

Capítulo 5

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO EN LA TRADICIÓN Y EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

5.1 Testimonios de la Tradición en los primeros siglos

Durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia no existía una elaboración teológica sobre el concepto de sacramento en general, ni la palabra sacramento se usaba en el sentido restringido con el que se usa actualmente para designar los siete sacramentos de la nueva ley. Por eso no tiene sentido buscar en los Padres y en los escritores eclesiásticos de los primeros siglos una afirmación como «el matrimonio es uno de los sacramentos de la nueva ley». Si bien no son pocos los textos en los que la palabra sacramento se refiere al matrimonio entre los cristianos, ésta no se usa con este significado hasta después del siglo XII, cuando se determinó y se impuso el sentido propio y restringido del término sacramento, que permitió determinar los siete sacramentos, distinguiéndolos de otros ritos e instituciones vigentes en la Iglesia durante siglos o desde el comienzo. Es necesario, por lo tanto, prestar atención sobre todo al contenido del dogma de la sacramentalidad del matrimonio, porque se trata de un dogma como veremos más adelante.

5.1.1 Intervenciones normativas de la Iglesia

Hay testimonios que manifiestan cómo la Iglesia no consideraba el matrimonio de los cristianos un asunto profano, sino que, al contrario, lo sometía a la vigilancia de los jefes eclesiásticos e intervenía con normas propias. San Ignacio mártir, en los comienzos del siglo II, escribe a Policarpo: «Es justo para aquéllos y aquéllas que se casan, que celebren su enlace con la aprobación del obispo, para que el matrimonio sea según el Señor y no según pasión»¹. Sobre la obligación de solicitar y seguir la opinión del obispo², el texto no permite ser muy precisos. En principio era una praxis que se basaba en el buen comportamiento de los cristianos, y que resultaba posible porque las comunidades no estaban formadas todavía por un número elevado de fieles³. La vigilancia del obispo garantizaba que el matrimonio no pusiera en peligro la fe y la honestidad de las costumbres, que correspondiera a la realidad del modo

¹ *Carta a Policarpo*, 5, 2: texto griego en TH. CAMELOT (ed.), SC 10, p. 150. Para la interpretación del texto, cfr H. J. VOGT, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, en *Eheschließung mehr als ein rechtlich Ding?*, K. RICHTER (ed.), Herder, Freiburg im Br. 1989, pp. 119-122.

² Tanto P. DACQUINO (*Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1984, p. 184) como G. BOSIO (*I Padri apostolici*, II, S.E.I., Torino 1942, p. 156) traducen *gnôme* como «aprobación, parecer favorable». TH. CAMELOT, SC 10, p. 151, traduce igualmente como *avis*. En cambio J. J. AYÁN CALVO («Fuentes patrísticas», I, Ciudad Nueva, Madrid 1991, p. 187) traduce como «conocimiento». VOGT, *o. c.*, pp. 119-120, a partir del uso de *gnôme* en San Ignacio, que en la misma carta escribe que la *gnôme* del obispo debe concordar la *gnôme* de Dios, concluye más en general que el matrimonio se ha de realizar en el ámbito de la obra de la salvación efectuada por Cristo. Sobre el sentido de *gnôme* en San Ignacio, cfr U. BLEYENBERG, *Die Gegenwart Christi in der Kirche. Eine theologische Untersuchung zu den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien* (diss.), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1991, pp. 28-31, 38-44.

³ P. DACQUINO, *o. c.*, pp. 183-184, traduce *prépei* como «es justo, lo que conviene, lo que es lógico porque deriva de la misma naturaleza de la cosa». H. J. VOGT, *o. c.*, p. 121, por su parte, lo ve como un deber (*Pflicht*), y del mismo modo traduce G. BOSIO, *o. c.*, p. 156. En cambio, TH. CAMELOT, *o. c.*, p. 151, traduce en términos de conveniencia (*Il convient*), y lo mismo hace J. J. AYÁN, *o. c.*, p. 187.

de ser cristiano y no estuviera dictado por deseos mundanos⁴. La norma que da San Ignacio no se encuentra en otros escritores y, por eso, no se puede pensar que estuviera generalizada; de todos modos, demuestra que no se consideraba el matrimonio una realidad meramente profana. El Papa San Calixto (ca. 220), según San Hipólito, habría permitido a las nobles cristianas vivir conyugalmente con hombres de rango social inferior e incluso con esclavos, hecho que la ley civil no reconocía como verdadero matrimonio, sino sólo como concubinato⁵. San Hipólito adopta una actitud polémica con San Calixto y quizá por eso exagera en los detalles, pero su testimonio es válido en cuanto demuestra la intervención normativa del Papa Calixto, para quien las mujeres que preferían casarse con un cristiano de rango inferior –quizá para no casarse con un pagano– estaban autorizadas por la Iglesia a una unión de este tipo, siempre que fuese monogámica, y aun que se tratase de un concubinato según la ley civil⁶.

Una norma de algún modo análoga a la establecida por el Papa Calixto la dio el I Concilio de Toledo (a. 400): «Quien no tiene una mujer y tiene en su lugar una concubina, no sea rechazado de la comunión; basta con que se accontente con una sola mujer, ya le plazca esposa o concubina»⁷. El Concilio de Elvira, en los primeros años del si-

⁴ La pasión (*epithumía*) no se refiere sólo al ámbito sexual, sino más en general a los deseos movidos por criterios y apegamientos terrenos, según I Jn 2, 16-17. San Ignacio usa este vocablo en el mismo sentido pocas líneas más arriba (4, 3).

⁵ «Etenim et mulieribus permisit, ut, si inuptae essent flagarentque amore aetate indigna, vel dignitatem suam perdere nollent legitimo matrimonio, haberent unum, quemcumque elegerint, concubinum (*synkoiton*), sive servum sive liberum, eumque haberet pro marito non legitime nupta (*kal toiton krinein anti andros mé nómoi gegaménénen*)» (S. HIPÓLITO, *Philosophoumena*, IX, 12: PG 16, 3385-3388, entre las obras de Orígenes).

⁶ Cfr H. J. VOGT, *o. c.*, pp. 129-132; J. GAUDEMET, *Sociétés et mariage*, Cerdic, Strasbourg 1980, pp. 104-115.

⁷ «Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a comunione non repellatur; tantum unus mulieris, aut uxoris aut concubinae ut ei placuerit, sit coniunctione contentus» (can. 17: MANSI 3). La

glo IV, prohibió las bodas con la hermana de la mujer difunta⁸. Del mismo modo el Concilio de Arlés (a. 314) prohibió las bodas de mujeres cristianas con hombres paganos⁹. Eran bodas legítimas según las leyes civiles, pero la Iglesia introdujo la prohibición de celebrarlas.

Todos estos testimonios no aportan ningún elemento directo sobre la sacramentalidad del matrimonio, pero sirven para demostrar cómo la Iglesia intervenía con normas propias allí donde estimaba que la legislación civil no era adecuada a las costumbres cristianas y considerase, por lo tanto, que el matrimonio caía bajo su competencia.

5.1.2 La bendición nupcial

Otra prueba de que el matrimonio no se consideraba una realidad exclusivamente profana lo constituye la bendición nupcial que impartía el clero a los recién casados durante las bodas. Ésta no demuestra claramente la sacramentalidad del matrimonio, pero sí hace ver su índole sagrada: que no se lo consideraba en la línea de los pactos comerciales, acuerdos de negocios, etc. La existencia de una bendición de este tipo está testimoniada de manera suficiente para los últimos decenios del siglo IV. Antes de este siglo los testimonios son escasos y menos seguros, por lo que los liturgistas se muestran particularmente escépticos sobre la existencia de la bendición nupcial en ese pe-

mujer era esposa (*uxor*) sólo en el *iustum matrimonium* según las leyes, a saber entre personas libres del mismo rango social, mientras que con una mujer de rango inferior o con una esclava lo que se daba era el concubinato.

⁸ «Si quis post obitum uxoris suae, sororem eius duxerit, et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstinere; nisi forte dari pacem velocius necessitas coegerit infirmitatis» (can. 61: MANSI 2, 15-16).

⁹ «De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquando tempore a communione separentur» (can. 12: *Concilia Galliae A. 314 A. 506*, C. MIGNER [ed.], CCL 148, p. 11).

ríodo anterior¹⁰. De todos modos, el examen de estos testimonios estimula a dar respuesta positiva al interrogante sobre la existencia de la bendición nupcial antes del siglo IV.

Una primera indicación al respecto se encuentra en Clemente de Alejandría, a comienzos del siglo III. En un pasaje en el que reprueba la moda de usar pelucas por parte de las mujeres, escribe: «Debe rechazarse en absoluto el uso de las pelucas; es sumamente impío aparejar la cabeza con cabellos ajenos, cubriendo el cráneo con trenzas de muertos. En efecto, ¿a quién impondrá sus manos el presbítero? ¿A quién bendecirá? Desde luego, no a la mujer así adornada, sino a los cabellos ajenos, y, a través de ellos, a otra cabeza»¹¹. Parece referirse al complicado peinado nupcial de la esposa. Si el contexto fuera otro, no se entiende bien a qué bendición sacerdotal podría referirse¹².

Más claro es el testimonio de Tertuliano. En contraste con las dificultades del matrimonio de una cristiana con un pagano, exalta la felicidad del matrimonio entre cristianos: «¿Cómo conseguiremos describir la felicidad de este matrimonio que la Iglesia combina, la oblación confirma y la bendición sella, que los ángeles notifican y el

¹⁰ Cfr A. NOCENT, *Il matrimonio cristiano*, en A. NOCENT Y OTROS, *La Liturgia, i Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, («Anamnesis», 3/1), Marietti, Genova 1986, p. 310.

¹¹ *El Pedagogo*, III, 63, 1: M. MERINO - E. REDONDO (ed.), («Fuentes patristicas», 5), Ciudad Nueva, Madrid 1994, pp. 603-605.

