

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO. PERSPECTIVAS HISTORICAS Y SISTEMATICAS

La moderna teología católica ha tratado de reflexionar en profundidad sobre la sacramentalidad del matrimonio¹. Este es un punto de profunda discusión y tensión en el diálogo ecuménico con el Protestantismo: ¿cómo una realidad natural puede ser denominada sacramento?².

La lectura de la historia de la Iglesia muestra con evidencia el proceso lento como la Iglesia ha concienciado el carácter sacramental del matrimonio. K. Rahner escribía acertadamente que «es perder el tiempo buscar en las enunciaciones explícitas sobre el matrimonio hechas en los cuatro primeros siglos algo explícito sobre la sacramentalidad del matrimonio»³. Ya el mismo H. Lennerz indicaba que

1 De los estudios modernos sobre la sacramentalidad del matrimonio merecen destacarse: K. Rahner, 'Die Ehe als Sakrament', en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedlen-Zurich-Köln 1967) 519-40 = *Nuovi Saggi* III (Ed. Paulinas, Roma 1969) 575-602, resumido en *Selecciones de Teología* n. 25 (1968) 127-34; J. Ratzinger, 'Zur Theologie der Ehe', en *Theologie der Ehe* (Regensburg-Göttingen, 2ª ed. 1972) 81-115 publicado anteriormente en *Tübinger Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 53-74 y resumido en *Selecciones de Teología* n. 35 (1970) 237-48; W. Kasper, 'La realización de la Iglesia en el matrimonio y en la familia. Reflexiones sobre la sacramentalidad del matrimonio', en J. B. Metz - A. Exeler - W. Dirks (ed.), *La nueva comunidad* (Salamanca 1970) 125-53; el mismo, *Zur Theologie der christlichen Ehe* (Mainz 1977) 34.55; K. Lehmann, 'Glaube - Taufe - Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der christlichen Ehe', *Studia Moralia* 16 (1978) 71-97.

2 Sobre la posición protestante cf. J. Feiner - L. Vischer (ed.), *Nuevo libro de la fe cristiana. Ensayo de formulación actual* (Barcelona 1977) 646-55; el documento de la comisión oficial internacional luterana-reformada-católica 'Theology of Marriage and the Problems of Mixed Marriages', *One in Christ* (1978) 162-96 (directe el punto III, 172 ss.) = *Diálogo Ecuménico* n. 53 (1980) 311-9.

3 K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967) 50.

los Padres no hablan de la sacramentalidad del matrimonio en sentido estricto⁴. Parecidas afirmaciones hace P. Adnés⁵.

En la cuestión de la sacramentalidad del matrimonio hay todo un proceso de evolución dogmática. El principio ha sido evocado recientemente por la Comisión Teológica Internacional (C.T.I.) en sus tesis sobre el matrimonio, si bien aplicando el principio al progreso de la conciencia eclesial, que se ha ido desarrollando lentamente, concerniente al poder de la Iglesia para con ciertos matrimonios⁶.

En nuestro trabajo el punto central será la historia, o sea el enmarcar bien el desarrollo dogmático acaecido (I) y lo trataremos regresivamente: primero indicaremos la toma de conciencia expresa de la sacramentalidad del matrimonio en la Escolástica (I.1) y en un segundo momento analizaremos cómo ha acaecido en la Iglesia antigua la progresiva liturgización del matrimonio (I.2). La perspectiva patristica sobre la sacramentalidad la ofrecemos también en la parte primera del trabajo (I.3). Entendemos que este método histórico ofrece la perspectiva adecuada desde la que hay que situar la problemática sobre la sacramentalidad. A la luz de lo que nos ofrece la historia del dogma es como hay que tratar muchos de los problemas, así en otros la temática sobre la relación entre contrato y sacramento, que analizaremos en la segunda parte (II).

I.—HISTORIA DEL DOGMA

1. *La toma de conciencia expresa de la sacramentalidad del matrimonio acaecida en la Escolástica*⁷.

Como es bien sabido fue la Escolástica la que sistematizó la teología sacramental. Para ello hizo falta la reflexión sobre el mismo

4 H. Lennerz, *Sex theses de Ordine et Matrimonio* (Roma 1978) 42: «Patres ex professo non tractant theoretice de matrimonii sacramentalitate sensu stricto... Haec quidem si singula nuda in se considerantur, non quidem stricte sacramentalitatem matrimonii directe enuntiant, sed ratione habita temporis, circumstantiarum, finis ob quem Patres scribunt, sufficienter ostendunt, subesse persuasionem de matrimonio christiano ut sacramento».

5 P. Adnés, *Le Mariage* (Tournai 1963) 71 ss. = *El Matrimonio* (Barcelona 1973) 94 ss.

6 El texto latino en *Gregorianum* (1978) 454-64, traducción española por Tomás García Barberena en *Revista Española de Derecho Canónico*, 35 (1979) 123-36. La referencia a la evolución del dogma en 4.4.

7 *Bibliografía*: H. Lennerz, *De sacramentis novae legis in genere* (Roma 1950) 28 ss. (estudio donde se recogen gran parte de los textos que marcan el proceso

concepto de sacramento. La ocasión fue el error de Berenquer de Tours. En las reflexiones se estableció que los sacramentos no son puros signos, sino signos eficaces⁸. Hugo de S. Víctor considera insuficiente la definición de sacramento usada por los doctores: «*sacrae rei signum*». A su entender tres elementos son necesarios: debe tener una semejanza con aquello de lo que es sacramento (ex similitudine repraesentans); haber sido ordenada por una institución divina para tener la capacidad de significar (ex institutione significans) y ser signo eficaz: ex sanctificatione aliquam invisibilem et spiritualem gratiam; postremo sanctificatione per quam illam contineat et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam⁹.

Posteriormente P. Lombardo, conservando la definición de sacramento como *sacrae rei signum*, subraya claramente que el sacramento es signo causativo de la gracia¹⁰. Es este un paso definitivo. Más tarde, como cuestión resuelta dice Tomás de Aquino que «*sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam*»¹¹.

El número septenario fue definitivamente consagrado por P. Lombardo, incluyendo en él al matrimonio. Su opinión fue recibida unánimemente por los teólogos y nunca fue cuestionada¹². Sin embargo latía una dificultad con referencia a la eficacia sacramental del matrimonio. Como ha escrito P. Adnés, «la historia del sacramento del matrimonio en la teología escolástica es sobre todo la historia de su lenta admisión a la dignidad de signo verdaderamente eficaz de la gracia»¹³.

Como representativos de la línea que no alcanza a ver que el matrimonio es signo eficaz deben ser citados Abelardo, P. Lombardo

de la Escolástica); se basa en B. Geyer, 'Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung', *Theologie und Glaube* (1918) 325 ss.; E. Dhanis, 'Quelques anciennes formules septénaires des sacraments', *Rev. Hist. Ecl.* 26 (1930) 574-608; 918-50 y 27 (1931) 5-26.

⁸ Cf. Durandus, *Liber de corpore et sanguine Christi*, n. 15 (PL 149 1936); Guitmundus, *De corporis et sanguinis veritate*, lib. 2 (PL 149, 1458).

⁹ PL 178, 317.

¹⁰ L. 4, d. 1. Cf. el comentario de Buenaventura al cuarto libro de las sentencias ed. minor, tomos IV (Anaracchi-Firenze 1949) 21 ss.

¹¹ III q. 62 a. 1 c.

¹² Cf. Lennerz, l. c. en nota 7, 40 siguiendo a B. Geyer, *Theologie und Glaube* (1918) 325 ss.; Pourrat, *La Théologie sacramentaire* (Paris 1907) 24 ss.; G. le Bras, 'Mariage III. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille', *DTC* IX, 2196; E. Schillebeeck, *El matrimonio realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1968) 288.

¹³ O. c. en nota 5, 89 (ed. española 112). Sobre el problema cf. Lennerz, l. c. en nota 7, 164; H. Rondet, *Introducción al estudio de la teología del matrimonio* (Barcelona 1962) 81 ss.; Le Bras, *art. cit.* en nota 12, 2148.2207-9.

y Guillermo de Auvernia. Abelardo dice que no confiere ningún don sino que tan sólo es remedio de un mal¹⁴. P. Lombardo distingue clases en los sacramentos: unos son remedio contra el pecado y dan la gracia de ayuda como el bautismo; otros como la eucaristía y el orden nos llenan de gracia y de fuerza; el matrimonio tan sólo es *in remedium*¹⁵. Más tarde Guillermo de Auvernia distingue entre los sacramentos que dan la gracia y los que como el matrimonio, tan sólo la conservan¹⁶. Hasta las primeras décadas del siglo XIII la opinión común parece no ver en el matrimonio sino un signo y los teólogos no le conceden generalmente sino una función medicinal, aunque la eficacia del sacramento sea reconocida por muchos de ellos¹⁷. *Significativo el hecho de que la dificultad la encuentren en razón de que el matrimonio es una realidad anterior a la ley nueva.*

El porqué consideran al matrimonio como sacramento en sentido estricto y no lo hacen con otras realidades simbólicas, a las que sin embargo se las reconoce una cierta eficacia, como por ejemplo, la consagración de las vírgenes y la unción de los reyes¹⁸, quizás haya que aclararlo porque la «reflexión iba dirigida por la idea de la *importancia* de un signo sagrado para la vida cristiana. Esto es lo que permitió incluir al matrimonio entre los sacramentos en sentido estricto, aunque considerándole solamente como signo de un misterio más elevado»¹⁹.

En la reflexión de la sacramentalidad jugó un papel importante la bendición litúrgica dada por el sacerdote. El influjo de esta idea fue notable. Todavía en el siglo XII hay un eco en Guillermo Auvernia y más tarde en el mismo Buenaventura y quizás en Tomás de Aquino²⁰.

No debe olvidarse cuando se analiza la escolástica que ciertos teólogos tuvieron sus dudas sobre la sacramentalidad del matrimo-

14 «Nunc de conjugio dicendum est, quod quidem sacramentum est, sed non confert aliquod donum, sicut caetera faciunt, sed tamen mali remedium est». *Epitome theologiae christianae*, c. 31: PL 178, 1745.

15 Dist. 2, c. 1.

16 Cf. Strake, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre* (Paderborn 1917) 205 citado por Lennerz y Le Bras. Este último enumera otros autores de la misma época.

17 *Art. cit.* en nota 12, 2209.

18 Así Pedro Cantor en su texto inédito citado por E. Dahnis, *art. cit.* en nota 7, 928 n. 14 y en *Verbum abbreviatum* (PL 205, 126).

19 E. Schillebeeck, o. c. en nota 12, 289.

20 Cf. Schillebeeck, 276: Le Bras, *art. cit.* en nota 12, 2209.

nio. Así Pedro Oliva y Guillermo Durando recogen y sistematizan las oposiciones anteriores a la estricta sacramentalidad²¹. Todavía Escoto tiene ciertas reservas a este propósito, si bien admite la perfecta sacramentalidad apoyándose en la autoridad eclesiástica. Tenía sus dudas para con el fundamento bíblico de Ef 5, 22²².

