

Capítulo 10

LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

Una vez estudiada la estructura y eficacia del signo sacramental, presencia viva en los cónyuges del amor entre Cristo y su Iglesia, estudiaremos su desarrollo en el tiempo. Habrá que indagar primero el modo en que el matrimonio se constituye, es decir, el matrimonio *in fieri*, en su venir a ser (cap. 10). Abordaremos después su continuidad en la historia, el matrimonio *in facto esse*, una vez establecido el vínculo conyugal (cap. 11).

Ya vimos que el matrimonio, por su arquitectura creatural, nace con el consentimiento de los esposos, al que se asocia, desde dentro de su amor mutuo, la acción de Dios. Nos interesa entender ahora cómo ese consentimiento es transformado desde Jesús, cuáles son sus nuevas coordenadas en Cristo. Nos preguntamos en primer lugar por la acción litúrgica (apdo. 1), suscitando desde aquí la pregunta por el ministro de este sacramento (apdo. 2); a continuación exploramos lo propio del acto entre bautizados, que discutiremos en conexión con el papel de la fe en el matrimonio (apdo. 3).

I. EL RITO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

El consentimiento de los esposos ocurre dentro de la liturgia del matrimonio. ¿Qué nexos hay entre la aceptación mutua del hombre y la mujer y la forma ritual en que se realiza?

1.1. Liturgia del matrimonio

La sacramentología suele hoy comenzar analizando la celebración litúrgica¹. El principio es válido, porque la teología ha de partir de la expe-

¹ Cfr. A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013; N. REALI, *Scegliere di essere scelti: riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008. Para una fenomenología litúrgica, cfr. R. SOKOLOWSKI, *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Catholic University of America, Washington, DC 1994.

riencia creyente de la fe, y los sacramentos se experimentan precisamente en la celebración. Anclando allí el discurso se evitan especulaciones abstractas, pues se vuela siempre a ras del dato de fe.

Ahora bien, en su aplicación al matrimonio este método presenta rasgos peculiares. En efecto, al estudiar el signo sacramental ya hemos notado la diferencia del matrimonio con los demás sacramentos, por arraigarse este en la realidad creatural de los esposos. No son necesarias en él palabras añadidas que asocien el gesto sacramental al horizonte de la redención cristiana, como ocurre en la fórmula del Bautismo o en las palabras de la institución eucarística. Y es que el consentimiento, orientado a la unión carnal que lo consume, solo tiene una interpretación posible cuando lo pronuncian dos bautizados: es signo del amor concreto, encarnado, de Cristo y su Iglesia.

Si esto es así, entonces la liturgia cristiana se refiere a una liturgia más original, presente en los cuerpos mismos de los cónyuges. «El lenguaje del cuerpo se convierte en lenguaje de la liturgia», dice Juan Pablo II, «se hace lengua de la liturgia»². Por eso hemos anticipado el estudio del signo sacramental al capítulo anterior, sin empezar directamente por los ritos asociados al matrimonio. Esto no significa minusvalorar la liturgia propia del sacramento. Ocurre, más bien, que estamos ante un movimiento circular. Pues a lo anterior hay que añadir, y también según Juan Pablo II, que «la lengua y el rito de la liturgia modelan el lenguaje del cuerpo», «revelan el sentido 'absoluto', por así decir, de ese 'lenguaje del cuerpo'»³. Señalemos de pasada que esto último sucede siempre en conexión con la Eucaristía, en cuanto sacramento del cuerpo entregado cabalmente por amor.

A esto puede añadirse un corolario: ya en su realidad creatural el matrimonio y la familia, en cuanto custodian la apertura originaria del cuerpo al misterio del amor divino, son esenciales para toda educación litúrgica. Sin ellos, sin comprender cómo la carne se abre a la presencia y la compañía de otros, y en los otros de Dios, los gestos litúrgicos resultan opacos⁴.

Este hondo arraigo del séptimo sacramento en la experiencia humana se confirma por la gran diversidad de símbolos y ritos que han entrado en la liturgia nupcial y por la facilidad con que la Iglesia ha asumido los usos locales. Se muestra aquí de nuevo la diferencia con los otros sacra-

² JUAN PABLO II, HM, cat. 117, p. 610; HM, cat. 118, p. 614.

³ JUAN PABLO II, HM, cat. 118, p. 614.