¹² Con razón DACQUINO (o. c., p. 228) advierte que, pocas líneas más adelante, Clemente dice que las mujeres obrando de ese modo engañan a los maridos y deshonoran al Señor; todo esto hace pensar en un contexto nupcial. En sentido contrario hay que señalar a K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Cerf, Paris 1970, pp. 106-107: según él, Clemente podía referirse a una de las varias bendiciones con imposición de las manos que había en la Iglesia, a saber, en los exorcismos, en la admisión al catecumenado, en referencia a la unción prebautismal, en la confirmación, en la reconciliación de herejes y penitentes. Ciertamente existían tales bendiciones, pero hay que objetar que el uso de pelucas parece más adecuado en la celebración de las bodas que en esas otras ocasiones.

Padre ratifica?»¹³. De las cinco proposiciones relativas, las tres primeras (*ecclesia conciliat et confirmat oblatio et ob-signat benedictio*) se refieren a acciones realizadas aquí en la tierra; después los ángeles lo anuncian en el cielo, donde el Padre ratifica el matrimonio¹⁴. *Ecclesia conciliat* indica que la comunidad cristiana, en aquel tiempo todavía poco numerosa, favorecía y promovía el matrimonio entre cristianos, impidiendo las uniones con paganos. La oblatión se refiere a la celebración eucarística y por lo tanto debe entenderse que la bendición ha sido dada por el obispo o por los presbíteros¹⁵. Las palabras de Tertuliano nos

¹³ «Vnde «vero» sufficimus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et ob-signat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt» (*Ad uxorem*, II, 8, 6: A. M. KROYMANN [ed.], CCL I, p. 393).

¹⁴ Seguimos la interpretación de H. CROUZEL, *Deux textes de Tertulien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 74 (1973), 7-13; con él concuerda P. DACQUINO, *o. c.*, pp. 229-235. Ambos tienen presente la explicación de K. RITZER, *o. c.*, pp. 111-120, que interpreta el *conciliat* por parte de la Iglesia como no permitir las uniones con paganos, y la oblatión y bendición como si se refiriesen a la participación de los esposos en la liturgia cristiana a lo largo de la vida matrimonial.

¹⁵ Ritzer interpreta el vocablo *benedictio* en el sentido genérico de plegaria de alabanza a Dios, y en su opinión Tertuliano viene a decir que la alabanza que los esposos cristianos elevan a Dios durante su vida conyugal mantiene el matrimonio cristiano y lo certifica como tal (cfr *o. c.*, pp. 117-118). Hay que objetar, sin embargo, que *ob-signat* tiene el significado de «sellar, refrendar», y se refiere a una acción singular, no a actos renovados habitualmente. Como bien comenta Vogt (*o. c.*, p. 125), una *benedictio* que debe ser una *ob-signatio* hay que entenderla como una bendición que se concede a los esposos más que una oración de alabanza que ellos reciten. También Munier interpreta *ob-signat benedictio* como referido a la bendición que el obispo —o el presbítero— impartía a los esposos (cfr TERTULLIEN, *A son épouse*, CH. MUNIER [ed.], SC 273, p. 192). La frase sucesiva (*Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt*) confirma que Tertuliano no se refiere a la convivencia conyugal sucesiva, durante la cual los esposos participarían habitualmente juntos en la Eucaristía y recitarán privadamente plegarias de bendición. *Pater rato habet* se refiere precisamente a la aprobación divina del matrimonio que entonces comienza. Todo el contexto se relaciona con el comienzo del matrimonio, no con su prosecución, de la que Tertuliano habla después. Con esta interpretación concuerda también A. NIEBERGALL, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, A. M. RITTER (ed.), Elwert, Marburg 1985, pp. 136-141.

muestran una praxis frecuente en Cartago, pero no nos permiten realizar ninguna deducción sobre su obligatoriedad y tampoco sobre su extensión a otras iglesias.

El mismo Tertuliano en un pasaje del *De monogamia*, escrito en el 217 cuando ya era montanista, para disuadir a la mujer que quería volver a casarse después de la muerte del primer marido, declara: «(...) ¿qué muestras ser solicitando este matrimonio, que no es lícito a aquellos a los que tú lo solicitas, [es decir] al obispo monógamo, a los presbíteros y a los diáconos [partícipes] del mismo sacramento, a las viudas de cuyo grupo has rehusado formar parte? Y ellos, ciertamente, darán mujeres y maridos [con la misma facilidad] como [si fueran] pedazos [de pan]. (...) Y os unirán en la Iglesia virgen, única esposa del único Cristo»¹⁶. La última frase indica una intervención de la Iglesia en la conclusión del matrimonio¹⁷. En el contexto de esta intervención, según el texto examinado de *Ad uxorem*, se daría precisamente la bendición nupcial.

La participación de los presbíteros en las bodas la testimonia el canon 7 del Concilio de Neocesarea (en el segundo decenio del siglo IV), que les prohibía participar en los banquetes de las segundas nupcias, para que no pare-

¹⁶ «Vt igitur in domino nubas secundum legem et apostolum (si tamen uel hoc curas), qualis es id matrimonium postulans quod eis a qui bus postulas non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, a uiduis, quarum sectam in te recusasti? Et illi plane sic dabunt uiros et uxores quomodo bucellas. Hoc enim est apud illos: *Omni petenti te dabis*. Et coniungent uos in ecclesia uirgine, unius Christi unica sponsa» (*De monogamia*, XI, 1-2: E. DEKKERS [ed.], CCL 2, 1244).

¹⁷ Cfr H. CROUZEL, *o. c.*, pp. 3-7. Con Crouzel están de acuerdo P. DACQUINO (*o. c.*, pp. 235-236), VOGT (*o. c.*, pp. 126-129) y P. MATTEI (cfr TERTULLIEN, *Le mariage unique*, *De monogamia*, P. MATTEI [ed.], SC 343, pp. 327-330). Según K. Ritzer (*o. c.* 86-90), Tertuliano estaría expresando las costumbres de la secta montanista. Pero hay que decir que la obra se dirige a los católicos, entre los que se daban los matrimonios de personas viudas, no a los montanistas, que las excluían del modo más absoluto. Tertuliano describe lo que sucedía entre los católicos (cfr A. NIEBERGALL, *o. c.*, p. 142).

ciese que las aprobaban¹⁸. No se menciona una bendición, pero su presencia la hace suponer. Sería en efecto, bastante extraño que, mientras los paganos en las fiestas de bodas iban a los templos en los que los sacerdotes o las sacerdotisas ofrecían sacrificios a las divinidades tutelares del matrimonio, los cristianos no recibieran ni siquiera la bendición de los presbíteros presentes en la fiesta nupcial.

En los últimos decenios del siglo IV está sólidamente comprobado el uso de la bendición nupcial. Pero lo que importa sobre todo es prestar atención al vocabulario de los Padres, más adecuado a una costumbre venerada por su carácter tradicional que no a ritos introducidos pocos años antes. San Juan Crisóstomo habla de los «misterios de las bodas (*toū gāmou mystéria*)»; los sacerdotes son llamados e intervienen con preces y bendiciones para estrechar la concordia del matrimonio¹⁹. El Papa San Siricio, en una decretal al obispo Himerio de Tarragona (a. 385), explica que se considera un sacrilegio el hecho de profanar la bendición nupcial con una transgresión²⁰.

El canon armenio 33 (hacia el final del siglo IV) considera precepto apostólico la intervención del presbiterio en las bodas y su bendición²¹. Por otra parte, si se trataba de

¹⁸ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline generale antique, HX-Xe siècles*, t. I, 2: *Les canons des Synodes Particuliers*, P.P. JOANNOU (ed.), Grottaferrata (Roma) 1962, p. 78.

¹⁹ «(...) *kai hieréas kalein kai di' euchón kai eulogión tèn homónoian toū sunoikestou susphiggein*» (*Hom. in Genesim*, 48, 6: PG 54, 443). Sobre la importancia de la concordia conyugal en la predicación del Crisóstomo, cfr. C. SCAGLIONE, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, en R. CANTALAMESSA (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 302-307.

²⁰ «De coniugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat modis omnibus inhibemus quia illa benedictio quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla trasgressione violetur» (*Ep. Directa ad decessorem*, 10-II-385, c. 4: PL 13, 1136-1137).

²¹ «Sicut in principio coniunxit matrimonio hominem et fecit [protoparentes] adiutores inter et benedixit eis, ita praeceptum apostolicum decrevit atque statuit ut cum sanctitate copularentur in matrimonium et

una costumbre nueva, precisamente la de llamar a los obispos y a los sacerdotes para que intervinieran en las fiestas nupciales, haciendo que se colocara en el puesto de los cabezas de familia, es inexplicable que el uso de la bendición nupcial aparezca por todas partes hacia la mitad del siglo IV. El Ambrosiaster la ve más bien como la persistencia de la bendición divina a los cónyuges, primero en la sinagoga y después en la Iglesia²².

Los formularios de la bendición nupcial que aseguran al matrimonio cristiano los dones de la caridad conyugal, de la concordia, de la fidelidad, de la santidad, son con mayor razón testimonios, aunque indirectos, sobre la sacramentalidad del matrimonio, en cuanto testimonian la fe acerca de los efectos de gracia del matrimonio, en el que se concede la bendición divina. Son formularios que frecuentemente reflejan una tradición muy anterior a la época a la que pertenecen los libros litúrgicos que los contienen²³.

cum communionem a manu dextera [accepta] presbyteratus et cum benedictione copularentur» (traducción latina en P. DACQUINO, o. c., p. 218).