2. La lenta y progresiva liturgización del matrimonio según el testimonio patristico.

Cuando se mira la historia del matrimonio en el primer milenio aparece evidente la lenta liturgización de éste. Este es un punto hoy claramente adquirido, si bien en las concrecciones haya divergencias, hasta importante, entre los autores²³. La C.T.I. reconocía básicamente el dato, ya que afirma que «durante los primeros siglos de la Iglesia se casaron bajo la dirección del padre de familia con los solos ritos domésticos» (n. 1.4). Hablando de Oriente indica que «las ceremonias realizadas en el seno de la familia poco a poco fueron incluidas en los ritos litúrgicos»²⁴. El problema radica en precisar la datación y el significado de la evolución.

21 Cf. Le Bras, 2212-3-8.

22 In 4 Sent. d. 26 q. un. n. 13.

23 *Bibliografía*: K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (Münster 1962) = *Le Mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle* (Paris 1970) (tiene en cuenta las recensiones que se le hicieron; citaremos por la ed. francesa); P. Journel, 'La Liturgie romaine du Mariage. Etapes de son élaboration', *La Maison Dieu* n. 50 (1957) 30-57; el mismo, 'El matrimonio', en A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración* (Barcelona 1965) 638-52; I. H. Dalmais, 'La Liturgie du Mariage dans les Eglises orientales. Structure, histoire, signification', *La Maison Dieu* n. 50 (1957) 59-69; R. C. Gerest, 'Quand les chrétiens ne se mariaient pas a l'Eglise. Histoire des cinq premiers siècles', *Lumière et Vie* n. 82 (1967) 3-32; el mismo, 'Misterio e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della chiesa', *Sacra Doctrina* 49 (1968) 15-59; H. Crouzel, 'Deux textes de Tertullien concernant la procedure et les rites du mariage chrétien', *Bulletin du Lit. Eccl.* 74 (1973) 3-13; el mismo, 'Le Mariage des chrétiens aux premiers siècles', *Esprit et Vie* 83 (1973) 87-97, traducción italiana en *La Rivista del Clero italiano* 54 (1973) 342-50; J. Moingt, 'Le Mariage des chrétiens. Autonomie et mission', *Rech. Sc. Rel.* 62 (1974) 81-116; G. Ceretti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* (Bologna 1977) 147 ss.; A. G. Martimort, 'Contribution de l'histoire liturgique a la théologie du Mariage', *Esprit et Vie* 88 (1978) 129-37; Ch. Munier, *Eglise et Cité* (Histoire du Droit et des Institutiens de l'Eglise en Occident, t. II, vol. III: L'Eglise dans l'Empire romain (II^e-III^e siècles), Paris 1979) 31-35; D. J. Constantelos, *Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective* (Minneapolis 1975) 44-54.

24 L. c. en nota 6.

Los primeros datos.

Los cristianos se encontraron con una sociedad greco-romana en la que el matrimonio era una ceremonia familiar de profundas connotaciones religioso-profanas²⁵. Era lógico que los cristianos vivieran el matrimonio como algo sagrado, pero con un cambio fundamental. Las oraciones, que se hacían a la divinidad, habrían sido cambiadas por bendiciones y alabanzas al Dios de Jesucristo.

No se puede tampoco olvidar el trasfondo judío del primitivo cristiano. Es cierto, a este respecto, que «en Israel como en Mesopotamia el matrimonio es una cuestión puramente civil y no es sancionada por ningún acto religioso»²⁶, pero no se puede olvidar la función de la liturgia doméstica²⁷. Debe recordarse que la presencia de un sacerdote o levita era necesaria para la confección, la lectura y el sello del contrato matrimonial. Desde este contexto judío ha de entenderse lo fundado de la afirmación de Ch. Munier:

«Los medios judeo-cristianos han conservado evidentemente la liturgia doméstica del matrimonio judío: oraciones improvisadas por los padres de los esposos, bendiciones nupciales recitadas a lo largo de la comida de boda. Para la redacción del contrato de matrimonio era normal recurrir a un miembro del clero a la manera de lo que se hacía en las familias israelitas. En esta ocasión la familia puede invitar al presbítero o al obispo a pronunciar, por su parte, una oración sobre los esposos. Los medios pagano-cristianos han podido, de forma completamente natural, adoptar estos usos»²⁸.

En cuanto a las etapas del desarrollo concreto la documentación es casi nula para el primer momento. La carta a Diogneto V, 1-6 indica que los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres» y que «se casan como todos». Poco es deducible del texto, ya que lo que subraya es simplemente que los cristianos asumen la realidad del matrimonio²⁹. Especial importancia hay que conceder a los datos de la iconografía donde se presenta a Cristo en sustitución de la pronuba del paganismo coronando a los cónyuges y uniendo las manos dere-

25 Cf. el artículo de Moingt.

26 R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, vol. I (Paris 1968) 58.

27 Ritzer, o. c. en nota 23, 56-62; Ch. Munier, o. c. en nota 23, 31.

28 O. c., 32.

29 Tal vez el texto salga al paso de las tendencias de condenación del matrimonio constatables en medios influidos por el dualismo gnóstico y en el judeo-cristianismo. Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judeo-Christianisme* (Tournai 1958) 431-32.

chas de los esposos sobre el Evangelio³⁰. La importancia de este dato es evidente, pues muestra el sentido religioso que dan los cristianos al matrimonio. Pero si no nos equivocamos, estamos tan sólo ante la vivencia en el Señor de una realidad profunda.

Tres textos merecen un análisis especial, los tres citados por la C.T.I. (n. 1.4). El primero de Ignacio de Antioquía:

«Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin del que el casamiento sea según el Señor (*katà kyrión*) y no según la pasión (*kat' epithymiam*). Que todo se haga para honra de Dios (*Ad Policarpo V, 2*).

El obispo tiene el lugar del Señor en la comunidad. Por ello todo debe hacerse con su aprobación y cuanto así se hace, se hace según el Señor y no según la *epithymia*. No hay testimonios que ratifiquen que la afirmación de Ignacio ha sido elemento generador de una praxis eclesial. No dice nada al respecto un escrito como la *Didascalía Apostolorum*, escrito de Siria del s. III, una especie de *Corpus juris canonici* y que según todas las apariencias ha usado para otros pasajes las cartas de Ignacio³¹.

En Clemente Alejandrino hallamos un segundo texto de gran importancia:

«El matrimonio es santificado realizado en el Logos (*kata lógon*), si la pareja se somete a Dios y el vínculo se concluye con corazón sincero en la convicción de la fe por los cristianos, que han purificado su conciencia culpable, han lavado sus cuerpos en el agua pura y comunican en la esperanza»³².

Clemente opone a los ritos paganos de purificación el bautismo cristiano y la metanoia. Lo que consagra el matrimonio realizado entre cristianos es la relación con Dios. Es de gran interés el que haya vinculado la opción matrimonial con el compromiso bautismal. Notemos que aquí Clemente toma el texto de Hb 10, 22-23.

El tercer texto nos lo ofrece Tertuliano:

«¿Qué términos bastarían para describir la felicidad de este matrimonio que la Iglesia lo atestigua, la oblación lo confirma, lo sella la bendición, los

30 H. Leclerq, 'Mariage', en *DACL X*, 1905-1924.

31 Sic Ritzer, o. c. en nota 23, 84; Mounier, o. c. en nota 23, 33.

32 *Stromata IV*, 20, 126, 1, ed. GCS, *Clem. Alex. II*, 304, 1-5.

ángeles lo publican, el Padre lo ratifica? (eclesia conciliat et oblatio confirmat et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet)»³³.

Los autores disienten en la interpretación del texto. Una *primera línea* la ofrecen K. Ritzer, y E. Schillebeeckx basándose en el contexto³⁴. Tertuliano trata de las segundas nupcias y exhorta a las viudas a mantenerse en la viudez. Pero si no quieren permanecer en el ideal de la viudez les dice que se casen en el Señor, o sea con un cristiano³⁵. Para el caso de que quiera casarse con un infiel, Tertuliano subraya los peligros que esto entraña para una vida de fe³⁶. Casarse con un pagano es sustraer la unión a la Iglesia, y lo que resultaría sería un matrimonio fundado por el diablo³⁷. Por eso E. Schillebeeckx parafrasea así el texto:

«El matrimonio de los bautizados por causa del bautismo es un matrimonio eclesial (Eclesia conciliat); su carácter cristiano y eclesial se fortifica con el hecho de que los cónyuges toman ambos parte en la celebración litúrgica de la comunidad cristiana y pueden orar juntos en su casa. Los ángeles de Dios son los testigos y los protectores de esta vida conyugal cristiana. A este matrimonio es al que el Padre celestial da su aprobación y bendición»³⁸.

Una *segunda interpretación* es ofrecida por H. Crouzel y J. Moinght³⁹. Ambos autores hacen un estudio del vocabulario de Tertuliano. Su interpretación va en la línea de que es la Iglesia a través de sus sacerdotes la que forma el vínculo por medio de un acto que implica una bendición sacerdotal y que es gratificada en una liturgia, tal vez eucarística. La C.T.I. ha optado por esta segunda interpretación al escribir: «algunas veces en una tal ocasión eran con-

33 *Ad Uxorem II, 8*, ed. Corpus Christianorum 393, 37.

34 K. Ritzer, o. c. en nota 23, 85.6 y siguiéndole E. Schillebeeckx, o. c. en nota 12, 218 ss.

35 «Tantum in Domino, i.e. in nomine Domini quod est indubitate christiano», II, 2, 4 (386-35).

36 II, 2, 6 (386-45).

37 «Habes causam qua non dubites nullum huiusmodi matrimonium prospere decurri, dum a malo conciliatur, a domino vero damnatur» II, 7, 3 (391-16). Nótese el vocabulario *a malo conciliatur*, con el mismo verbo que en el texto que comentamos donde se dice *Ecclesia conciliat*.

38 O. c. en nota 12, 223. La continuación del texto que comentamos es importante: «Nam nec in terris filii sine consensu patrum recte et jure nubunt. Quale jugum fidelium duorum unius spei, unius disciplinae, ejusdem servitutis. Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vero duo in carne una; ubi caro una, unus et spiritus. Simul orant, simul volutantur... In ecclesia Dei pariter utriusque, pariter in convivio Dei» (393, 40 ss.).

39 H. Crouzel, *Deux testes*, art. cit. en nota 23; J. Moinght, l. c. en nota 23, 87 ss.

fortados con la celebración del sacrificio eucarístico y con una bendición especial (Tertuliano *Ad uxorem* II, 9)» (n. 1.4).

Parece que la primera interpretación da cuenta suficiente del contexto. De interés el subrayar que del matrimonio con un pagano Tertuliano dice «a malo conciliatur, a domino vero damnatur»⁴⁰, expresión que aclara el *Ecclesia conciliat* de nuestro texto. A esta luz habrá que entender las otras expresiones. No se debe olvidar tampoco que en la continuación del texto lo que se subraya es la unidad de sentimientos y de fe entre los dos cónyuges cristianos. Queda sin embargo, el vocabulario con expresiones como «confirmat oblatio» y «obsignat benedictio».

