie nuptiale dans l'Eglise Romaine. Les grandes étapes de sa formation', *Questions Liturgiques et paroissiales* 3 (1957) 197-205; A. Duval, 'Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente', *La Maison de Dieu* 127 (1976) 34-64.

103 Recuérdese como el mismo Concilio de Trento afirmaba: «Si en alguna parte estan en uso otras laudables costumbres y ceremonias en la celebración del matrimonio, el santo Sínodo desea ardientemente que se conserven»: Conc. Trid. sess. 24: decreto *De reformatione*, c. 1. Citado por el Vaticano II, en la SC 77.

a) *Revalorización de las ceremonias de esponsales*

Aunque el rito de los esponsales no aparece en muchos de los «manuales» de las diócesis, lo cierto es que hay constancia de su progresiva revalorización. Al mismo tiempo que se les distingue claramente del matrimonio, se los considera como la fase preparatoria al mismo. En efecto, durante este período: se investiga sobre los impedimentos, se consolida el compromiso, se prepara material y espiritualmente a las nupcias. Por medio de los esponsales se pretende evitar los matrimonios clandestinos, dando notoriedad a las ceremonias de esponsales, que con frecuencia se hacen ante testigos y notario, e incluso son registrados por la autoridad eclesiástica representada en el sacerdote. El compromiso que se contrae tiene carácter definitivo, y es garantía de un matrimonio futuro, hasta el punto de ser considerado por algunos como comienzo sacramental del mismo matrimonio ¹⁰⁴.

En cuanto a los ritos que acompañaban los esponsales, unas veces celebrados en casa y otras en la iglesia, eran los siguientes: examen sobre posibles impedimentos; compromiso de matrimonio futuro, por parte de los esposos, teniendo sus manos derechas juntas; signo de la cruz realizado por el sacerdote sobre sus manos unidas, mientras pronuncia la «forma ecclesiae» en latín ¹⁰⁵. Lo único que ha desaparecido del rito de esponsales, en favor del rito de las nupcias, son los ritos de las arras, los anillos, y a veces el del «beso». No obstante esta ritualidad, el acto constituye más un acto jurídico, que una celebración religiosa. Se quiere distinguir claramente del matrimonio no sólo por eso, sino también porque prohíbe la convivencia entre los desposados, lo que no siempre se lograba ¹⁰⁶.

b) *Enriquecimiento de los ritos nupciales en la misa del matrimonio*

Es este otro fenómeno reseñable, a partir del siglo xvi. Aunque las variantes entre las diversas iglesias y rituales son a veces considerables, sobre todo en la primera mitad del xvi llamada del «regionalismo litúrgico», son más destacables las grandes coinci-

104 P. Mutembe, *Les Rituels de mariage...*, o. c., 54-56.

105 *Ibid.*, 190-191.

106 Cf. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, o. c., parte 4.^a, pp. 250 ss.

dencias existentes en este fenómeno señalado. Será sobre todo a partir de Trento, cuando comiencen a consolidarse grandes unidades litúrgicas, debido a un cierto proceso de unificación real.

En conjunto, como afirma Mutembe, estos son los ritos más comunes (siguiendo sobre todo el rito normando): 1. Proclamas. 2. Exhortación del sacerdote. 3. Entrega de la esposa. 4. Absolución de excomunión. 5. Oración. 6. Profesión de fe. 7. Promesa o juramento. 8. Interrogatorio. 9. Bendición de los anillos. 10. Unión de las manos derechas. 11. Consentimiento. 12. Entrega del anillo. 13. Fórmula del sacerdote. 14. Oraciones. 15. Beso nupcial. 16. «Sub stola»¹⁰⁷.