²² «Quomodo ergo dici potest male fieri aut non licere, quod ex Dei benedictione et eo favente augmentum facit? Cuius rei traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur ut Dei creatura cum Dei benedictione iungatur. Non utique per praesumptionem quia ab ipso Creatore sic data est forma» (*Liber quaestionum veteris et novi testamenti CXXVII*: A. SOLTER [ed.], CSEL 50, p. 400). Igualmente S. Isidoro de Sevilla ve la bendición nupcial como una semejanza de la bendición divina a nuestros primeros padres en el Paraíso: «Nam quod in ipsa coniunctione conubii a sacerdote benedicuntur, hoc a deo in ipsa prima conditione hominum factum est. (...) Hac ergo similitudine fit nunc in ecclesia qua tunc factum est in paradiso» (*De ecclesiasticis officiis*, II, 20, 5: CH M. LAWSON [ed.], CCL 113, p. 91).

²³ «[Te] deprecamur Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, super hos famulos tuos (...), quos ad gratiam coniugii venire iussisti (...). Tribue eis fidelem consortium caritatis (...); manus tuae sentiant actu(m) et (per) Spiritum sanctum tuum percipiant gaudium sempiternum» (*Misal de Bobbio*, que refleja usos litúrgicos galicanos y visigóticos: en P. DACQUINO, o. c., p. 507). «[Quaesumus] omnipotens (Deus) (...), invicem servent mutuam coniugalis gratiae caritatem, (...) coniugali gratia floreat» (*Sacramentario de Fulda*: en P. DACQUINO, o. c., p. 515). «Deus (...) super hanc famulam tuam opem tuae benedictio-

EL MATRIMONIO

5.1.3 Santidad del matrimonio cristiano

Ningún Padre o escritor eclesiástico de los primeros siglos elaboró una teología de la sacramentalidad del matrimonio que implicara un concepto de sacramento bien definido, como el que desde Pedro Lombardo en adelante se hizo común entre los teólogos. De todos modos, en los primeros siglos de la patrística la santidad específica del matrimonio, en cuanto realidad cristiana, está bien confirmada, por lo que se puede afirmar fundadamente que se estaba muy lejos de considerarlo una *res profana*.

Según Clemente de Alejandría, «está santificado» también el matrimonio realizado según «Logos», si la unión se somete a Dios y se conduce «con sincero corazón, en plenitud de fe, teniendo purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura, y manteniendo la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la promesa»²⁴. La referencia a *1 Tm* 4, 5, y más aún la cita de *Hb* 10, 22-23, hacen pensar que el matrimonio se considera santo no sólo en cuanto se defiende su bondad natural frente a los gnósticos, sino considerándolo una realidad cristiana santificada por el bautismo, al que se refieren las palabras de la *Carta a los Hebreos*. Por eso Clemente, en otro pasaje, atribuye al bautismo una purificación de las relaciones íntimas conyugales mucho más eficaz que la que pudiese tener lugar en las purificaciones legales prescritas por la antigua ley²⁵. Es el bautismo el que confiere una particular santidad a la unión conyugal de los bautizados.

nis infunde ut in iugali consortio affectu compari, mente consimili, sanctitate mutua compulerentur» (*Gelasiano antiguo*; la fórmula se encuentra en la colecta que precede la bendición nupcial, que es la del Veronense: en P. DACQUINO, o. c., p. 499).

²⁴ *Stromata*, IV, c. 20: PG 8, 1337.

²⁵ «Ni tampoco la Providencia divina por medio del Señor ordena ahora, como en otro tiempo, que se bañe, al que se alza del lecho conyugal; pues el Señor no aparta a los fieles de la procreación con una exigencia. Él, que por un solo bautismo los expurgó completamente de la unión carnal, resumiendo en un único bautismo las muchas purificaciones de Moisés» (*Stromata*, III, c. 12: PG 8, 1184B).

San Ambrosio subraya precisamente la importancia del bautismo en relación al matrimonio²⁶. En un contexto de exhortación para evitar los matrimonios mixtos con los no cristianos y con los herejes, insiste en la concordia en la fe²⁷; pero no basta: «Aunque fuera cristiana [la mujer con la que casarse] no es suficiente, a menos que ambos hayáis sido iniciados por el sacramento del bautismo»²⁸. No le parece suficiente ser catecúmeno pero no explica el motivo. Quizá el catecúmeno no posee todavía la fe en su integridad, pero quizá también por lo que explica más adelante: «En efecto, si no lloras tus pecados, si no recibes la gracia del bautismo, no obtendrás la fe de la Iglesia y, en cierto modo, la unión matrimonial con ella (...). Ella, en efecto, a ningún hombre debía unirse, sino sólo a Cristo»²⁹. Hay por lo tanto una participación del bautizado en la unión esponsal entre Cristo y la Iglesia a través de una cierta identificación bautismal con Cristo³⁰; de donde se puede deducir una particular incidencia del bautismo en

²⁶ Cfr D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di sant'Ambrogio*, «La Scuola Cattolica», 102 (1974), 457-474.

²⁷ «Accedit aliud insigne castimoniae, si credas a tuo deo tibi quod sortitus es coniugium datum. Vnde et Salomon ait: A deo inquit prae-paratur uxor [Prov 19, 14]. Non possunt hoc dispare fide credere, ut ab eo quem non colit putet sibi conubii impertitam gratiam» (*De Abraham*, I, 9, 84: C. SCHENKL [ed.], CSEL 32/1, p. 556). Aunque no haya que entender la *gratia conubii* en el sentido actual de gracia santificante, no obstante parece que quiere decir algo más que la sencilla afirmación de que Dios es el autor del matrimonio: es el autor y el santificador.

²⁸ «Etiam si Christiana sit, non est satis nisi ambo initiati sitis sacramento baptismatis» (*De Abraham*, I, 9, 84: CSEL 32/1, p. 556).

²⁹ «Etenim nisi peccata propria deflueris, nisi gratiam baptismatis acceperis, non tibi adquiritur ecclesiae fides et quaedam coniugalis copula. (...) nulli enim erat uiro copula eius, sed soli Christo debita» (*De Abraham*, I, 9, 87-88: CSEL 32/1, pp. 558-559).

³⁰ El tema de la inserción del cristiano en la historia de la salvación por la incorporación a Cristo en los sacramentos de la iniciación cristiana está claramente presente en la doctrina del santo Obispo de Milán (cfr S. SOTO MARTORELL, *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el «De Sacramentis» y el «De Mystertis» de San Ambrosio* [diss.], Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1990, pp. 89-189).

el matrimonio, es decir, que el hecho de que participen a causa del bautismo en la unión sponsal entre Cristo y la Iglesia, tiene una incidencia en la unión conyugal de los bautizados.

San Ambrosio subraya la santidad peculiar del matrimonio cristiano, cuando afirma que es santificado por el velo impuesto por el sacerdote y por su oración de bendición³¹. De esta perspectiva derivan las expresiones *caritas coniugalis*, *iugum benedictionis* e *iugum gratiae*³². Son expresiones que trascienden el matrimonio considerado exclusivamente en su institución originaria, en los inicios del género humano, y lo suponen insertado en el ámbito de los hechos específicamente cristianos.

San Cirilo de Alejandría habla de la santificación del matrimonio realizado por Cristo con su presencia en las bodas de Caná. Cristo, que había venido a recapitular en sí y a restaurar toda la naturaleza humana, no sólo concedía su bendición a los presentes, sino que predisponía también la gracia para aquellos que nacerían de futuros matrimonios, santificando su camino hacia la existencia³³. Las

³¹ «Nam cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia?» (*Epistula* 62, 7: M. ZELZER [ed.], CSEL 82/2, p. 124).

³² «... simus astuti circa quaerenda et seruanda coniugia, diligamus tributa nobis consortia. Et si ii quo longinquis fuerant ortus sui tempore regionibus separati inter se conuenerint et si uir ad peregrina contenderit, nulla longinquitas, nulla abstinentia complacitam minuat caritatem. Eadem lex praesentes absentesque conectit, idem naturae uinculum inter distantes et consistentes coniugalis caritatis iura constrinxit, eodem iugo benedictionis utriusque colla sociantur, etiamsi aliter obeat separatarum regionum longa diuortia, quia non corporis ceruice, sed mentis iugum gratiae receperunt» (*Exameron*, dies V, ser. VII, 7, 18) Y comenta G. BANTERLE: «El Obispo advierte de este modo la razón última y originaria de la indisolubilidad: la comunión que se establece por la gracia, que implica, aun antes que los cuerpos y su condición, las mismas personas, sus "almas", que trascienden las diversas situaciones contingentes» (*Tutte le opere di Sant'Ambrogio*, 1, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1979, p. 259, nt. 4).

³³ «Era necesario que el que había de recapitular la naturaleza misma del hombre y llevarla toda entera a mejor condición, no sólo diese la bendición a los que ya habían sido llamados a comenzar la existencia,

bodas han sido santificadas, Cristo ha bendecido el inicio de nuestra generación³⁴.

En San Agustín la santidad del matrimonio, en cuanto hecho específicamente cristiano, se remarca a través del uso del vocablo *sacramentum*³⁵. Usa, en efecto, expresiones como *connubii sacramentum* y *coniunctionis inseparabilis sacramentum*³⁶, *matrimonii sacramentum*³⁷, *sanctitas sacramenti* (se indica de este modo uno de los frutos de las bodas)³⁸. Con este vocablo el obispo de Hipona quiere expresar la indisolubilidad del lazo que une a los cónyuges cristianos³⁹. La permanencia del vínculo conyugal la compara a la permanencia del *sacramentum regenerationis*, en los cismáticos y en los apóstatas⁴⁰, y del *sacramentum ordinationis*, en los ordenados removidos de su oficio⁴¹.

El carácter indeleble del sacramento del bautismo lo compara San Agustín a la marca que servía para reconocer la pertenencia de los soldados al emperador y del ganado a su dueño, o bien al título que indicaba la propiedad

sino que también preparase la gracia para los que después nacerían y constituyese santo el camino de éstos a la existencia» (*In Ioannis Ev.*, lib. II, in II, 1-4: PG 73.).