De su época montanista tenemos un texto importante al respecto, en el que se dice que la Iglesia por medio de los sacerdotes une a los esposos: «conjungent vos in ecclesia»⁴¹. Mientras H. Crouzel considera al testimonio como que testifica los usos de la Iglesia (la gran Iglesia) de la época⁴², K. Ritzer opina que la institución de la *professio* o *postulatio matrimonii*, tal cual Tertuliano la atestigua en sus escritos montanistas, no debe ser atribuida a la Iglesia católica de esta época⁴³.

A nuestro parecer se puede afirmar que «eclesiástico permanece el matrimonio profano que dos bautizados celebran en familia sin la intervención jurídica de la Iglesia»⁴⁴. La participación de la pareja en la misa dominical expresaría la asunción eclesial del evento. Resulta extraño que más tarde ni Cipriano ni Agustín hagan referencia de lo que de momento, desde el punto de vista histórico, denominaríamos uso local de Cartago.

La intervención del obispo en los matrimonios de clérigos queda atestiguada muy pronto⁴⁵. Un caso especial refiere Hipólito, al re-

40 El texto en nota 37.

41 *De monogamia* XI, 1.2 (Ed. Corpus Christianorum 1244, 1 ss.): «Ubi igitur in Domino nubas secundum Legem et Apostolum, si tamen vel hoc curas, qualis es id matrimonium postulans quod eis a quibus postulas non licet habere ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis quarum sectam in te recusati. Et illi plane sic dabunt viros et uxores, quomodo bucellas. Hoc enim est apud illos: Omni petenti te dabis. Et jungent vos in ecclesia virgine, unius Christi unica sponsa».

42 H. Crouzel, *Deux textes*, art. cit. en nota 23, 6.

43 K. Ritzer, o. c. en nota 23, 87. En la nota 158 recoge posturas de autores anteriores.

44 J. Duss-von Werdt, 'El matrimonio como Sacramento', *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) 413.

45 Cf. la documentación que aporta K. Ritzer, o. c. en nota 23, 93.

prochar al papa Calixto su intervención, que ha sido interpretada, como autorización de un matrimonio en conciencia.

«Permite a las mujeres de cualidad, que no estaban casadas y que su edad joven consumía, pero que no querían perder su rango uniéndose legalmente en matrimonio, el tomar un cónyuge de su elección, esclavo o libre, y considerarlo como esposo, mientras que no estarían casadas por la ley»⁴⁶.

No es fácil la interpretación del texto. Una interpretación ve en el texto «la primera configuración de un matrimonio cristiano que ocurre para obviar una problemática social con términos, que en contraste abierto con la legislación civil, tienen una íntima estructura ética»⁴⁶. La interpretación ofrecida por J. Gaudemet consiste en afirmar que Calixto ha tratado de conciliar las exigencias del derecho romano, que prohibía a las hijas de los senadores esposar a hombres de rango inferior bajo pena de la pérdida de su rango, con la moral cristiana, que exigía que al menos los concubinatos que se establecieron fueran uniones monogámicas. Pero según él «no afirma la validez de un matrimonio cristiano frente a una legislación romana contraria... Decir que la unión que él autoriza constituye un matrimonio válido con relación al derecho canónico anticipa ampliamente sobre el desarrollo de éste»⁴⁸. La primera solución no parece responder al problema histórico, problema, por otro lado, constatable en la *Traditio Hyppoliti* con una solución semejante para la concubina monógama⁴⁹.

La bendición sacerdotal.

La asistencia del sacerdote a los matrimonios y su intervención

46 *Philosophoumena* IX, 2 (G C S 26, 250). Cf. J. Gaudemet, 'La décision de Callixte en matière de mariage', en *Studi in onore di V. E. Paoli* (Florenca, sin fecha) 333-37; Ritzer (o. c. en nota 23) 28.9; G. Ceretti, *Divorzio, nuove nozze* 151, n. 4; R. Cacitti, 'L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nell'III secolo', R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia Patristica Mediolanensis 5, Milano 1976) 86 n. 1.

47 Cacitti 86, n. 75.

48 Gaudemet, *l. c.*, 337-38. Le siguen Ceretti y Ritzer. Este, por su parte, añade que Tertuliano refleja el mismo problema exhortando a las cristianas a no dudar en casarse con maridos de rango inferior para conservar la unidad de fe en el matrimonio como lo hacen las mujeres paganas y eliminar así los matrimonios con paganos. *Ad uxorem* II, 8.

49 *Traditio Hyppoliti* 16 (ed. Botte 38): «Concubina alicujus, si est ejus serva et nutritiv pueros suos et adhaesit illi soli, audiat (Botte traduce = entenderá (la parole) secus rejiciatur. (EC pone recipiatur). Homo qui habet concubinam cesset et sumat uxorem secundum legem; si autem non vult, rejiciatur».

bendiciendo está atestiguada en el siglo iv. *Pero es necesario precisar su alcance y obligatoriedad.*

En cuanto a Oriente los datos principales son los siguientes. Por el Concilio de Neocesarea (entre 314 y el 325) sabemos que los sacerdotes asistían a la boda. En este concilio se establece que el sacerdote no puede asistir a la boda de un viudo o viuda, ya que con su asistencia significaría que aprobaba el matrimonio y sin embargo le debe imponer una penitencia⁵⁰. Gregorio Nacianceno se excusa de no haber asistido a un matrimonio, e indica que ha estado en espíritu y que ha unido las manos derechas de los jóvenes y ambas a las de Dios⁵¹.

J. Crisóstomo nos ofrece varios datos. Indica que hay que llamar al sacerdote, pues, «en él Cristo mismo es invitado»⁵² o que conviene llamar al sacerdote para la oración y bendición⁵³. Cuando habla de la invitación al sacerdote indica la necesidad de separar la bendición del sacerdote, que se haría la víspera, del matrimonio propiamente dicho⁵⁴ y esto en razón de las costumbres negativas que se daban en la realización del matrimonio en la época. Sin embargo, cuando presenta el ideal de celebración cristiana del matrimonio frente a las costumbres paganas no dice una palabra de la presencia y bendición del Sacerdote⁵⁵.

Las *Responsa canonica* del patriarca alejandrino Timoteo (a. 381-5) hablan del caso en que al sacerdote le está prohibido unir un matrimonio, lo que ocurre cuando el matrimonio es *parà nómon*. El clérigo en ese caso no debe participar del pecado de los otros. Con esta ocasión se indica lo propio del sacerdote que son las oraciones (*euchai*) y el unir a la pareja⁵⁶. Este es un testimonio de que la ceremonia del matrimonio era dirigida por el sacerdote. En este mismo sentido parece que hay que interpretar el testimonio de Synesio

50 «El sacerdote no debe asistir al banquete de bodas del que se casa por segunda vez. Porque si el bigamo pide a continuación hacer penitencia, ¿qué dirá el sacerdote que ha aprobado el matrimonio asistiendo al festín?». Canon 7. Hefede - Leclerq, *Histoire des Conciles*, vol. I, 330. En el canon 3 se indica la penitencia a la que debe ser sometido el bigamo, *Ibid.*, 328. Cf. también el canon 54 de Laodicea, Mansi II, 574.

51 Ep. 193 (PG 37, 318 C). En la ep. 231 (*Ibid.*, 373) dice que si estuviese presente oraría (opeychomai) por los esposos.

52 PG 51, 210.

53 PG 54, 443 (se trata de una homilía de su período antioqueno).

54 PG 51, 211.

55 Hom. 12, n. 7, PG 62, 238.

56 PG 33, 1303 B.

de Cirene, quien al plantearse el problema de su separación dice que la esposa se la dieron «Dios, la ley y la mano de Teófilo»⁵⁷, el obispo-patriarca.

La importancia de estos datos no debe ser exagerada. Hasta el Quinisexto no hay texto canónico oriental de carácter universal que prescriba formalmente la bendición sacerdotal del matrimonio. Tan sólo tenemos la respuesta canónica de Timoteo, que fue integrada en el cuerpo del derecho al ser incluido en el canon 2 del Concilio de Trullo⁵⁸.

Con anterioridad a los datos citados tan sólo tenemos las actas apócrifas de Tomás, pues no consta que el texto de Clemente de Alejandría se refiera al matrimonio⁵⁹. Tomás, reconocido como hombre de Dios, a instancias del rey, bendice a la pareja⁶⁰.

Para el mismo periodo en el área occidental hay diversas referencias que indican el uso de la bendición sacerdotal. Así Ambrosio, hablando de un matrimonio entre creyente e infiel, indica que en el matrimonio se da la bendición del sacerdote⁶¹. El Ambrosiaster, por su parte, indica que el matrimonio es bendecido por la bendición de Dios, que es recibida en la Iglesia⁶², y añade que la bendición tan sólo corresponde a las primeras nupcias, no a las segundas⁶³.

57 PG 66, 1485 A.

58 Mansi XI, 940 B - 941 B.

59 *Pedagogo* III, 11, 63, 1 (GCS Clemente Alejandrino I, 271, 1. Clemente reacciona contra la moda de su tiempo de que lleven las mujeres peluca. Dice: en el caso de que lleve la mujer peluca «¿a quién impondrá en este caso las manos el sacerdote?, ¿a quién bendecirá? No a la mujer así adornada sino a cabellos extraños y, por tanto, una cabeza extraña». No se puede concluir que la bendición se refiera a un rito matrimonial, dado el amplio sentido y uso de la imposición de manos. Sic también Ritzler, o. c. en nota 23, 106.7.

60 Al final de una larga oración se pone en boca del apóstol la siguiente oración: «Te suplico, Señor, presentándote esta humilde oración por esta joven pareja: dale lo que les ayudará, les servirá y les será útil». Y añade el texto: «cuando les impuso las manos y les dijo: ¡El Señor sea con vosotros!, les dejó en aquel lugar y se fue». *Acta Apostolorum Apocrypha* (ed. R. A. Lipsius - M. Bonnet, II/2 (Leipzig 1903-1959) 114-5); E. Lodi, *Enchiridion*, o. c. en nota 77, n. 314.

61 «Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia? Cum oratio communis esse debeat, quomodo inter disparēs devotiones potest esse conjugii communis charitas?». *Epist.* 19, 7 (PL 16, 984 C).

62 «Quomodo ergo dici potest male fieri aut non licere quod ex Dei benedictione et eo favente augmentum facit? Cujus rei traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur, ut Dei creatura cum Dei benedictione jungatur. Non utique per praesumptionem quia ab ipso creatore sic data est forma». *Liber quaestionum novi et veteris Testamenti* 127, 3 (C. S. E. L. 50, 400, 11-14) Probabilissime el autor es el Ambrosiaster. Cf. J. Huhn, 'Ambrosiaster', en *LTK* 1², 426 ss.