En comparación con los ritos heredados de la Edad Media, puede notarse que ahora se añaden algunos nuevos, como: la profesión de fe; diversas promesas o juramentos; la exhortación recomendada por el Concilio de Trento; la misma fórmula del sacerdote: «ego coniungo vos...». A esto hay que añadir algunos ritos nuevos que aparecen aquí y allá en la misma misa nupcial, que suele ser la votiva de la Trinidad. Entre otros pueden señalarse: la presentación de ofrendas (velas, algún pan especial...) por los esposos en el momento del ofertorio¹⁰⁸; el beso de paz entre el sacerdote y el esposo, que después va a darlo a la esposa; la bendición del pan y del vino, que después repartirán los esposos, bien en señal de mutuo afecto, o de ayuda mutua, o de unidad...¹⁰⁹.

En algunos casos persiste el rito de la «bendición de la sala nupcial», que el sacerdote realiza después de la ceremonia del matrimonio, en presencia de los mismos esposos, y que va unida con frecuencia a una comida con los participantes¹¹⁰.

De estas breves anotaciones puede deducirse que, si bien no puede afirmarse de esta época la creatividad que veíamos a partir del siglo IV, ni durante la Edad Media, sin embargo, el matrimonio siempre estuvo abierto a nuevos enriquecimientos rituales que, si no siempre se manifiestan en la celebración del sacramento en la Iglesia, siempre encontrarán acogida en la celebración familiar y social.

107 P. Mutembe, *Les Rituels de mariage*, o. c., 61 ss.

108 Así el *Ritual de Nantes* dice: «Ad offertorium vir et mulier tenentes candelas ardentes in quibus ponuntur eorum oblationes, eant offerre dictas candelas et oblationes ad altare». Cit. P. Mutembe, 142, nota 319.

109 El *Ritual de Clermont* dice, por ejemplo: «...sacerdos frangit hostiam benedictam et det unicuique partem suam in signum maritalis affectionis», *ibíd.*, 171, nota 381.

110 *Ibíd.*, 195 ss.

7. CONCLUSIONES

Para terminar, proponemos algunas conclusiones que se desprenden de lo estudiado, en orden a proseguir la tarea de inculturación respecto al matrimonio.

a) La Iglesia ha mostrado a lo largo de la historia, al menos en lo que al matrimonio se refiere, una admirable capacidad de adaptación e inculturación, a tenor de las sensibilidades y concepciones, de las tradiciones y costumbres, de los ritos y celebraciones matrimoniales de los diversos pueblos.

b) Esta apertura y capacidad inculturativa, ha quedado también patente en la renovación matrimonial propuesta por el Vaticano II que, en diversos lugares pide una adaptación amplia del Ritual a las diversas necesidades, características, costumbres, tradiciones, necesidades... de las distintas regiones, lugares y pueblos (SC nn. 37-40, 63 b; Edición típica de 1969. Prenotandos, nn. 12-18; Edición típica de 1990. Prenotandos, nn. 39-44).

c) Teniendo en cuenta que vivimos un momento o época históricos de grandes cambios, en concepción y costumbres, en ritos y celebraciones del matrimonio..., es de gran urgencia que la Iglesia se plantee y responda al reto de esta nueva inculturación exigida. No se puede ignorar la necesidad y el deber, a costa de exaltar las dificultades. Se tienen todas las posibilidades (aún se está en España en espera de realizar la adaptación pedida por la segunda Edición típica); se dispone de todos los medios para un esfuerzo de inculturación (conocimientos y estudios). Sería, pues, irresponsable, renunciar a una tarea que, en definitiva, es respuesta de fidelidad al evangelio y de servicio al pueblo de Dios.

DIONISIO BOROBIO

SUMMARY

The theme of «inculturation» has taken on great contemporary importance in recent years, due to the whole question of the relationship between faith and culture. Marriage is a paradigmatic case, given

that the formal and liturgical evolution offer us some important lessons for today. The object of the article is to see how the christian faith about marriage has become incarnate in customs, forms and rites which have gone on evolving though different cultural epochs. Today the Church is also faced with the task of a new inculturation of marriage, a task which it must answer in an adequate way.