³⁴ Cfr *In Ioannis Ev.*, lib. II, in II, 11-13: PG 73, 228B.

³⁵ Cfr B. BRUNS, *Das Ehe-Sacramentum bei Augustinus*, «Augustiniana», 38 (1988), 205-256; E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Études augustiniennes, Paris 1983, pp. 215-295.

³⁶ *De nuptiis et concupiscentia*, I, 21, 23: C. F. URBA · I. ZYCHA (ed.), CSEL 42, p. 236.

³⁷ *De bono uiduitatis*, 4, 5: I. ZYCHA (ed.), CSEL 41, p. 309.

³⁸ *De bono coniugali*, 18, 21; 24, 32: I. ZYCHA (ed.), CSEL 41, pp. 214, 227.

³⁹ «Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum uir eius uiuit, nec saltem ipsa causa pariendi: quae cum sola sit qua nuptiae fiunt nec ea re non subsequente propter quam fiunt, soluitur uinculum nuptiale nisi coniugis morte» (*De bono coniugali*, 24, 32: CSEL 41, pp. 226-227).

⁴⁰ Cfr *De adulterinis coniugiis*, II, 5, 4: I. ZYCHA (ed.), CSEL 41, p. 386; *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10, 11: C. F. URBA · I. ZYCHA (ed.), CSEL 42, pp. 223-224.

⁴¹ Cfr *De bono coniugali*, 24, 32: I. ZYCHA (ed.), CSEL 41, p. 227.

de la casa o a la contraseña de las monedas. Sin embargo, no aplica la palabra sacramento a estas señales, como es su costumbre cuando se refiere al bautismo, a la ordenación y al matrimonio: son sacramentos porque son signos sagrados⁴².

La palabra sacramento referida al matrimonio recalca tanto la santidad como la significación de un hecho salvífico más elevado. En efecto, la misma palabra *sacramentum*, derivada de la raíz *sacr-*, indica ya cierta santidad, y algunas veces San Agustín la remarca cuando habla de la *sanctitas sacramenti* refiriéndose al matrimonio⁴³, como lo evidencia la llamada a la piedad cuando afirma que el bien del matrimonio se conserva como exigencia de la piedad⁴⁴, mientras que la separación de los cónyuges es una impiedad⁴⁵.

El sacramento, además, lo es porque contiene una significación sagrada. En el caso del *sacramentum nuptiarum* un primer contenido (*res*) del sacramento lo constituye la inseparabilidad conyugal⁴⁶. Existe, de todos modos, una *res maior* significada, a saber: la inseparable unión espon-

⁴² «Nimis autem longum est conuenienter disputare de uarietate signorum, quae cum ad res diuinas pertinent, sacramenta appellantur» (*Epistula* 138, 1, 7: AL. GOLDBACHER [ed.], CSEL 44, p. 131).

⁴³ Cfr *De bono coniugali*, 18, 21; 24, 32: I. ZYCHA (ed.), CSEL 41, pp. 214, 217.

⁴⁴ «Solum est enim [sacramentum] quod etiam sterile coniugium tenet iure pietatis iam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum» (*De nuptiis et concupiscentia*, 1, 17, 19: C. F. URBA - I. ZYCHA [ed.], CSEL 42, p. 231).

⁴⁵ «Omnino enim in genere suo nuptiae bonum sunt; sed ideo bonum quia fidem thori seruant, quia prolis suscipiendae causa sexum utrumque commiscunt, quia impietatem separationis exhorrent» (*Contra Iulianum*, III, 16, 30: PL 44, 717).

⁴⁶ «Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione inritum fiat, quandoquidem uiuente uiro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit» (*De bono coniugali*, 7, 6: I. ZYCHA [ed.], CSEL 41, p. 196). «(...) huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu uiuunt inseparabiliter perseuerent» (*De nuptiis et concupiscentia*, 1, 10, 11: C. F. URBA - I. ZYCHA [ed.], CSEL 42, p. 222).

sal entre Cristo y la Iglesia, según *Ef* 5, 31-32⁴⁷, la unión arquetípica respecto a las uniones conyugales entre los cristianos⁴⁸. San Agustín no es una voz aislada en este tipo de afirmación. Como se ha visto al considerar la interpretación de *Ef* 5, 32, que el matrimonio cristiano sea signo de la unión sponsal entre Cristo y la Iglesia, lo afirma de modo equivalente San Gregorio Nacianceno y todavía más explícitamente San Juan Crisóstomo y San Isidoro de Sevilla.

La santidad específicamente cristiana del matrimonio emerge en el pensamiento de los Padres con referencia sobre todo al matrimonio como hecho estable (*in facto esse*), no al modo más o menos litúrgico de la celebración. Si, en el examen de los primeros siglos de historia de la Iglesia, se concentra la atención en el momento celebrativo (*feri*) del matrimonio, se corre el peligro de no captar la sacramentalidad⁴⁹, también porque sólo la bendición nupcial es un elemento común a todas las liturgias matrimoniales, variando mucho los demás elementos de Oriente a Occidente; y ni siquiera las liturgias occidentales presentan

⁴⁷ Cfr *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 21, 23: CSEL 42, p. 236 (el texto se ha citado anteriormente, en 4.1.3, con referencia a la interpretación de *Ef* 5, 32). «Quod [uinculum coniugale] nequaquam puto tantum ualere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissoluere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam» (*De bono coniugali*, 7, 7: I. ZYCHA [ed.], CSEL 41, p. 197); cfr *ibidem* 18, 21, p. 215, donde se refiere no directamente a *Ef* 5, 32, sino a la comunidad de sujeción a Dios en la ciudad celestial.

⁴⁸ Cfr B. BRUNS, *o. c.*, pp. 239-242.

⁴⁹ E. Schillebeeckx, por ejemplo, estudia la sacramentalidad del matrimonio en los primeros siglos acentuando la liturgia nupcial (cfr *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Roma 1986, pp. 215-314), y ve en él una realidad profana, aunque tuviera una cierta inspiración cristiana. Para explicar cómo se llegó a descubrir la sacramentalidad del matrimonio recurre a un artificio singular: «Ha sido en la perspectiva de la velación de las vírgenes como la Iglesia se ha percatado explícitamente de la naturaleza particularmente religiosa, "sacramental", del matrimonio: esto es, el descubrimiento del matrimonio como sacramento ha tenido lugar en la Iglesia a la luz de la "virginidad en vista del reino de Dios"» (p. 285).

uniformidad en los ritos nupciales⁵⁰. Por otra parte, la bendición nupcial no se concedía a todos; estaban excluidos, por ejemplo, los viudos y aquellos que habían llevado una vida deshonesta antes del matrimonio. La bendición nupcial, aunque sea un indicio de la consideración sacra y no profana del matrimonio y los correspondientes textos eucológicos manifiesten la fe en los efectos de la gracia del matrimonio cristiano, no es el punto de referencia de los Padres para la afirmación de la santidad del matrimonio. Es más bien el bautismo de los esposos y la indisoluble unidad del matrimonio cristiano según el paradigma de la unión esponsal entre Cristo y la Iglesia.

Cuando a mitad del siglo XII la teología consigue precisar la noción específica de sacramento de la nueva ley, por primera vez el matrimonio fue incluido en la lista de los sacramentos. La definición más precisa que, posteriormente, llegó a ser común la propuso Pedro Lombardo, aunque algunos años antes el autor anónimo de la *Summa Sententiarum* había propuesto una definición igualmente inequívoca⁵¹. Este autor no proporciona una lista de los sacramentos de la nueva ley, pero después del tratado sobre los sacramentos en general pasa a tratar en particular de los sacramentos del bautismo, de la confirmación, de la Eucaristía, de la penitencia, de la unción de enfermos y del matrimonio⁵². Sobre la sacramentalidad de este último dice poco: se le llama sacramento porque es signo de una cosa sagrada, es decir, de la conjunción inseparable entre Cristo y la Iglesia⁵³.

⁵⁰ Cfr. K. RITZER, *o. c.*, pp. 125-371; P. DACQUINO, *o. c.*, pp. 189-349.

⁵¹ «Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum» (*Summa Sententiarum*, tr. IV, cap. 1: PL 176, 117, entre las obras de Hugo de San Víctor).

⁵² El título del tratado VII es *De sacramento coniugii* (col. 154).

⁵³ «Bonum nuptiarum tripartitum est: fides, proles, sacramentum. (...) in sacramento [attenditur] ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniugatur. Et attende quod tertium bonum ideo vocatur sacramentum, quia signum est sacrae rei, hoc est inseparabilis coniunctionis quae est inter Christum et Ecclesiam» (cap. IV: col. 157).

Pedro Lombardo, después de haber formulado la definición específica de sacramento de la nueva ley⁵⁴, proporciona la lista, incluyendo el matrimonio⁵⁵. Sobre las razones de su sacramentalidad se extiende más que el autor de la *Summa Sententiarum*, pero el tema está aún poco desarrollado y se basa siempre en el hecho de que constituye el signo de la unión entre Cristo y la Iglesia⁵⁶. De todos modos, la inclusión del matrimonio entre los sacramentos de la nueva ley permitirá después a los grandes escolásticos, especialmente a Santo Tomás, ilustrar con más profundidad su naturaleza sacramental.

5.2 La sacramentalidad del matrimonio en el Magisterio de la Iglesia

La sacramentalidad del matrimonio la enseña el Magisterio en primer lugar cuando expone la doctrina sobre el número septenario de los sacramentos. A este respecto se pueden citar tres documentos de concilios ecuménicos: 1) la profesión de fe que prescribieron Clemente IV (a. 1267) y Gregorio X (a. 1272) al emperador oriental Miguel VIII Paleólogo, en vista de la unión con la Iglesia romana, y que éste aceptó plenamente a través de sus lega-

⁵⁴ «Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat» (*Sententiae*, IV, d. 1, cap. 4: ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata [Roma] 1981², II, p. 233).