63 «Primae nuptiae sub benedictione Dei celebrantur sublimer: secundae

De la bendición sacerdotal también hablan el Papa Sirico⁶⁴ y el autor anónimo del *Praedestinatus*⁶⁵. Por la descripción de Paulino de Nola conocemos la liturgia nupcial que se realizó el 403 en una Iglesia de las afueras de Roma. El padre del esposo conduce a la pareja al altar, mientras que el padre de la esposa, el obispo Emilio, da la bendición constituida por una *prex*⁶⁶. Una celebración de la misa no es mencionada por Paulino. Para K. Ritzer es el autor del *Praedestinatus* el primero que atestigua la existencia de la misa del matrimonio, y lo hace basado en la expresión «in Dei mysteriis sociantes»⁶⁷. Los *Statuta Ecclesiae Antiqua* de comienzos del siglo vi hablan de la bendición, que da el sacerdote⁶⁸. Sintomático en cuanto a la situación es el testimonio de Agustín, quien conoce la bendición que da el sacerdote, pero para él la presencia de éste, según la descripción de su amigo y discípulo Posidio, no es de por sí obligatoria sino tan sólo a petición de los novios⁶⁹.

No cabe olvidar que durante varios siglos hubo matrimonios reconocidos por la Iglesia, sin que tuvieran expresa realización litúrgica y en el caso de las segundas nupcias⁷⁰ con expreso rechazo de que tuvieran una forma litúrgica. Recuérdense el texto del sínodo de Neocesarea, ya citado, con relación a las segundas nupcias. En el siglo viii Teodoro el estudita quiere excluir en el caso de las segundas nupcias la participación del sacerdote. Su testimonio atestigua que al menos

autem etiam in praesenti cavent gloria; concessae sunt autem propter incontinentiam». *Comm. in Ep. I ad Cor.* 7, 40, (PL 17, 225 D).

⁶⁴ «Quia illa benedictio quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur». *Epist.* 1, 4 (PL 13, 1136 B).

⁶⁵ «Emendate ergo Ecclesiae regulam, damnate qui in tote orbe sacerdotes nuptiarum initia benedicentes, consecrantes, et in Dei mysteriis sociantes», II, 31 (PL 53, 670 A).

⁶⁶ «Ipse pater vobis benedicat episcopus, ipse praecinat hymnisonis cantica sancta choris. Duc, Memor alme, tuos domino ante altaria natos commendaque precans sanctificante manu: Ille jugans capita amborum sub pace jugali velat eos dextra, quos prece sanctificat. Christe, sacerdotes, exaudi Christe, precantes et pia vota sacris annue supplicibus. Imbue, Christe novos de sancto antistite nuptos perque manus castas corda pudica juva...». CSEL 30/2, 244.5.

⁶⁷ O. c. en nota 23, 225. El texto ha sido citado en la nota 64.

⁶⁸ «Sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel a paraninphis offerantur», cn. 13, ed. Andrieu, *Les Ord. rom.* III, 619 = PL 56, 889 B.

⁶⁹ «El obispo (sacerdos) no debería presentarse sino cuando los dos estuvieran plenamente de acuerdo en su proyecto y le pidieran expresamente suscribir y bendecir las convecciones establecidas por ellos». *Vita S. Augustini* 27, 5. Cf. Ritzer, o. c. en nota 23, 114.5.

⁷⁰ Sobre la actitud de la Iglesia ante las segundas nupcias cf. L. Godefroy y 'Mariage', *DTC* IX, 2096-2101; K. Ritzer, o. c. en nota 23, 163-66; St. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (Paris 1941) 23 ss.

en Constantinopla esto ya no se observa y que se concede la bendición⁷¹. La Iglesia no protestó de que la legislación bizantina del siglo VIII admitiera como válido el matrimonio contraído o con una bendición en la Iglesia o ante testigos, o sea con carácter meramente profano y secular. Tan sólo el 893 se hizo del rito eclesiástico el único rito legal⁷². En cuanto al ámbito de los reinos germánicos se exige la bendición eclesial por parte de la Iglesia, pero la cosa no prosperó tan fácilmente, dado que se multiplica extraordinariamente la legislación exigiendo este requisito⁷³.

Atendiendo a los datos de Oriente K. Ritzer ha podido escribir:

«Estaremos muy próximos a la verdad diciendo: la recepción de la bendición sacerdotal con ocasión del matrimonio era entre los griegos un derecho honorífico, que vino a ser en las Iglesias de Antioquía, de Constantinopla y de Alejandría desde finales del siglo IV una obligación de honor para los fieles, que contraían el matrimonio por primera vez»⁷⁴.

La conexión entre matrimonio y eucaristía, parece evidenciarse en el siglo IV en Alejandría, ya que se pregunta si el clérigo sabedor de que el matrimonio es ilícito «debe seguir y hacer la prosphora»⁷⁵. De la participación en la eucaristía por el emperador Mauricio (582-602) en su boda nos habla el historiador Teofilacto, al indicar que el patriarca Juan unió las manos de la pareja, puso sobre sus cabezas las coronas nupciales y «les hizo participar en los misterios del Dios-hombre»⁷⁶. Pero hay que advertir que no se dice si fue en el curso de una misa.

La relación entre la celebración litúrgica del matrimonio y la celebración eucarística es algo bien atestiguado litúrgicamente⁷⁷. En

71 Ep. I, 50 (PG qq. 1089-96); II, 191 (1581-4). 201 (1616 A).

72 Cf. D. J. Constantelos, *Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective* (Minneapolis 1975) 51-53. La alternativa para la forma del matrimonio o eclesiástico o civil es indicada por León III y Constantino V: *Eccloga* II, 8. El mismo Focio, *Epanagoge* XVI, 1 y 2, indica que el matrimonio debe ser contraído «o con una bendición o con la coronación o por mutuo consentimiento ante testigos». La decisión de que la única forma fuera la eclesiástica fue tomada por León VI y luego confirmada por Alexios I: León VI, *Novela* 89 y Alexios Comnenos, *Novela* XXIV, 1. Cf. también K. Ritzer, o. c. en nota 23, 166 ss.

73 A. García y García, *Historia del derecho canónico*, vol. I. *El primer milenio* (Salamanca 1987) 410. El autor distingue entre lo que se exige para la validez y lo que se exige para la licitud. La bendición del sacerdote sería según el autor para la licitud. Para un estudio más profundizado cf. Ritzer, o. c. en nota 23, 217 ss.

74 O. c. en nota 23, 140.

75 Respuesta canónica de Timoteo, PG 33, 1303 B (el texto en nota 55).

76 Tomado de Ritzer 141 (n. 308).

77 Cf. J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective* (St. Vladimiris Semi-

cuanto a la concreción histórica de los actuales formularios litúrgicos no basta simplemente con establecer su fecha —siglos VII y VIII— sino que hay que presuponer un amplio período anterior en el que las fórmulas han ido fraguándose y concretizándose⁷⁸. Sin embargo no debe olvidarse que en Bizancio «ha sido el poder imperial y no la Iglesia quien tomó la iniciativa de considerar como solo válido al matrimonio concluido con la bendición litúrgica»⁷⁹. Como conclu-

nary Press, revised edition 1975) cap. 4; G. Baldanza, 'Il rito del Matrimonio nell'Euclologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica', *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979) 316-51 (directe 347: «el punto culminante del rito de la coronación ofrecido por la primera fórmula del Barberini 336 está constituido por la copa común eucarística»); P. Journel, 'El matrimonio', en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 1965) 640 ss.

Para los formularios véase E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fonticum liturgicarum* (Roma 1979) nn. 2294-2297 (para los ritos orientales). 2833 (rito toledano). 2506 (rito galicano). 2601 ss. (rito céltico). 1104 ss. (sacramentario veronense) con la *Clavis methodologica cum commentariis selectis* (Bologna 1979) 153.

Sobre la liturgia romana J. Huard, 'La liturgie nuptiale dans l'Église romaine, les grandes étapes de sa formation', *Quaestiones liturgiques et paroissiales* 38 (1957) 197-205; P. Journel, 'La Liturgie romaine du mariage', *La Maison-Dieu* n. 50 (1957) 30-57.

Sobre las liturgias orientales A. Raes, *Le Mariage sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient* (Chevetogne 1958) (de especial interés la introducción de O. Rousseau); K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle* (Paris 1970) (indica la historia del rito tanto en Oriente como en Occidente).

⁷⁸ Observación bien hecha por K. Ritzer, o. c. en nota 23, 135 («si las oraciones que nos transmiten los euclologios bizantinos del siglo VIII y siguientes no remontan hasta su época la la de J. Crisóstomo, que «habla de euchaí y eulogiai, que pronunciaba el sacerdote en la bendición») pueden ser muy anteriores al más antiguo de los manuscritos que nos las dan a conocer») y P. Journel, *La Liturgie*, 38.

Recientemente G. Baldanza (*art. cit.* en nota 77) en un análisis del Barberini 336 se ha mostrado contra la tesis restrictiva de la existencia de una liturgia matrimonial en los primeros siglos. Su trabajo se basa en un análisis de las dos fórmulas de la coronación y en un examen histórico del contenido de ellas, afirmando que las fórmulas son «muy antiguas» (350). En su opinión «la impostación y el contenido» de la segunda fórmula «reflejan la doctrina sobre el matrimonio ofrecida por las Constituciones apostólicas y por la teología alejandrina de los siglos II y III» (329). El análisis y el rastreo de la temática en autores y fórmulas anteriores resulta muy interesante. Sin embargo nos parece muy cuestionable su conclusión. Hay que conceder —esta es nuestra opinión— que las fórmulas reflejan una síntesis de temáticas con una gran retroscena histórica. Está por probar que las fórmulas sean en cuanto a su uso litúrgico tan antiguas. Metodológicamente nos parece que no cabe otro camino que el que hemos usado. Al menos se deberá reconocer que hay serias dificultades históricas para admitir una liturgización tan antigua del matrimonio.

G. Baldanza acepta sin examen crítico la tesis de H. Crouzel, en su libro *Virginité et mariage selon Origène* (Paris 1965) 146, de que la doctrina de Orígenes sobre el matrimonio supone ya existente una liturgia matrimonial (343).

⁷⁹ I. H. Dalmais, 'La liturgie du Mariage dans les Églises orientales. Structure, histoire, signification', *La Maison Dieu* n. 50 (1957) 58-69 y añade: «esta decisión ha hecho considerar a esta bendición y al rito de coronamiento que le acompañaba cada vez más universalmente como constitutivo del sacramento». Esta afirmación es hoy común entre los Ortodoxos. Según M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, vol. III (Paris 1930) 452 la «doctrina comunissima

sión opinamos que hay que decir lo siguiente: «La necesidad de una Bendición sacerdotal con ocasión del matrimonio no se impone en Oriente sino a partir del siglo VII ante todo en las regiones ocupadas por los árabes, después en el derecho nomocánico bizantino»⁸⁰.

3. Precisiones sobre la sacramentalidad matrimonial en la época patristica⁸¹.

Ya se ha indicado al comienzo del trabajo la dificultad que ven una serie de autores en mostrar la sacramentalidad del matrimonio en la época patristica.

La dificultad se percibe mejor, cuando se tiene en cuenta la lenta historia de la liturgización del matrimonio, lo cual no es sinónimo de que se percibiera al matrimonio como pura realidad terrena⁸². La lectura de los Padres evidencia el carácter religioso, que dan al matrimonio, sobre todo viendo la referencia habitual que hacen a Ef 5, 32.

ortodoxa» aparece tan sólo en el siglo XIX y tiene como antecedente primero histórico la posición del monje Job Hamartalos del siglo XIII. Le siguen Dalmais y Ritzer, o. c. en nota 23, 172.3. Cf. también Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (Munich 1937) 280 ss. Para la posición ortodoxa actual véase J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective* (St. Vladimir's Seminary Press, revised edition 1975) cap. 6 y 7.

⁸⁰ Sic Ch. Munier, o. c. en nota 23, 33 n. 174 sintetizando a K. Ritzer, o. c., *ibid.*, 146-91.

⁸¹ *Bibliografía tenida en cuenta* (además de las obras citadas en notas 3, 4 y 5): L. Godefroy, 'Mariage II. Le Mariage au temps des Peres', *D.T.C.* IX (Paris 1927) 2077-2117; P. Colli, *La pericope paolina ad Eph. 5, 32 nella interpretazione dei Santi Padri e del Concilio di Trento* (Parma 1951) (véanse las críticas de P. Visentin en *Studia Patavina*); C. Oggioni, 'Matrimonio e Verginità presso Padri (fino a S. Agostino)', separata del volumen *Matrimonio e Virginità Saggi di Teologia* (Hildephosiana 3; Venegono Inf., La Scuola Cattolica 1963) 159-418; H. Rondet, *Introducción a la teología del matrimonio* (Barcelona 1962) cap. 2; P. Visentin, 'La sacramentalità del Matrimonio nella Teologia dei Padri', *Studia Patavina* 3 (1958) 386-402; el mismo, 'Il Matrimonio nella luce della Teologia patristica', *Rivista Liturgica* 55 (1968) 327-41, el mismo, 'Il matrimonio nella luce della teologia patristica', en *Il matrimonio cristiano* (Torino 1978) 32-48; J. Moingt, 'Le Mariage des chrétiens. Autonomie et mission', *Rech. Sc. Rel.* 62 (1974) 81-116 (directe 91 ss. sobre la santificación de las nupcias); C. Scaglioni, 'Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo', en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia Patristica Medielanensia 5, Milano 1976) 272-422 (directe 345 ss.); R. Cantalamessa, 'Bilancio di una ricerca', *Ibid.*, 451 ss.

⁸² J. Moingt, *art. cit.*, 90, n. 28 critica a E. Schillebeeckx porque «no ha prestado atención al significado religioso y legal de la ceremonia familiar del matrimonio en la antigüedad pagana y a su transplantación al cristianismo». En 94. n. 39 dice estar de acuerdo con G. Le Bras (en realidad es L. Godefroy, *DTC* IX, 2104.5) y K. Ritzer (o. c. en nota 23, 105-23) sobre el aspecto 'secular' del matrimonio, pero añadiendo: «este aspecto secular de la ceremonia no le quita su carácter religioso ni su significación sacramental (antes de toda teoría)».

Debe advertirse que ante la pregunta de si los Padres han llegado a indicar la verdadera y propia sacramentalidad del matrimonio, «la respuesta depende del concepto de "sacramento" que se supone en la pregunta»⁸³. Se precisaría mucho espacio si pretendiéramos si quiera sintetizar todo lo que se ha investigado al respecto⁸⁴. Nuestro intento es más modesto y nos contentamos con presentar algunos aspectos fundamentales. Será necesario completar estos datos de los padres con un estudio teológico de los formularios litúrgicos tanto orientales como occidentales, pues este es un dato fundamental para conocer la conciencia eclesial.

Como dato fundamental ha de tenerse en cuenta la perspectiva general en la que hay que situar la reflexión patrística sobre el matrimonio, tal cual la ha puesto de relieve P. Visentin. La reflexión patrística ha de encuadrarse en un mundo cultural de marcado tinte platónico con su matiz dualista, que separa demasiado la carne del espíritu y en una perspectiva ambiental y del derecho civil en el que se mira el matrimonio como ordenado totalmente (o casi) a la procreación. «En este clima no es fácil ver la vida matrimonial como vía y medio de perfección cristiana»⁸⁵. La clave para entender el pensamiento patrístico radica en que los Padres «contemplan la unión del hombre y de la mujer, ordenada por Dios al comienzo de la creación, entrando en el gran misterio de Cristo, gracias al texto del Gn 2, 24, interpretado por Ef 5, 32». Pero no se debe olvidar que los Padres, «leyendo el gran paso a los de Efeso (con su referencia a Gn 2, 24), han pensado sobre todo y directamente en la relación esponsalicia entre Cristo y la Iglesia, mucho más que en construir una teología del matrimonio». O sea, «lo que atrae a los padres es el tema cristológico y eclesiológico, pero visto a la luz nupcial»⁸⁶.

83 Sic P. Visentin, 'Il Matrimonio', art. cit. en nota 81, 337.

84 La bibliografía más importante la ha recogido Y. M. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación* (Madrid 1976) cap. III, 55, nota 1. Cf. también R. Schulte. l. c. en nota 90, 87 ss.

85 P. Visentin, 'Il Matrimonio', art. cit. en nota 81, 329.

86 *Ibid.*, 330.1. Como ejemplo insistiendo en que hay muchos textos convergentes, cita a Orígenes, *Comm. in Math.* XIV, 17: PG 13, 1231. Por su parte L. Godefroy, art. cit. en nota 80, 2101, entre los datos que subraya pone: «3. el matrimonio cristiano halla su ideal en la unión mística de Jesús con su Iglesia; este simbolismo lleva a lo divino la sublime dignidad del matrimonio y hace presentir su eficacia santificante», y en la columna 2109 añade que para los Padres «el matrimonio cristiano se eleva infinitamente por encima de las uniones de los paganos, pues es la imagen y el símbolo de la unión de Cristo con su Iglesia; para ser una representación más perfecta debe ser santo, uno, indis-

De ahí surgirá el que presenten a la virginidad como la más perfecta realización del matrimonio místico: la Iglesia esposa-virgen halla en el estado virginal la expresión más alta de lo que es su fisonomía exterior ⁸⁷.

Pero el subrayar la virginidad como perfecta realización del matrimonio místico —línea preferente en la patrística— no ha significado que los Padres no vieron una relación entre la unión de los esposos y la de Cristo con la Iglesia. Ya Ignacio de Antioquía escribía en dependencia del pasaje de Ef 5, y con referencia literal a los versos 25 y 29:

«Recomienda a mis hermanas que amen al Señor y que se contenten con sus maridos en la carne y en el espíritu. Igualmente predica a mis hermanos en nombre de Jesucristo que amen a sus esposas como el Señor a la Iglesia» ⁸⁸.

La tradición patrística desarrolló este discurso que pone como paradigma de la relación del marido para con su mujer la relación de Cristo con la Iglesia. Ahora bien, no debemos olvidar qué significa poner en relación el matrimonio con la unión de Cristo con la Iglesia en el horizonte cultural preferentemente platónico, pues en este esquema mental el símbolo participa de la naturaleza de la realidad, contiene algo de la realidad significada ⁸⁹. *En esta impostación estaban encerradas muchas posibilidades* ⁹⁰, si bien los Padres «no han sacado las consecuencias que se hubiera podido esperar», siendo lo único que concluyen «la sublimidad del matrimonio cristiano» ⁹¹.

luble; en este simbolismo misterioso los Padres aman el hallar la razón y el fundamento de cuanto hay de grande en el matrimonio cristiano».

⁸⁷ Sobre el tema Iglesia-esposa cf. F. Graffin, 'Recherches sur le theme de l'Église-Epouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque', *L'Orient syrienne* (1958) 317; H. Engberding, 'Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie', *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 5.

⁸⁷ Ad Policarpo 5, 1.

⁸⁹ Sobre la problemática véase K. J. Woolcombe, 'Le sens de type chez les Pères', *La Vie Spirituelle*, Supplement 5 (1951) 84-100; H. V. von Balthasar, 'Le Mysterion d'Origène', *Rech. Sc. Rel.* 26 (1936) 512-62. 27 (1937) 38-64 = *Parole et Mystère chez Origène* (Paris 1957).

⁹⁰ Compárese con las aclaraciones de R. Schulte, 'Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical', en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) 107 y n. 52 para mostrar que no era imposible de recorrer el camino del mysterion bíblico a la sacramentalidad del matrimonio.

⁹¹ Sic. L. Godefroy, *art. cit.* en nota 81, 2103, citando a P. Pourrat, *La Théologie sacramentaire* (Paris 1907) 20. Hace referencia a Tertuliano, *J. Crisóstomo (In ep. ad Eph. s.c. V. hom. XX, PG 62. 135)*, Ambrosiaster (PL 18, 398.9) Jerónimo (*Comm. in epist. ad Ephes. I. III, c.v., PL 36, 530-7*) y a Agustín.

Sobre el término sacramentum.

En Tertuliano está claramente presente el concepto, en su enmarque platónico, ya que de la comparativa entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia dice:

«Habet similitudo cum veritate honoris consortium [Tras citar Ef. 5, 32 añadel. Habet interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam, cuius erat utique sacramentum»⁹².

El término *sacramentum* tiene en Lactancio el significado del compromiso que obliga a los esposos a guardar fidelidad⁹³. *Mención especial merece la obra de Agustín*⁹⁴. Este habla frecuentemente de tres bienes del matrimonio. He aquí su terminología:

«Bonum ergo sunt nuptiae in omnibus quae sunt propria nuptiarum. Haec autem sunt tria, generandi ordinatio, fides pudicitiae, connubii sacramentum⁹⁵.

«In nuptis tamen bona nuptialia diligentur, proles, fides, sacramentum»⁹⁶.

«In castitatis fide, in conjunctionis foedere, in propaginis germine»⁹⁷.

La comparación entre los tres textos muestra que lo que en los dos primeros denomina *sacramentum* o *connubii sacramentum* en el tercero lo designa simplemente por el término *in conjunctionis foedere*, signo de que por *sacramentum* entiende el compromiso sagrado, tanto más inviolable cuanto que es imagen del vínculo eterno entre Cristo y la Iglesia⁹⁸. El contexto de los dos primeros textos y los textos bíblicos que cita son evidente confirmación. El comentario que hace a Mt 5, 22 (quien abandona a su mujer, fuera del caso de fornicación, la hace pecar) bastaría para justificar nuestra afirmación:

«Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatio irritum fiat»⁹⁹.

92 Adv. Marcionem V, 18 (ed. Corpus Christianorum 719, 5).

93 *Epitome* 66, PL 6, 1080 B: «Qui habet conjugem nihil quaerat extrinsecus: sed contentus ea sola casti et inviolati cubillis sacramenta custodiat».

94 Una amplia selección de textos en F. Moriones. *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini* (BAC 205, Madrid 1961) 640-62. Citaremos el número de esta edición entre paréntesis.

95 *De pecc. orig.* 34, 39, PL 44, 404 (n. 2224). De especial interés los textos que relaciona con cada bien matrimonial: propter ordinationem generandi scriptum est y cita 1 Tim 5, 14; para el propter fidem pudicitiae cita 1 Cor 7, 4 y para el propter connubii sacramentum cita Mt 19, 6: Quod Deus conjunxit, homo non separet.