⁵⁵ «Iam ad sacramenta novae Legis accedamus: quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium» (*Ibidem*, IV, d. 2, cap. 1: p. 239).

⁵⁶ «Constat igitur rem bonam esse matrimonium. Alioquin non esset sacramentum: sacramentum enim sacrum signum est» (*Ibidem*, IV, d. 26, cap. 5: p. 419). «Cum igitur coniugium sacramentum sit, et sacrum signum est et sacrae rei, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae, sicut ait Apostolus» (*Ibidem*, IV, d. 26, cap. 6: p. 419).

dos delante del II Concilio de Lyon (a. 1274)⁵⁷; 2) la bula de la unión de los Armenios del Concilio de Florencia (a. 1439)⁵⁸; 3) el primero de los cánones del Concilio de Trento sobre los sacramentos en general, publicados en la sesión séptima⁵⁹.

En la mencionada bula del Concilio de Florencia, después de la doctrina de la Iglesia romana sobre los sacramentos en general, se propone la doctrina sobre cada uno de ellos, y respecto al matrimonio se afirma: «El séptimo sacramento es el matrimonio, que es signo de la unión de Cristo y la Iglesia, según el Apóstol que dice: “Este sacramento es grande; pero entendido en Cristo y en la Iglesia” (Ef 5, 32)»⁶⁰. Este concilio no proporciona aclaraciones ulteriores sobre la sacramentalidad del matrimonio.

El Concilio de Trento, después de la mención del matrimonio en la lista de los sacramentos, ofrece una enseñanza más extensa sobre él en el decreto dogmático publicado en la sesión 24. De nuevo se define que es uno de los siete sacramentos de la nueva ley instituido por Cristo y que confiere la gracia⁶¹.

⁵⁷ Cfr MANSI 24, col. 56-49, 70-74. «Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptismum, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud est poenitentia, aliud Eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Iacobi infirmantibus adhibetur» (Dz.-Sch. 860).

⁵⁸ «Novae Legis septem sunt sacramenta: videlicet baptismus, confirmatio, Eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium» (Bula *Exsultate Deo*, 22-XI-1439: Dz.-Sch. 1310).

⁵⁹ «Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit» (CONC. TRID., Can. 1 *de sacramentis in genere*: Dz.-Sch. 1601).

⁶⁰ Bula *Exsultate Deo*, 22-XI-1439: Dz.-Sch. 1327; EF 1, p. 139 (1439 11 22 10).

⁶¹ «Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit» (Can. 1 *de sacramento matrimonii*: Dz.-Sch. 1801).

La definición tridentina tiene en cuenta sobre todo el error de Lutero, al que seguían los demás reformadores protestantes, para quien el sacramento del matrimonio no ha sido instituido por Dios sino que es una invención introducida por los hombres en la Iglesia⁶². Admitía que es figura de Cristo y de la Iglesia pero, puesto que no encontraba en la Escritura una promesa de gracia referida al matrimonio, rechazaba su sacramentalidad, aunque admitiese su santidad en cuanto estado de vida creado y querido por Dios en el origen del género humano. Para él, el matrimonio es algo externo, mundano, como lo son el vestido, el alimento, la casa; por esto es competencia del príncipe civil, no de la Iglesia, excepto en el sentido de que los pastores pueden aconsejar a los fieles sobre sus conflictos de conciencia en materia de vida conyugal. Los Padres del Concilio de Trento, por lo tanto, decidieron definirlo explícitamente: el matrimonio es sacramento en sentido propio, ha sido instituido por Cristo y confiere la gracia⁶³.

⁶² Lutero formuló por primera vez su tesis en el *De captivitate Babylonica*, del año 1520, y luego la mantuvo inalterada. Para una exposición del pensamiento de Lutero sobre la sacramentalidad del matrimonio, cfr C. MARUCCI, *Matrimonio e divorzio nella teologia di Martin Lutero*, in *Ecclesiae Sacramentum*, Studi in onore di P. Alfredo Marranzini, G. LORIZIO - V. SCIPIA (ed.), D'Auria, Napoli 1986, pp. 37-54; E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1971, pp. 223-231, que extiende el estudio a Calvino y Melancton.

⁶³ El primer proyecto de canon 1º presentado a los Padres conciliares, el 20-VII-1563, decía: «Si quis dixerit, matrimonium non esse verum sacramentum legis evangelicae divinitus institutum, sed ab hominibus in ecclesiam inventum: anathema sit» (*Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum nova collectio*, Societas Goerresiana, Herder, Friburgi Br. 1965, IX, p. 639). El Cardenal de Lorena propuso que se dijese *proprie unum ex septem sacramentis legis evangelicae* (cfr *ibidem*, p. 642); y el Arzobispo de Otranto que se añadiera *matrimonium esse a Christo institutum et conferre gratiam* (cfr *ibidem*, p. 644). Los Padres se mostraron ampliamente de acuerdo con ambas propuestas y así, después de la discusión en el aula conciliar entre el 24 y el 31 de julio, el canon recibió la forma definitiva (cfr *ibidem*, p. 682), excepto el añadido de la palabra *Domino* después de *Christo*, que se introdujo en la última redacción (cfr *ibidem*, pp. 889 e 967). Cfr J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage*

Trento explica además que ésta era la enseñanza de la tradición universal de la Iglesia y que la sacramentalidad del matrimonio, su superioridad respecto a los matrimonios anteriores a la nueva ley, consiste en conferir la gracia *per Christum*⁶⁴. El sentido del *per Christum* se explica pocas líneas antes: la gracia sacramental del matrimonio Cristo mismo la ha merecida para nosotros⁶⁵. La gracia que surge de la Pasión redentora de Cristo llega a los cónyuges cristianos a través del matrimonio, que por esta razón se manifiesta como sacramento.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* sintetiza así la fe católica sobre la sacramentalidad del matrimonio: «Esta gracia del matrimonio cristiano es un fruto de la Cruz de Cristo, fuente de toda la vida cristiana. (...) El matrimonio cristiano viene a ser por su parte signo eficaz, sacramento de la alianza de Cristo y de la Iglesia. Puesto que es signo y comunicación de la gracia, el matrimonio entre bautizados es un verdadero sacramento de la Nueva Alianza» (nn. 1615 y 1617).

5.3 La sacramentalidad ligada al bautismo de los esposos

Si es dogma de fe que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la nueva ley y si es también cierto que el matrimonio existe desde el principio del género humano, al ser una realidad del orden de la creación, surge naturalmente la pregunta: ¿qué matrimonio es sacramento?

entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? (diss.), Cerf, Paris 1985, pp. 179-181.

⁶⁴ «Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praeest merito inter Novae Legis sacramenta annumerandum sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt» (*Doctrina de sacramento matrimonii*: Dz.-Sch. 1800).

⁶⁵ «Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfectior, sua nobis passione promeruit» (Dz.-Sch. 1799).

Ciertamente no lo es el de los no cristianos. ¿Y el matrimonio cristiano? La pregunta parece muy precisa y sin embargo no lo es de manera suficiente. ¿De qué depende que un matrimonio sea cristiano para poder establecer la sacramentalidad? ¿Porque se celebre con un rito litúrgico o porque los dos esposos sean cristianos? Esta última condición es precisamente la decisiva y la pregunta se debe formular de este modo: ¿cualquier matrimonio entre bautizados es sacramento? La respuesta es afirmativa. La historia de la cuestión y las correspondientes intervenciones del Magisterio ayudarán a comprender los diversos elementos que intervienen y, al mismo tiempo, servirán para profundizar mejor teológicamente la inserción del matrimonio en el misterio de la unión esponsal entre Cristo y la Iglesia.

5.3.1 Controversia, en los siglos XIV-XIX, sobre la existencia o no de verdaderos matrimonios no sacramentales entre bautizados

Fue el Beato Duns Escoto (1265-1308), con su concepto de sacramentalidad del matrimonio como algo añadido al contrato matrimonial, el primero que puso las bases teóricas para que él y otros teólogos aceptaran que pudiera existir entre los bautizados un verdadero matrimonio no sacramento⁶⁶. Concretamente, las personas que no son capaces de expresar el consentimiento matrimonial con sus propias palabras pueden contraer verdadero matrimonio, entendido como contrato, pero no se trata de un sa-

⁶⁶ «Aliud est matrimonium, et aliud contractus matrimonii, et aliud Sacramentum Matrimonii. Matrimonium est illa obligatio mutua, vel vinculum (...) Contractus autem est ille actus mutuus voluntatum (...) Sacramentum est signum efficax gratiae concomitans actum illum» (*In Sent.* IV, d. 26, q. un., n. 16: *Opera omnia*, IX, p. 597, Georg Olms, Hildesheim 1968, reproducción anastática de la edición de Lyon de 1639). Duns Escoto ve la sacramentalidad únicamente en el *feri* del matrimonio.

cramento; es el caso de los mudos y de aquellos que se casan a través de procurador⁶⁷.

Dos siglos después, Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, se adhirió a las tesis de Duns Escoto⁶⁸. Pero fue sobre todo Melchor Cano (1509-1560) quien dio una nueva forma a la teoría que separaba el sacramento del contrato matrimonial. Frente a los reformadores protestantes, que negaban la sacramentalidad del matrimonio considerándolo una *res profana*, creyó encontrar la defensa poniendo la sacramentalidad en la forma sagrada de la celebración a través de la intervención del ministro de la Iglesia⁶⁹, de modo que, según él, la forma del sacramento consistiría en las palabras sagradas del sacerdote que bendice las bodas. Por lo tanto, se adhiere explícitamente a las opiniones de Escoto y de Cayetano sobre la no sacramentalidad del matrimonio entre mudos o contraído por medio de procurador⁷⁰.