96 *De nupt. et conc.* I 17, 10, PL 44, 424 (n. 2279). En la misma obra I, 21, 23 vol. 427 (n. 2272, 2283) tras citar Gn 2, 24 y Ef 5, 32 dice: «Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum,

El vínculo matrimonial, con su carácter de permanencia lo compara Agustín a dos realidades claves del ámbito sacramental: el bautismo¹⁰⁰ y la ordenación¹⁰¹. Para Agustín el matrimonio en la nueva ley tiene una característica especial en cuanto a la indisolubilidad. Para él el matrimonio es *sacramentum* en cuanto que la firmeza de la indisolubilidad tiene por base la unión indisoluble de Cristo con su Iglesia¹⁰². En el horizonte del pensamiento agustiniano no es fácil el mostrar que Agustín haya entendido el término *sacramentum* en nuestro sentido estricto. La presunción está más bien en contra¹⁰³.

La santificación del matrimonio en Caná.

En los Padres hay toda una línea que usa el acontecimiento de las bodas de Caná para afirmar que el matrimonio fue santificado por Jesús. Así pueden ser enumerados en la tradición latina Ambrosio¹⁰⁴ y Agustín. Este comenta diciendo que con el hecho quiere confirmar que el matrimonio como realidad hecha por Dios es indisoluble¹⁰⁵.

sed tamen conjunctionis inseparabilis sacramentum... Et certe his tribus bonis (proles, fides, sacramentum) perfecte se hberet bonitas nuptiarum, quibus etiam nunc bonae sunt nuptiae».

97 *Contra Julianum* III, 57, PL 44, 732.

98 La misma conclusión L. Godefroy, *art. cit.* en nota 80, 2107.

99 *De bono conjugali* 7, 6, PL 40, 378.

100 *De nuptiis et concupiscentia* I 10, 11, PL 44, 420 (n. 2253): «Ita manet inter viventes quiddam conjugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum faederis: sicut apostatae anima, velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perditam sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit».

101 *De bono conjugali* 24, 32, PL 40, 394 (n. 2282). «Nec ea re non subsequente propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte. Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis». Unas líneas más tarde explica el sacramentum del matrimonio por el texto de Pablo en 1 Cor 7, 10.11: la mujer, que no se separe del marido...

102 Sic L. Godefroy, *art. cit.* en nota 81, 2108.

103 Sic Moriones, o. c. en nota 94, 680. Cfr. también B. Pereira Alves, *La doctrine du mariage selon saint Augustin* (Paris 1930) 172-228, J. Moinght, *art. cit.* en nota 81, 90 parece querer ir por la línea afirmativa. Moinght considera que E. Schillebeeckx (*El matrimonio* 247 ss.) minimiza de forma tendenciosa el pensamiento de S. Agustín (60, n. 29).

104 Ep. 42, 3 PL 16, 1124: «Neque nos negamus sanctificatum a Christo esse conjugium, divina voce dicente: erunt ambo in carne una et in uno Spiritu».

105 *In Jo. Evang.* tr. IX, 2 PL 35, 1458: Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam mystica significatione, confirmare voluit quod ipse fecit nuptias. Futuri enim erant, de quibus dixit Apostolus, prohibentes nubere et dicentes quod malum essent nuptiae, et quod diabolus eas fecisset... Et qui bene eruditi sunt in fide catholica, noverunt quod Deus fecit nuptias et sicut conjunctio a Deo, ita

Por parte oriental pueden ser citados Epifanio, Cirilo de Alejandría y J. Damasceno¹⁰⁶. Epifanio entiende que el que Jesús fuera invitado a las bodas de Caná debe ser entendido desde la perspectiva de lo que significa la vida matrimonial contra las fuerzas de la concupiscencia¹⁰⁷. El texto de Cirilo de Alejandría merece ser citado ampliamente:

El Salvador se presenta a las bodas..... para santificar el mismo principio de la generación del hombre. Convenía que aquel que recapitula en él la naturaleza del hombre y que la renueva toda entera para un estado mejor no solo concediera la santificación a los que ya han sido llamados a la existencia, sino que preparara también la gracia para aquellos, que son destinados a ser engendrados, a fin de santificar su venida al ser. Hay un tercer motivo. Se le dijo a la mujer por parte de Dios «darás a luz en el dolor» ¿Cómo sino era posible quitar de nosotros esta maldición o de qué otra forma se podía huir del matrimonio sentenciado a condena? El Salvador amigo de los hombres quitó esta atadura. Con su presencia honró al matrimonio, él que es la alegría y el gozo del universo, a fin de quitar la antigua desolación del dar a luz. Pues como dice Pablo «hay en Cristo una creación nueva» y «las cosas antiguas han pasado y cosas nuevas han aparecido»...

Numerosas y excelentes cosas han sido cumplidas a la vez por medio del primer milagro. El matrimonio honorable ha sido santificado y ha sido alejada la maldición que pesaba contra las mujeres. Pues no darán a luz los hijos en dolor, ya que Cristo bendijo el mismo principio de la generación.

Estas explicaciones bastan para el sentido histórico. Me parece que debo añadir otro aspecto en razón de su inteligencia mística y decir lo que sugiere esta escena. El Verbo de Dios ha descendido del cielo, como él mismo lo ha dicho para apropiarse de la naturaleza del hombre y conducirla a concebir de él como esposo las simientes espirituales de la sabiduría. La esposa es denominada la humanidad, el esposo el salvador. La Escritura quiere conducirnos de lo que pasa entre nosotros a la inteligencia de lo que nos supera. El matrimonio se ha celebrado el tercer día, es decir en los últimos tiempos de este siglo»¹⁰⁸.

En la reflexión de Cirilo se trasciende claramente lo que pudiera ser denominada mera dimensión natural del matrimonio. La restauración de éste por Cristo la entiende a la luz del pensamiento paulino de la nueva creación. Cirilo subraya la conexión entre el mismo matrimonio restaurado y la generación bautismal. Hay una nueva perspectiva desde la que hay que contemplar el matrimonio. Lo que

divortium a diablo». En VIII, 4, 1452 entiende el venir a las bodas de la venida del Verbo al mundo.

106 *De fide orthodoxa* IV, 24, PG 94, 1209B.

107 *Adv. Haereses* I, II, t. 1 haeres. 51, PG 41, 941C.

108 *In Johannem* t. II PG 73, 224 D. 225B. 228-B-C.

hoy denominaríamos perspectiva sobrenatural o sacramental. Otro aspecto indicado por Cirilo es digno de ser subrayado: el paralelismo entre la unión matrimonial y la unión de Cristo con la humanidad. No hay ninguna referencia al texto paulino de Ef 5 de forma expresa ¹⁰⁹. El texto de Cirilo se queda en algo previo: la unión de Cristo con la humanidad, de la que la Iglesia y el amor de Cristo para con ella es un signo.

La interpretación del gran misterio (Ef 5, 32) por parte de J. Crisóstomo.

Para Crisóstomo el matrimonio no es un juego sino una realidad seria y grave, que exige que se le celebre en un contexto coherente desde el punto de vista tanto moral como religioso. Por eso contra los abusos que se practicaban y para subrayar el espíritu con el que los cristianos se deben casar, propone el ejemplo de la forma de hablar San Pablo: «el matrimonio es misterio (*mysterion*) e imagen (*eikón*) del amor que Cristo tuvo para con la iglesia» ¹¹⁰. En otra ocasión dice que «será necesario enseñar a la joven el pudor, llamar a los sacerdotes, pedir con oraciones y bendiciones la concordia entre los dos para que los esposos transcurran la vida con satisfacción unidos por el auxilio del Señor» ¹¹¹.

En su primera catequesis bautismal ofrece una explicación del texto de Ef 5, 32. La misma fundamentalmente que en su homilía 20 sobre la carta a los efesios ¹¹². Crisóstomo indica que el catecúmeno es invitado al matrimonio espiritual, el bautismo es «el día de las bodas espirituales» y eso le lleva a hablar del misterio («psicológico» en expresión de A. Wenger) que se da en el hecho de que la novia abandonando a su familia se une a su esposo «transportando sin reserva todo su pensamiento a su esposo que va a unirse a ella», y añade:

«Por eso el bienaventurado Pablo, hablando también él de este tema ha

¹⁰⁹ J. Moingt, art. cit. en nota 2, 93 opina que «el pensamiento de Pablo en Efesios V influencia de forma manifiesta está interpretación de la escena de Caná».

¹¹⁰ *In Gn.* hom. 56, 1 PG 54, 539 (ed. de 1862, 487).

¹¹¹ *In Gn.* hom. 48, 6 PG 54, 490, 1 (ed. de 1862, 443).

¹¹² En una serie de paralelismos como éste con las obras reconocidas por auténticas fundamenta el editor A. Wenger la autenticidad crisostomiana de las catequesis: Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales* (Sources Chrésiennes 50, Paris 1957) 51.

denominado a la cosa un misterio. Después de haber dicho: «por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su esposa y serán los dos una sola carne», considerando la grandeza de lo que se ha cumplido, ha exclamado diciendo: «es un gran misterio»¹¹³.

A continuación no hace sino aclarar el misterio humano que se encierra en la marcha de la novia de casa de sus padres «olvidando todas las preocupaciones, el medio familiar, los vínculos de cariño, en una palabra, todo, y transportando todo su pensamiento a aquél que no ha visto sino aquel atardecer». El mismo desarrollo nos lo ofrece en otras dos homilias de carácter matrimonial: la homilía 20 del comentario a la carta a los efesios¹¹⁴ y en la titulada *Laus Maximi et quales ducendae sint uxores*¹¹⁵. La exégesis del Crisóstomo va en una línea muy clara: el matrimonio ha sido establecido por Dios; el matrimonio es disposición de Dios en la creación y en ese abandonar el hombre a sus padres para unirse a su esposa hay un misterio, hay «una sabiduría arcana»¹¹⁶.

Para comprender a Crisóstomo hay que tener presente la segunda homilía citada:

«Como el esposo, dejando al padre, viene hacia su esposa, así Cristo ha abandonando el trono del Padre, ha venido a su esposa... Por esto dice: 'este misterio es grande'. Es grande cuando se cumple entre los hombres, pero cuando lo veo realizado en el caso de Cristo y de la Iglesia, entonces quedo sorprendido. Por eso después de haber dicho 'este misterio es grande' añade: 'lo digo en relación a Cristo y a la Iglesia'. Viendo por tanto qué grande misterio es el matrimonio y de qué gran realidad es imagen (typos)...»¹¹⁷.

En el vocabulario crisostomiano son frecuentes los términos *eikôn*, *typos*, etc.¹¹⁸. En su concepción eucarística la clave radica en el término *simbolo*:

Porque cuando [los herejes] dicen: «¿De dónde consta que Cristo fue inmolado?», fuera de otras razones sellamos sus labios con los misterios. Porque si no hubiera muerto Cristo ¿de qué serían símbolo los misterios que se celebran (tinos symbola tá teloumena)?¹¹⁹.

113 Catequesis I, 11 (l.c. 114).

114 PG 62, 140 BC. 141 D-142B.

115 3, PG 53, 230 (ed. de 1862, 216).

116 In ep. ad Eph. hom XX, 4 PG 62, 140B (ed. de 1862, 148. Entiende que en el texto del Gn hay una profecía.

117 *Laus Maximi*... 3 PG 53, 230 (ed. de 1862, 216).