Contra Melchor Cano, la doctrina de la inseparabilidad entre contrato matrimonial y sacramento encontró un defensor decidido en San Roberto Belarmino (1542-1621). Belarmino ve la sacramentalidad del matrimonio no sólo en su acto constitutivo sino también en cuanto realidad permanente, de modo análogo a lo que ocurre en la Euca-

⁶⁷ Cfr *Reportata parisiensis*. IV, d. 28, q. un., nn. 22-23: *Opera omnia*, XI.2, cit., p. 790.

⁶⁸ Cayetano niega que sea sacramento el matrimonio contraído por procurador, ya que el sujeto no está presente para recibir la gracia. También él, lo mismo que Escoto, reduce la sacramentalidad al *feri* del matrimonio, al acto de contraer (cfr *De Sacramento Matrimonii triplex quaesitum*, q. 1, II, in S. *Thomae Aquinatis Opera omnia*, ed. Leonina, t. XII, Romae 1906, p. 370).

⁶⁹ «Sacramenta proprie dicta sacrae sunt religionis ceremoniae. Sacrorum enim usus ad religionem, qua Deum colimus, pertinet. Quocirca Sacramentum opus est religionis. (...) Cum igitur matrimonium solis verbis viri et feminae civiliter profaneque contractum, licet rei sacrae signaculum sit, non sit tamen opus religionis sacrum, certe non est proprie Sacramentum» (*De locis theologicis*, lib. VIII, cap. V, n. 11: *Opera*, II, Forzani, Romae 1890, p. 104).

⁷⁰ Cfr *ibidem*, n. 10: pp. 102-103.

ristía⁷¹. Explica que Cristo no instituyó este sacramento estableciendo un nuevo signo sacramental, sino elevando el contrato matrimonial en uso entre los hombres a la dignidad de sacramento, atribuyéndole un significado nuevo y la promesa de gracia⁷². Por esto, las palabras de los esposos cristianos que manifiestan el consentimiento tienen una fuerza distinta de las palabras de los esposos paganos, puesto que su significado se amplía, significando la unión no sólo de los cuerpos sino también de sus almas, similar a la de Cristo y de la Iglesia, y además santificando a los mismo esposos; pueden por lo tanto considerarse con razón palabras sagradas⁷³.

La teoría de la separación entre contrato matrimonial y sacramento fue acogida, en los siglos XVII y XVIII, por un consistente número de teólogos sobre todo respecto a otras dos categorías, según su parecer, de matrimonios válidos no sacramentales entre bautizados: el matrimonio que se contrae con intención contraria al sacramento y el de la pareja de cónyuges que, habiéndose casado cuando todavía no eran cristianos, reciben después el bautismo⁷⁴. Eran casos poco o nada considerados por los teólogos medievales, pero muy reales en esos siglos: el primero se podía verificar entre los protestantes, a causa de su negación de la sacramentalidad del matrimonio; el segundo era fre-

⁷¹ «Coniugii sacramentum duobus modis considerari potest. Uno modo, dum fit. Altero modo, dum permanet postquam factum est. Est enim Matrimonium simile Eucharistiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, sacramentum est: dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas sacramentum est Christi et Ecclesiae» (*De Controversiis Christianae fidei*, III: *De Matrimonii Sacramento*, apud Ios. Giuliano, Neapoli 1857, lib. I, contr. II, cap. VI, p. 790). Pío XI, en la encíclica *Casti connubii*, aprobó e hizo propias estas palabras (cfr AAS, 22 [1930], p. 583).

⁷² Cfr *De Matrimonii Sacramento*, cit., lib. I, contr. II, cap. VI, p. 791.

⁷³ Cfr *ibidem*, cap. VIII, p. 793.

⁷⁴ Defensores de estas teorías fueron Martín Bonacina (1585-1631), Juan Bautista Gonet (1616-1681), los Salmanticenses, Carlos Billuart (1685-1757), y otros.

cuenta en los nuevos territorios de evangelización en América y en el Extremo Oriente.

Fue particularmente debatida la posibilidad de limitar la intención de quien se casa exclusivamente al contrato matrimonial, excluyendo la sacramentalidad. Según Gonet, puesto que Cristo, elevando el matrimonio a sacramento, no le quitó su carácter de contrato natural y civil, aquel que expresa su consentimiento matrimonial, pero no quiere el sacramento, se casa realmente, pero su matrimonio no es sacramento⁷⁵. Otros teólogos añadieron otra razón tomada de la analogía con el bautismo: del mismo modo que la ablución física con agua existía antes de su uso en este sacramento, es decir, antes de la institución hecha por Cristo, y puede realizarse sin ninguna intención bautismal, del mismo modo el contrato del matrimonio es anterior a su ser sacramento y puede realizarse sin él, según la intención de los contrayentes⁷⁶.

La imposibilidad de separar con la intención el contrato del sacramento la estudió bien Pedro de Ledesma (†1616), quien argumenta en la misma línea de Belarmino. La institución de Cristo —explica— uniendo de por sí dos cosas —el contrato y el sacramento— que por naturaleza no están necesariamente unidas, impide que la intención del ministro pueda separarlas, de manera análoga a como, con su voluntad de instituir, Cristo ha unido en cada sacramento dos cosas que por su naturaleza no están necesariamente enlazadas, es decir, ser signo y ser instrumento eficaz de la gracia, de manera que la voluntad del ministro no puede limitarse a la realización del signo excluyendo la eficacia⁷⁷. Ledesma considera también el caso de ignoran-

⁷⁵ Cfr I. B. GONET, *Manuale Thomisticum*, tomus VI, tract. VII, Lugduni 1680, pp. 577-578.

⁷⁶ Cfr M. BONACINA, *Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento*, q. 2, punct. 5, Mediolani 1617, p. 53; SALMANTICENSES, *Cursus Theologiae Moralis*, Tract. IX, Dub. III, Venetiis 1764, n. 78; C. BILLUART, *Cursus Theologiae*, tom. X, dissert. 1, art. V, Parisiis 1895, p. 99.

⁷⁷ Cfr *Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento*, q. XLII, Venetiis 1595, pp. 67-68.

cia o de error sobre la sacramentalidad del matrimonio. Basta que aquél que está afectado por el error quiera hacer lo que hacen los otros hombres cuando se casan en el ámbito de la Iglesia: esta intención incluye la voluntad sacramental⁷⁸.

La razón adoptada por los diversos autores en favor de la separación —del mismo modo que puede haber ablución sin bautismo, también puede existir el contrato matrimonial sin matrimonio— encontró respuesta en Antonio Zallinger (1735-1813), canonista alemán: Cristo no instituyó cualquier ablución como sacramento del bautismo, sino una ablución sagrada, tal como se realiza en la Iglesia junto con las palabras de la forma; al contrario, elevó todo contrato matrimonial entre los fieles a la dignidad de sacramento; por esto, la intención bautismal debe incluir necesariamente la voluntad de hacer una ablución sagrada, mientras la intención general de contraer matrimonio es suficiente para que se realice el sacramento, prescindiendo de cualquier referencia a ritos sagrados⁷⁹.

Por lo que se refiere a la naturaleza sacramental del matrimonio de la pareja de esposos que, habiéndose casado cuando todavía no eran cristianos, después reciben el bautismo, los autores que sostenían la separación entre contrato y sacramento y reducían la sacramentalidad ex-

⁷⁸ «In illo casu si ille habeat intentionem faciendi quod faciunt alii homines in ecclesia, sine dubio videtur habere rationem sacramenti, quamvis ipse existimet, quod non est aliquid divinum, et supernaturale in matrimonio, et quamvis putet, quod non est adiuncta aliqua ratio supernaturalis ipsi matrimonio, nam illa intentio qua intendit facere quod videt alios facere in ecclesia, satis est ad rationem sacramenti» (*ibidem*, p. 68).

⁷⁹ «Christus non quamvis abluitionem pro Baptismo instituit, ac pro signo mortis et resurrectionis suae esse voluit, sed sacram, qualis fit in Ecclesia; ergo concipi potest, quomodo ablutio profana aut indifferens per intentionem determinari, ut sacra debeat. At vero quivis validus contractus matrimonii inter fideles initus sacram significationem ex Christi institutione habet; neque etiam in eo implicita illa generalis deficit, ut declaratum est: (*Institutiones iuris ecclesiastici maximi privati ordine decretalium*, Lib. 4, t. 1, n. 21, Romae 1823, p. 18).

clusivamente al acto constitutivo del matrimonio tendían a la respuesta negativa, porque lógicamente no veían como se podía crear de nuevo un matrimonio que ya existía.

San Roberto Belarmino, de acuerdo con su explicación de la sacramentalidad del matrimonio, afirma que tales matrimonios son verdaderos sacramentos⁸⁰. Según el santo, ésta era la sentencia común de los teólogos de su tiempo⁸¹, pero también dio referencias de teólogos del siglo XV como Tomás de Estrasburgo y Pedro de Palude⁸². La praxis de la Iglesia favorece esta sentencia, porque tanto en aquellos siglos, como antes y después, hasta nuestros días, no se ha pedido jamás a los esposos que se bautizan casarse de nuevo delante de la Iglesia; no se les obliga a renovar su consentimiento matrimonial.

5.3.2 Declaraciones del Magisterio sobre la inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio entre bautizados

Los trabajos conciliares de Trento hicieron eco al debate suscitado por las teorías de Escoto, Cayetano y Cano. En aquel momento la cuestión no iba más allá de una disputa entre teólogos, por lo que los Padres conciliares en su conjunto, coherentemente con su decisión general de no dirimir las cuestiones controvertidas entre los teólogos

⁸⁰ Para una información más amplia sobre las respuestas de los teólogos, cfr P. ADNÈS, *De matrimonio infidelium qui convertuntur*, «Periodica», 67 (1978), 73-80; A. MIRALLES, *Il battesimo e la sacramentalità del matrimonio*, «Anthropotes», 2 (1986), 168-173; L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, pp. 144-149.

⁸¹ Cfr *De Matrimonii Sacramento*, cit., lib. I, contr. II, cap. V, p. 789.

⁸² Cfr THOMAS AB ARGENTINA, *Commentaria in IV Libros Sententiarum*, IV, d. 39, q. 1, apud A. Orerium, Genuae 1585, fol. 172rA; PETRUS DE PALUDE, *In 4um Sententiarum*, d. 26, q. 4, a. 3, ad 5, apud F. Regnault, Parisiis 1514, fol. 142rA. Después de S. Roberto Belarmino hay que citar sobre todo a TOMÁS SÁNCHEZ, *Disputationes de Sancto Matrimonii Sacramento*, t. I, lib. II, disp. IX, n. 6, apud Iuntas, Venetiis 1625, p. 138B.

católicos, sino de preocuparse sobre todo de defender la doctrina católica de los errores de los protestantes, no favorecieron ninguna de las dos sentencias en los dos momentos en los que surgió la cuestión: es decir, respecto al primer canon dogmático⁸³ y respecto a la introducción de la obligación de observar para la validez la denominada forma canónica con el fin de impedir los matrimonios clandestinos⁸⁴.

En los tres siglos sucesivos al Concilio de Trento el contexto teológico se modificó profundamente. La separación entre contrato y sacramento se convirtió en un argumento frecuentemente adoptado para defender la competencia del poder civil en cuestiones matrimoniales reservadas a la autoridad eclesiástica. La Iglesia tuvo que defender la inse-

⁸³ El Obispo de París, seguido por los Obispos de Arras y Nimes, propuso que se dijera que el matrimonio *de los cristianos* es sacramento (cfr *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum nova collectio*, cit., IX, pp. 658, 661, 667). El mismo Obispo de Arras proponía la variante *inter Christianos et fideles* (cfr p. 661); igualmente el Obispo de Montefiascone proponía decir *inter Christifideles* (cfr p. 662). Se opuso el General de los Dominicos, arguyendo que, según algunos doctores, no todo matrimonio de los cristianos es sacramento, como es el caso del matrimonio por procurador, que es verdadero matrimonio pero no sacramento (cfr p. 678). Por esta razón, no se modificó el canon.

⁸⁴ La prohibición de los matrimonios clandestinos establecida por el Concilio Lateranense IV (cfr 2.3.4) había resultado insuficiente y la mayoría de los Padres tridentinos no veía otro remedio que el de hacer inválidos tales matrimonios. Sin embargo, se suscitó la cuestión de si la Iglesia era competente para eso, puesto que se trataba de la validez de un sacramento. Varios Padres, para justificar que era posible, argüían a partir de la separabilidad entre contrato y sacramento, pero otros no la aceptaban. Al final se impuso la idea de introducir la forma canónica como obligatoria, declarando inábiles para contraer matrimonio a todos los que intentasen hacerlo sin respetar la forma canónica, y no se hizo ninguna referencia a que fueran o no posibles verdaderos matrimonios no sacramentales entre cristianos (cfr E. TEJERO, *o. c.*, pp. 353-356; C. CAFFARRA, *Le mariage, réalité de la création et le mariage, sacrement*, en COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 236-240; A. DUVAL, *Le concile de Trente et la distinction entre le contrat et le sacrement de mariage*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 65 [1981], 286-294; J. B. SEQUEIRA, *o. c.*, pp. 193-217).

parabilidad sobre todo contra el regalismo y la secularización generada por el iluminismo.

El regalismo, especialmente en los siglos XVII y XVIII, intentó justificar las intervenciones legislativas y judiciales del Estado respecto al matrimonio, distinguiendo entre el contrato como realidad natural y política, cuya disciplina sería competencia del poder civil, y el sacramento como realidad religiosa, sobre el que tendría competencia la Iglesia⁸⁵. De este modo, la realidad sacramental se identificaba prácticamente con las solemnidades externas de la celebración de las bodas.

A las ideas regalistas se añadieron las del iluminismo, que contribuyó decisivamente a la progresiva secularización de las leyes sobre el matrimonio. En Francia, después de la Revolución, la Constitución del 3-4 de septiembre de 1791 introdujo la norma por la que la ley consideraba el matrimonio únicamente como contrato civil y establecía la forma civil de la celebración delante del público oficial. El Código civil de 1804 proponía de nuevo la misma normativa, la cual se introdujo durante el siglo XIX en la legislación de muchas naciones⁸⁶.

Una primera respuesta del Magisterio se encuentra en una carta de Pío VI (a. 1788) al obispo de Motula, en el Reino de Nápoles: todas las causas que afectan al matrimonio de los bautizados son de competencia de la Iglesia, «porque el contrato matrimonial es en verdad y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley evangélica»⁸⁷. El sacramento no se considera algo sobreañadido al contrato, sino el mismo contrato elevado a sacramento.

⁸⁵ Sobre las tesis regalistas en esta materia, cfr. J. F. MUÑOZ GARCÍA, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 397-424; J. B. SEQUEIRA, *o. c.*, pp. 274-289; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris 1987, pp. 327-334.

⁸⁶ Sobre la creciente secularización del matrimonio, cfr. J. GAUDEMET, *ibidem*, pp. 375-409.

⁸⁷ Ep. *Deessemus nobis*, 16.9.1788: Dz.-Sch. 2598.

Fue Pío IX quien dio una respuesta precisa y directa a la cuestión. En la carta del 1852, al rey Víctor Manuel, aborda el tema conectando la doctrina de la inseparabilidad al dogma de que el matrimonio es sacramento: «Es dogma de fe que el matrimonio ha sido elevado por Jesucristo Nuestro Señor a la dignidad de Sacramento; y es doctrina de la Iglesia Católica que el sacramento no es una cualidad accidental sobreañadida al contrato, sino que es la esencia del mismo matrimonio, de tal suerte que la unión conyugal entre cristianos no es legítima sino en el matrimonio-sacramento, fuera del cual no hay más que un puro concubinato»⁸⁸. Pío IX propuso de nuevo la misma doctrina en el consistorio del 27 de septiembre de aquel mismo año⁸⁹.

Finalmente la cuestión encontró una precisa y amplia respuesta en la encíclica *Arcanum* (10 de febrero de 1880) de León XIII. Para rechazar el error de los regalistas, León XIII reafirma la doctrina de la inseparabilidad entre contrato y sacramento fundándola en dos verdades: 1) el Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo matrimonio, es decir el contrato⁹⁰; 2) el matrimonio es sacramento porque es un signo sagrado que produce la gracia y

⁸⁸ Carta al Rey Víctor Manuel, 6-IX-1852: EF 1, pp. 394-395 (1852 09 09 3).

⁸⁹ «Cum nemo ex Catholicis ignoret, aut ignorare possit, matrimonium esse vere, et proprie unum ex septem Evangelicae legis Sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit Sacramentum; atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem, etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a coniugali foedere Sacramentum separari numquam posse» (Alocución *Acerbissimum*, 27-IX-1852: *Pii IX Acta*, p. I, vol. I, pp. 392-393; las palabras centrales se encuentran en Dz.-Sch. 2991).

⁹⁰ «Non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit, in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus iure» (Dz. Sch. 3145).

significa la imagen de las bodas místicas de Cristo con la Iglesia, que son representadas por el vínculo conyugal, el cual no es otra cosa sino el mismo matrimonio⁹¹. La conclusión se expresa sin dejar lugar a dudas: la legítima unión conyugal entre los cristianos es en sí y de por sí sacramento, el cual no es como un ornamento añadido al contrato ni una propiedad extrínseca que pueda separarse del contrato a discreción del hombre⁹².

Las razones que apoyan esta verdad van mucho más allá de la defensa de la doctrina católica frente a las pretensiones del regalismo de sustraer las causas matrimoniales a la competencia de la Iglesia. Son razones que no aparecen circunscritas dentro de los límites de los errores que se quieren rechazar, sino que toman su fuerza inmediatamente del dogma de la sacramentalidad del matrimonio. En efecto, tanto Pío VI como Pío IX y León XIII enseñan la inseparabilidad entre contrato y sacramento como una consecuencia inmediata del hecho que el matrimonio es sacramento. León XIII explica asimismo que los dos aspectos no son dissociables justamente porque Cristo elevó el contrato a la dignidad de sacramento. Y aún hay más, puesto que el matrimonio, es decir el vínculo que une a los cónyuges, es signo permanente de la unión nupcial entre Cristo y la Iglesia.

La enseñanza clara de León XIII hizo que el debate desapareciera en el ámbito católico. A esta enseñanza se ade-

⁹¹ «Huc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma et figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se configantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium» (Dz.-Sch. 3146)

⁹² «Itaque apparet, omne inter christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum: nihilque magis abhorere a veritate, quam esse sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat» (*ibidem*).

cuó el *Código de Derecho Canónico* de 1917⁹³ y Pío XI se hizo eco en la encíclica *Casti connubii*⁹⁴. Otras intervenciones del Magisterio se refieren al nuevo debate sobre la cuestión posterior al Concilio Vaticano II.

5.3.3 El debate reabierto en los últimos decenios

En el documento en el que el Concilio Vaticano II trata ampliamente del matrimonio, el capítulo sobre el matrimonio y la familia de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, el tema de la inseparabilidad entre contrato y sacramento, o el equivalente de la existencia o no de verdaderos matrimonios no sacramentales entre los bautizados no se afronta. Pero ya en aquellos años, y sobre todo desde finales de los años sesenta, un nuevo reto pastoral ha dado lugar a un nuevo debate, muy vivo hasta la publicación de la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981), y actualmente todavía no extinguido⁹⁵.