118 Cfr. G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Bonn 1953).

119 In Mt. hom. 82, 2, PG 58, 740.

El matrimonio según nuestro autor es eikōn del amor de Cristo para su boda con la Iglesia ¹²⁰, temática esta ya presente en otros padres ¹²¹.

La exégesis de Ef 5, 32 se detiene en el Crisóstomo al nivel de subrayar la semejanza entre el matrimonio y la vinculación de Cristo con la Iglesia. Aquél es typos de ésta.

II.— LA RELACION ENTRE CONTRATO Y SACRAMENTO

Mucho es lo que modernamente se ha escrito sobre la relación entre contrato y sacramento en la cuestión matrimonial ¹²². El canon 1.023 § 2 del actual código establece que entre bautizados no puede darse contrato matrimonial válido sin que sea a la vez sacramento. La cuestión había sido objeto de libre discusión entre los teólogos hasta el momento en que el conflicto entre el Estado y la Iglesia sobre la competencia jurídica en el dominio matrimonial propició la toma de posición de diversos papas sobre la no separabilidad ¹²³. Pío IX

120 In ep. ad Col. hom XII, 5 (PG 62, 387): misterio y tipo de una gran cosa). 6 (389): tipo de la parousia de Cristo.

121 Orígenes, In Math. XIV, 17, GCS 40, 326, in Jer. hom X, 7, GCS 6, 77; Metodio de Olimpo, Simp. III, 8; Basilio de Ancira, De Virg. 50, PG 30, 769.

122 Ante la innumerable bibliografía indicamos tan solo un artículo que recoge la principal bibliografía: J. Manzanares, 'Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum Baptizatorum estne necessario sacramentum?', *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 67 (1978) 35-71 (en pp. 51, 2 recoge los partidarios de la separabilidad y en p. 46 los partidarios de la inseparabilidad).

123 La historia ha sido bien trazada por C. Caffarra, 'Le lien entre Mariage-réalité de la creation et mariage-sacrement', *Esprit et Vie* 88 (1978) 353-64. 369-84. La postura de los Papas ante el problema regalista en pp. 361 ss. y 369 ss. Debe añadirse entre los que establecen la separabilidad el curso de los Wirceburgenses, *Theologia dogmatica Wirceburgensis* t. 10 (Paris 1880) 471-2. Cfr. también E. Corecco, 'Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament in Lichte des Scholastischen Prinzips «Gratia perficit, non destruit naturam»', *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* (1974) 379-442 = ed. italiana *Communio* n. 16 (1974) 28-41, n. 17 (1974) 30-51.

Subrayemos las razones para la separabilidad que aportan Billuart, los Salamancaenses y los Wirceburgenses. Para los Wirceburgenses l.c. 472-3 el que el matrimonio haya sido elevado por Cristo a la dimensión de sacramento no elimina nada de su realidad natural y por eso a la objeción de que «contractus matrimonialis intrinsece est sacramentum inter christianos, ergo in potestate contrahentium non est excludere rationem sacramenti» responden negando el antecedente y estableciendo que quien contrae el matrimonio, si no tiene intención de la sacramentalidad, no recibe el sacramento o no es ministro del sacramento. La respuesta de Billuart t. X, (ed. nova 1861), De matrimonio dissert. 1, art. V, petes V, p. 99 es casi la misma: «Christus elevando contractum matrimonialem ad esse sacramentale non minuit vim contractus sed virtutem tantum supernaturalem

condenó en el *Syllabus* la proposición que establece que «matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium, ab eo que separabile» (DS 2966).

La cuestión moderna ha surgido ante el hecho que plantea la pastoral, ya que son bastantes los casos de quienes, bautizados de niños, se encuentran en situación de no creyentes a la hora de casarse. Si como dice la constitución *Sacrosanctorum Concilium*, n. 59, los sacramentos suponen la fe y por eso se les llama sacramentos de la fe (fidem supponunt... quare fidei sacramenta dicuntur), ¿cómo se podrá aceptar al matrimonio eclesial a una pareja de bautizados que por hipótesis no tienen nada de fe? El gran pastoralista P. Liégé escribía:

«Leo con satisfacción en los *Praenotanda* del ritual romano del matrimonio de 1989, en el n. 8: «Que ante todo los pastores cuiden y alimenten la fe de quienes se disponen a casarse. El sacramento del matrimonio supone y exige la fe...». Se hubiera esperado que en el pasaje citado arriba de los *Praenotanda* del ritual romano se hubiera añadido: «Por eso no se celebrará el sacramento del matrimonio, sino cuando los esposos confiesen la fe en Jesucristo, por quien el contrato matrimonial ha tomado forma de misterio». Hubiera sido la lógica de la Teología del Vaticano II...»¹²⁴.

La toma de posición de la C.T.I. está en la línea del actual código:

«3.2. Entre dos bautizados el matrimonio en cuanto institución de la creación no puede ser separado del matrimonio sacramento. Pues la sacramentalidad del matrimonio de bautizados no es algo accidental que pudiera darse o faltar, sino que de tal forma es inherente a su esencia que no puede ser separado de él».

«3.3. La Iglesia de ninguna forma puede reconocer que dos bautizados se hallan en un estado conyugal de acuerdo con la dignidad de ellos y con el modo de ser de la nueva criatura en Cristo, a no ser que estén unidos por el sacramento del matrimonio».

«3.5. Sería contradictorio el decir que los bautizados en la Iglesia católica pueden volver verdadera y realmente al estado conyugal no sacramental... Una tal relación, aunque tenga como una forma de matrimonio (=matrimonio meramente civil), de ninguna forma puede ser reconocido por la Iglesia como sociedad conyugal, aunque no sacramental. Para la Iglesia no

superaddit» Los Salmanticenses, *Cursus Theologiae moralis*, t. II, ed. 5ª (Madrid 1717) 111-2 (Tract. IX, de Matrimonio cap. III, d. III) se fijan en que el contrato es válido quando non iritatur y no hay ni siquiera derecho divino que lo haga nulo porque no tenga la intención del sacramento (absque intentione sacramenti).

124 P. Liégé, 'Les perplexités d'un théologien devant le mariage chrétien comme contrat', en *Foi et sacrement de Mariage. Recherches et Perplexités* (ed. Chalet, Lyon 1974) 118-9. El texto latino dice: «Imprimis pastores foveant nutrantque fidem nupturientium: Sacramentum enim Matrimonii fidem supponit atque expostulat» *Ordo celebrandi Matrimonium* (Vaticano 1972) praenotanda n. 7, p. 8.

existe el matrimonio natural separado del sacramento, sino tan sólo matrimonio natural elevado a la dignidad de sacramento»¹²⁵.

Fundamentación de la tesis de la inseparabilidad.

La argumentación común para defender la inseparabilidad radica en el hecho de que lo que ha sido elevado a la dimensión de sacramento es la misma realidad del contrato. «El principio de la elevación exige en el interior de la economía de la salvación la identidad e inseparabilidad del sacramento y del contrato matrimonial»¹²⁶. La argumentación históricamente es la clásica de quienes han defendido la inseparabilidad¹²⁷. De ahí se ha concluido que en la intención de querer casarse estaría básicamente la intención de recibir el sacramento¹²⁸.

Reflexiones críticas.

Por nuestra parte opinamos que ante la posición que defiende la inseparabilidad y su forma de argumentar hay que hacer dos indicaciones. La *primera* concerniente a la intención. La teología corriente y tradicional no ha identificado la falta de fe y el defecto de intención. Así E. Schillebeeckx escribía:

«Para la validez no es necesario que quiera la misma gracia... Basta como mínimo que deje voluntariamente que sobre si se cumpla el rito del que sabe al menos que es un rito religioso... La fe personal en los sacramentos no es por tanto necesaria para la validez, aunque eso sea un caso limite»¹²⁹.

¹²⁵ L.c. en nota 6.

¹²⁶ E. Corecco, l.c. en nota 123, 429.

¹²⁷ Así R. Belarmino, *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, t. III (Paris 1613): De matrimonii sacramento cap. 7, 1311-4, cap. 8, 1315, 6; F. Suárez, *Comm. ac disp. in III am Partem D. Thomae*, t. III, disp. XIII, sect. II y disp. I, sect. 1 (Lyon 1614) 159 y 5; Io. Perrone, *De Matrimonio christiano*, t. 1 (Roma 1958) 175; J. B. Franzellin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 3 ed. (Roma 1878) 228; M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo* (Barcelona 1964, 1ª ed. alemana de 1865) 627 ss. (obra muy interesante); L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, t. 2 (Roma, ed. 3ª 1901) tesis 37.

¹²⁸ Sic Billot, l.c. 344, a la objeción de que tienen intención de casarse pero no tienen intención de recibir un sacramento responde: «quod ex quo ipsum matrimonium christianorum fuit per evangelicam legem erectum ad esse sacramenti impossibile omnino est ut duo baptizati habeant unquam intentionem maritaliter contrahendi quin eo ipsum intendant it quod identice est sacramentum, et seclusa ratione sacramenti consistere amplius nequit. Porro talis intentio sufficit».

¹²⁹ E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (Lex Orandi 31, Paris 1960) 138 indica que «excisiones psicológicas entre 'fe' e 'intención' son po-

Pero hoy en día se considera un exceso de formalismo la distinción entre esos dos ámbitos. Teológicamente hay que subrayar la conexión entre fe e intención, si se quiere afirmar, como lo hace la Constitución sobre la liturgia, que los signos sacramentales son «sacramentos de fe». Por eso opinamos con J. M. R. Tillard, que «solicitar verdaderamente el sacramento, cualquiera que fuera el nivel del hecho sacramental en que uno quiera ponerse, no puede reducirse a exigir la realización de una pura celebración exterior sin relación alguna con el misterio de la salvación. Por el contrario es pedir la realización de *un rito que da la salvación*. Puede ser que de este último tenga una idea equivocada; sin embargo, sin esta referencia, al menos mínima y embrionaria al misterio de la salvación, por indeterminada que sea, quizá haya petición de un acto religioso verdadero y cargado de significación, pero no hay en sentido estricto petición-del-sacramento»¹³⁰.