Este reto está constituido por el creciente número de bautizados católicos que, aun distinguiéndose de los apóstatas, en la práctica se manifiestan no creyentes. Algunos de ellos, por razones de autenticidad, rechazan casarse por la Iglesia y se unen sólo de modo civil, pero desean un cierto reconocimiento por parte de la comunidad eclesial de la legitimidad al menos humana de su unión. Otros se unen sólo civilmente sin rechazar, de todos modos, la perspectiva del matrimonio en la Iglesia, pero en el

⁹³ «Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum» (can. 1012 § 2).

⁹⁴ Cfr Dz.-Sch. 3713.

⁹⁵ Se puede encontrar amplia información sobre este debate y sus implicaciones teológicas y pastorales en: T. RINCÓN PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, «Ius Canonicum», XIX 38 (1979), 77-158; G. B. GIZZETTI, *Il nesso contratto-sacramento nel matrimonio dei battezzati in un recente dibattito*, «La Scuola Cattolica», 110 (1982), 211-253; D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Università Gregoriana, Roma 1987.

EL MATRIMONIO

futuro, porque no se sienten todavía maduros para un compromiso similar. A esta actitud corresponde también la de algunos pastores, o simplemente estudiosos, que proponen en estos casos una pastoral de abstención de la celebración sacramental del matrimonio y el reconocimiento del valor plenamente humano de la unión civil, o bien de la celebración por etapas, siendo la primera la unión civil para culminar, después de un camino de preparación, en la celebración del matrimonio sacramental.

El debate ha vuelto a proponer, de una forma más o menos renovada, los argumentos presentes en la precedente controversia entre los siglos XIV y XIX, pero ha abierto también nuevas perspectivas. De todos modos existía una dificultad preliminar para los que proponían el reconocimiento de la unión civil de los denominados católicos no creyentes como verdadero matrimonio, aunque no sacramental: tal propuesta chocaba con la enseñanza de Pío IX, León XIII y Pío XI sobre la inseparabilidad entre contrato y sacramento. Se ha intentado obviar este problema relativizando su fuerza doctrinal, que estaría circunscrita – dicen – a la condena de los errores del regalismo, sin pretender con ello cerrar el secular debate entre los teólogos católicos. En este sentido es necesario subrayar lo que se ha remarcado con anterioridad: las razones adoptadas por los Pontífices en apoyo de la inseparabilidad no se limitan a la defensa de la doctrina católica frente a las pretensiones del regalismo de abstraer las causas matrimoniales a la competencia de la Iglesia, sino que toman su fuerza inmediatamente del dogma de la sacramentalidad del matrimonio. La doctrina se ha dado en términos universales, no de simple respuesta a errores de aquel tiempo.

A los argumentos ya debatidos en los siglos pasados se han añadido otros que han llegado a ser dominantes. En primer lugar, los que se refieren a la relación entre fe y sacramento del matrimonio: según la mayoría de los que sostienen la nueva propuesta pastoral, los católicos no cre-

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

yentes no estarían en condiciones de celebrar un matrimonio sacramental, porque la fe es constitutiva del sacramento; sin ésta el sacramento no existe. El modo de desarrollar el razonamiento varía según los autores, desde una explicación más moderada según la cual la ausencia de fe constituiría un obstáculo que impide al bautismo desarrollar su capacidad transformadora de la realidad humana del amor conyugal en sacramento⁹⁶, a la explicación más radical que individúa en la fe el elemento diferenciador entre el matrimonio-realidad natural y el matrimonio-sacramento y le asigna el papel de elemento constitutivo del sacramento⁹⁷.

También la intención de realizar el sacramento, que según la teología clásica de la inseparabilidad entre contrato y sacramento está implícita en la voluntad de casarse como hacen todos, estaría necesariamente condicionada –según algunos autores de la nueva propuesta pastoral– por la falta de fe de los esposos: si la intención no nace de la fe, el matrimonio no puede ser signo de fe, como es esencial a todos los sacramentos⁹⁸; o bien –según otro modo de argumentar– si el matrimonio, como realidad humana, es decir, como compromiso de hombres y mujeres adultos, supone una lucidez, una conciencia y libertad sin las que no hay contrato, el matrimonio como gesto de fe supone un grado similar de conciencia de esta fe y de lucidez sobre la relación personal con Cristo Jesús, de libertad de elección y adhesión; de otro modo no sería un gesto de fe⁹⁹.

⁹⁶ Cfr J.-M. AUBERT, *Foi et sacrement dans le mariage. À propos du mariage de baptisés incroyants*, «La Maison-Dieu», 104 (1970), 140.

⁹⁷ Cfr L.-M. CHATVET, *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*, «La Maison Dieu», 127 (1976), 104-105; R. DIDIER, *Mariage, baptême et foi*, «La Maison Dieu», 127 (1976), 122; H. DENIS (ed.), *Le mariage, un sacrement pour les croyants?*, Cerf, Paris 1990, p. 175.

⁹⁸ Cfr J. MANZANARES, *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessarium sacramentum?*, «Periodica», 67 (1978), 63-64.

⁹⁹ Cfr H. DENIS (ed.), o. c., p. 170.

Algunos autores insisten actualmente en un argumento ya aducido en el debate de los siglos pasados. Los dones de Dios no son alienantes. Al enriquecer el matrimonio con la gracia divina, no quitan a la voluntad del hombre y de la mujer el poder natural de unirse en matrimonio. Esta unión es legítima si es conforme a la exigencias de la conciencia ética; es válida si la reconoce la familia y el ambiente social según las costumbres de la sociedad en la que se vive; es santa y bendecida por Dios si se contrae honestamente¹⁰⁰. De un modo o de otro se invoca el principio de la legítima autonomía de las realidades terrenas, las cuales no pierden su consistencia natural con el enriquecimiento aportado por la gracia.

Todos estos argumentos han encontrado respuestas en otros autores¹⁰¹. La próxima subdivisión del capítulo nos permitirá profundizar en ellas respuestas y en toda la cuestión; antes, sin embargo, examinaremos las recientes intervenciones del Magisterio a este respecto.

5.3.4 Intervenciones posteriores del Magisterio

Los problemas pastorales de los católicos que se unían sólo civilmente y de los denominados bautizados no creyentes fueron ampliamente tratados en el Sínodo de los Obispos de 1980 y el debate teológico que duraba más de un decenio tuvo amplia resonancia. La exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio*, publicada un año después, ha confirmado la doctrina de la inseparabilidad, poniendo en la base el sacramento del bautismo. El Papa recuerda que «la Iglesia ha enseñado solemnemente y en-

¹⁰⁰ Cfr J. MOINGT, *Le mariage des Chrétiens. Autonomie et mission*, «Recherches de Sciences Religieuses», 62 (1974), 111.

¹⁰¹ Los citados estudios de Rincón Pérez, Guzzetti y Baudot, además de informar ampliamente sobre el debate, responden adecuadamente a las razones aducidas a favor del reconocimiento como verdadero matrimonio de la unión civil de los católicos y de la denegación a los llamados bautizados no creyentes de que celebren un verdadero matrimonio sacramental.

seña que el matrimonio de los bautizados es uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza» (FC, 13). La razón de tal sacramentalidad es el bautismo de los dos que se casan: «En efecto, mediante el bautismo, el hombre y la mujer se insertan definitivamente en la Nueva y Eterna Alianza, en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. Y debido a esta inserción indestructible, la comunidad íntima de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador, es elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora» (FC, 13).

Cuando después, en la sección dedicada a la pastoral familiar, se consideran los casos de los bautizados no creyentes (n. 68) y de los católicos unidos sólo con el matrimonio civil (n. 82), los criterios de acción pastoral corresponden plenamente a la doctrina de la inseparabilidad entre el pacto conyugal y el sacramento¹⁰².

Muchos de los que propugnaban los nuevos criterios pastorales orientados a no admitir a los llamados bautizados no creyentes a la celebración del matrimonio delante de la Iglesia, proponían explícitamente la modificación, es más la supresión del can. 1012, § 2 del CIC de 1917¹⁰³, teniendo en cuenta que se estaba en la fase de revisión del *Código de Derecho Canónico*. La Pontificia Comisión para la reforma del *Código* examinó varias veces la propuesta y decidió mantener inalterado el texto codicial de 1917, porque expresaba una doctrina tradicional repetidamente afirmada por el Magisterio Pontificio y que, por este motivo, puede considerarse como doctrina católica teológicamente cierta¹⁰⁴. Así pues, en el *Código* de 1983 el mencionado párrafo se ha recogido sin ninguna modificación, constituyendo el can. 1055 § 2. La misma doctrina aparece

¹⁰² Estos casos se considerarán más adelante, respectivamente en 8.1 y 11.2.4.

¹⁰³ «Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum».

¹⁰⁴ Cfr *Communicaciones*, 15 (1983), 222; D. BAUDOT, *o. c.*, pp. 319-322.

EL MATRIMONIO

también en el *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* promulgado en 1990¹⁰⁵.

BIBLIOGRAFÍA. D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Università Gregoriana, Roma 1987; B. BRUNS, *Das Ehe-Sacramentum bei Augustinus*, «Augustiniana», 38 (1988), 205-256; C. CAFFARRA, *Le mariage, réalité de la création et le mariage, sacrement*, en COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 218-310; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1984; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris 1987; G. B. GUZZETTI, *Il nesso contratto-sacramento nel matrimonio dei battezzati in un recente dibattito*, «La Scuola Cattolica», 110 (1982), 211-253; L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova Editrice, Roma 1988; J. F. MUÑOZ GARCÍA, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982; T. RINCÓN PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, «Ius Canonicum», XIX-38 (1979), 77-158; E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1971; D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di sant'Ambrogio*, «La Scuola Cattolica», 102 (1974), 451-474; H. J. VOGT, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, en K. RICHTER (ed.), *Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?*, Herder, Freiburg im Br. 1989, pp. 119-132.

¹⁰⁵ «Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum» (CCEO, can. 776, § 2).