La C.T.I. ha percibido esto reconociendo que «la cuestión de la intención y el problema de la fe de los contrayentes... no se pueden separar totalmente», aunque diga que «no se deben mezclar». Por eso añade que dado que «la intención, en última instancia (ultimatim) nace

sibles por razones de utilidad». Conviene tener presente lo que escribía H. Lennerz, *De Sacramentis novae legis in genere* (Roma 1950) 214-5, n. 351: «Per se valor a fide et probitate subjecti non pendet; sed defectus fidei vel probitatis potest inducere alium defectum (in intentione), vel fides eatenus potest necessaria esse quatenus sine fide actus subjecti ad valorem sacramenti necessarius impossibilis esset; ita in sacramento poenitentiae. «In aliis vero sacramentis subjectum non concurrat in ullo genere causae vel conditionis per bonos actus ad valorem sacramenti, quia sacramentum subsistere potest sine ulla bonitate ex parte subjecti. Hoc constat de sacramentis, quae imprimunt characterem; similiter de matrimonii vinculo...» (Pesch, nr. 313). Hablando de la intención del ministro p. 106, n. 171 establece: «si agitur de contrahentibus, qui sciunt se esse baptizatos et matrimonium validum inter baptizatos esse sacramentum in voluntate valide contrahendi continetur voluntas sacramenti... Si contrahentes baptizati voluntate sua vellent separare contractum validum a sacramento, quaestio decidenda esset secundum intentionem praevalentem». Umberg exigía tan solo la intención interpretativa. Distinguió la intención en cuanto al contrato y en cuanto a la sacramentalidad. De esta decía: «quoad sacramentalitatem requiritur saltem ea animi dispositio ut si scirent contractum quam serio ineunt esse N. L. sacramentum illud admitterent, quamvis fortasse cum aliqua repugnantia i.e. intentio interpretativa. Quod talis sufficit inde sequitur quod inter baptizatos contractus ejusque sacramentalitas separari nequeunt». L. Lercher, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, IV/2 (Oeniponte 1948) 353. Véase también I. A. de Aldama, 'Theoria generalis sacramentorum', en *Patres Societatis Jesu...*, *Sacrae Theologiae Summa*, IV, BAC 73, (ed. 4ª, Madrid 1962) n. 110 y 117, 6. Con todo hay que preguntarse de dónde ha surgido esta distinción. Y hay que subrayar fuertemente la conexión entre fe e intención.

130 J. M. Tillard, 'A propósito de la intención del ministro y del sujeto de los sacramentos', *Concilium*, 31 (1968) 125-39 (aquí 136). En 135, n. 28 ofrece una bibliografía en lengua francesa sobre los problemas pastorales implicados en la cuestión.

y se nutre de la fe viva», en el caso de que «no hay vestigio alguno de fe surge la duda de hecho (*dubium facti*) de si la intención general y verdaderamente sacramental se da de hecho y [por tanto] si el matrimonio contraído es o no válido». Por ello la C.T.I. establece que «sin ninguna fe personal la validez del sacramento se debilitaría (*infirmaretur*)»¹³¹.

El resolver el problema que late de la intención es capital y tiene repercusión para la visión que establece la inseparabilidad basándose en el «punto de vista objetivo» y primándolo¹³², perspectiva en la que se coloca preferentemente la C.T.I. en 3.2-3.4.

La *segunda* observación la vamos a hacer de la mano del estudio de K. Rahner sobre el matrimonio como sacramento. Si tomamos este estudio es porque nos parece que engarza bien con lo que hemos expuesto en I.2 sobre la progresiva liturgización del matrimonio tal y como nos lo ofrece la historia de la Iglesia. Rahner establece que el matrimonio «jamás es tan sólo 'cosa profana' sino también el acontecimiento de gracia y amor que une a Dios con los hombres» y que cuando «tal matrimonio se realiza en la Iglesia viene a ser un momento de autorrealización de la iglesia realizada como tal por dos cristianos». O lo que es lo mismo «en teología nada nos obliga a decir que la relación entre un matrimonio sacramental y uno no sacramental sea semejante a la relación que subsiste entre un sacramento y una acción humana tan sólo profana». Por eso Rahner establece la relación entre la gracia matrimonial extrasacramental y la sacramental:

«Se trata de una relación análoga por ejemplo a la que se da entre el perdón sacramental de los pecados y el perdón extrasacramental producido por un simple arrepentimiento, realizándose también él en y por medio de la gracia. El matrimonio no resulta *acontecimiento de gracia* tan solo allí donde viene a ser 'sacramento'. Decimos por el contrario que el acontecimiento de gracia del matrimonio resulta *acontecimiento sacramental de gracia* como *opus operatum*, cuando viene celebrado en la iglesia como matrimonio entre dos bautizados, del mismo modo como la fe, que de por sí justifica aún *antes* del bautismo, viene a ser en el bautismo *opus operatum*»¹³³.

131 L.c. en nota 6. Hay que advertir que no se acepta en los tribunales rotales nulidad por falta de fe. Cfr. J. Vernay, 'Jurisprudence de la Rote', en *Foi et Sacrement de Mariage* (ed. Chalet-Lyon 1974) 60-7.

132 Expresión y posición de C. Caffarra, l.c. en nota 123, 375.

133 K. Rahner, 'Die Ehe als Sakrament', en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln - Zurich - Köln 1967) 534.

Desde esta perspectiva rahneriana, en perfecta conformidad con el proceso de progresiva liturgización del matrimonio, nos parece que cabe dar al problema una solución bien distinta de la tesis de la inseparabilidad. El matrimonio de dos bautizados en cuanto tales, o sea, conscientes en su opción de fe de lo que significa el ofrecimiento de gracia sacramental por parte de Dios, deberá ser matrimonio eclesializado y sacramentalizado, observándose las normas estrictas en cuanto a la forma eclesial del matrimonio. Otras situaciones deberán ser tratadas por analogía con el caso de quien no es consciente de que la plena realización humana se da en lo sobrenatural. *Vive en el horizonte de lo sobrenatural*, dada la conexión estructural entre naturaleza y gracia, pero *no de forma consciente*. De la misma forma deberán ser tratados los bautizados sin fe a la hora de acceder al matrimonio. Establecer como lo hace el código de derecho canónico actual, que su matrimonio es nulo naturalmente, si no contraen el matrimonio ante la Iglesia, nos parece que es contradecir la perspectiva teológica expuesta. La conexión objetiva entre contrato y sacramento es inteligible desde la conexión estructural entre naturaleza y gracia. Desde esta perspectiva es como entienden serios y calificados teólogos la sacramentalidad del matrimonio¹³⁴. Pero todo hombre no es consciente de la conexión estructural entre naturaleza y gracia. De la misma forma se deberá entender el caso de los bautizados (en la hipótesis en que hablamos) a la hora del matrimonio.

Además, si ha habido un proceso de progresiva liturgización del matrimonio, a esta luz se podrán entender las situaciones extrañas para con su ser teórico de bautizados, que se dan entre los que quieren casarse.

134 Sic K. Rahner, J. Ratzinger, W. Kasper citados en nota 1. Significativo nos parece el que varios acudan al siguiente párrafo de H. Volk: «La entrega total de la persona que lleva consigo el matrimonio implica una relación a Dios como fundamento y como meta; que Cristo ha integrado de forma especial el matrimonio en el orden cristiano; que el ser cristiano está ya sacramentalmente establecido a partir del bautismo; que en el caso del matrimonio aparece una relación diferente de las restantes relaciones inter-humanas; que los signos de realidades de gracia, que constituyen algo fundamental para la existencia cristiana y eclesial, no pueden ser dentro de la economía de la nueva alianza, unos símbolos vacíos de la gracia; que, considerada bíblicamente, toda comunidad de cristianos en Cristo incluye una actualización de Cristo y con ello también de la Iglesia (Mt 18, 20), lo cual se puede decir de manera especial de la más pequeña, pero total comunidad en Cristo, del matrimonio. Hay que hacer históricamente comprensible la sacramentalidad del matrimonio y su fundación a partir de estos presupuestos» H. Volk, 'Ehe' V, en *LTK* (Friburgo 2ª ed. 1959) 681. Acuden a este párrafo W. Kasper, *La realización de la Iglesia* (l.c. en nota 1) 145; A. Auer, 'Ehe', en H. Fries (hg.), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* I (Munich 1962) 246.

Por tanto la tesis de la inseparabilidad entre contrato y sacramento no se impone. Si hubo tiempo en que los cristianos se casaban profanamente en el sentido de que el matrimonio lo realizaban según las normas sociales de su ambiente sin expresa liturgización, *tal vez* pueda decirse que no obstante el desarrollo dogmático acaecido, se podría dar hoy también esa situación.

III.—CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

1. La explicitación de la sacramentalidad del matrimonio es algo a lo que como formulación expresa la Iglesia ha llegado muy tarde. Pero previamente a ese momento ha habido en la Iglesia otro proceso también lento con relación a la liturgización del mismo matrimonio. O dicho de otra forma, para que la Iglesia pudiera llegar a la conciencia expresa de la sacramentalidad del matrimonio, fue necesario que se hubiera dado el lento proceso de la liturgización de éste, tal y como lo muestra la historia. En cuanto a la concretización de este primer proceso caben matizaciones y opciones algo distintas en la valoración de los datos, pero en cuanto al hecho de que se ha dado una progresiva liturgización nos parece que no cabe duda.

2. El aceptar este dato nos parece que es de importancia capital a la hora de reflexionar sobre la sacramentalidad del matrimonio. En un primer momento, momento éste cuya amplitud varía de una zona a otra, el matrimonio era vivido como una realidad *profana*. Hablar de realidad profana no puede significar que no tuviera significado religioso. El matrimonio tenía tanto en el judaísmo como en el mundo grecoromano un profundo sentido religioso. Y no consta que los cristianos rechazaran ese sentido religioso sino que, por el contrario, lo vivencian desde la perspectiva religiosa que ellos viven con la mayor naturalidad. El matrimonio es para ellos realidad profana que no cabe vivirla sino desde el sentido religioso, al que se han comprometido por el bautismo.

3. La conexión entre matrimonio y bautismo nos parece que está latente en el proceso de liturgización progresiva, aunque a veces no de forma tan explícita. Ahora bien, cuando se toma conciencia de que lo que caracteriza al matrimonio es el ser «una institución que posee su propia consistencia como realidad secular» y «que recibe, cuando los esposos como bautizados son miembros de Cristo, un

nuevo sentido y una nueva referencia a Dios en el orden de la economía de la salvación»¹³⁵, es entonces cuando se entiende la particularidad sacramental del matrimonio en comparación con los otros sacramentos. Una teología del matrimonio no deberá partir de que ya sabe lo que es sacramento y aplicar luego la categoría sacramental sin más al matrimonio, sino que deberá profundizar en lo que significa que la realidad natural pueda y deba ser vivenciada por los bautizados como sacramento¹³⁶. La lección de la historia es muy importante al respecto.

El diálogo con el Protestantismo muestra que es posible llegar casi a las mismas perspectivas teológicas en cuanto a lo que significa vivir el matrimonio en el Señor, aunque ellos no entiendan que se pueda denominar al matrimonio sacramento.

4. El asumir la historia planteará varias cuestiones y cuestionará la forma simple como los manuales han hablado de la sacramentalidad del matrimonio. Eso es lo que hemos intentado en cuanto a la controvertida problemática sobre la separabilidad o no entre contrato matrimonial y sacramentalidad.

MIGUEL M.^a GARLJO GUEMBE

135 C. E. O'Neil, 'La teología de los sacramentos', en H. Vorgrimter - R. Vander Gucht (ed.), *La teología en el siglo XX*, vol. III (BAC mayor 7, Madrid 1974) 231.

136 Aspecto subrayado por Rahner, Ratzinger, Kasper etc. J. Duss - von Werdt, 'El matrimonio como Sacramento', en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) indica bien que hay una cuestión difícil: «el motivo por el que el matrimonio debe ser afirmado como el séptimo sacramento y signo eficaz de la gracia. Es comprensible que en este punto haya habido y haya división de opiniones».