⁴ Cfr. E. SALMANN, «L'evento intercorporeo tra verità e rito», en A. N. TERRIN (ED.), *Liturgia e incarnazione*, Messaggero, Padova 1997, 21-44; L. GIRARDI, «Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza. Riflessioni di teologia liturgica fondamentale», *Rivista liturgica* 89 (2002) 59-81.

mentos, en los que se constata una uniformidad mucho mayor⁵. Con estos presupuestos nos detenemos a considerar la evolución de la liturgia del matrimonio⁶.

a) El matrimonio entre judíos y entre romanos

Importa tener en cuenta el modo *judío* de celebrar el matrimonio porque, como veremos, es antepasado y substrato vivo de la práctica cristiana⁷. Los judíos diferenciaban los esponsales y las bodas. Los primeros tenían un valor jurídico fuerte: esta era la situación de María y José cuando la Anunciación (cfr. *Lc* 1, 27). En ellos el padre donaba a la hija una dote, y el esposo daba a la familia de la novia otra suma (llamada *mohar*) que pertenecía a la esposa. Entre los dos constituían una base económica para la mujer, un seguro ante los imprevistos de su nueva vida⁸. Por su parte, la liturgia matrimonial atestigua la apertura de las nupcias hacia lo sagrado, arraigada en la Creación. Papel central cobra la bendición (*berakah*) unida a los esponsales y bodas. En ella se bendice a Dios, se recuerdan sus beneficios, se le pide que los renueve y se concluye alabándole⁹. Las bendiciones eran pronunciadas normalmente por el padre de familia, dotado de rol sacerdotal. Los rabinos continuaron la tradición, conservada en el *Talmud de Babilonia* (*Kethuboth* 8a)¹⁰, que contiene las siete bendiciones nupciales. Estas hablan del Dios creador del

⁵ Cfr. A. G. MARTIMORT, «Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage», *Esprit et vie* 88 (1978) 129-137, p. 129.

⁶ Sobre la liturgia del matrimonio, cfr. D. GARCÍA BOROBIO, *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y hoy*, Madrid, San Pablo, 1993; A. NOCENT, «El matrimonio cristiano», en *Anamnesis: Introduzione storico-teologica alla liturgia*, vol. 3:1, Marietti, Roma 1986; A. M. TRIACCA, «Celebrare il matrimonio cristiano: suo significato teologico liturgico», *EphLit* 93 (1979) 407-456. Para la historia de la liturgia del matrimonio, cfr. MARTIMORT, «Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage»; J. B. MOLIN, «Symboles, rites et textes du mariage au Moyen Age Latin», en G. FARNEDI (ed.), *La celebrazione cristiana del matrimonio*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1986; K. RITZER, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris, Cerf 1970; C. VOGEL, «Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut moyen âge», en *Matrimonio nella società altomedievale*, vol. 1, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1977, 397-465.

⁷ Cfr. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, Biblical Institute Press, Rome 1982; J. P. REVEL, *Traité des sacrements. VII. Le mariage*, Cerf, Paris 2012, 192-207.

⁸ Cfr. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 84-111.

⁹ En *Gn* 24, 60, tenemos la bendición de Rebeca: «¡Oh hermana nuestra, que llegues a convertirte en millares de mirfadas y conquiste tu descendencia la puerta de sus enemigos!». Y Booz y Rut son benditos en *Rt* 4, 11-12, también con referencia a la edificación de la casa, es decir, la descendencia: «Haga Yahvé que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lea, las dos que edificaron la casa de Israel». Las bendiciones abundan en el libro de Tobías. Ragüel bendice así a Tobías y Sarra: «que el Dios del cielo os gué en paz por el buen camino» (*Tb* 7, 12). Los mismos esposos entonan su bendición en *Tb* 8, 5-8 y *Tb* 8, 15-17.

¹⁰ Cfr. S. DAUCHES, I. W. SLODKI, I. EPSTEIN (ED.), *Hebrew - English Edition of the Babylonian Talmud. Vol 11: Kethuboth*, Soncino Press, London 1989, 7b-8a.

mundo, que ha modelado al hombre a su imagen y de él ha edificado a la mujer; y que les bendice con hijos colmándoles de gozo.

Merece la pena describir también, por su influjo, las costumbres romanas. Todo se desarrolla de nuevo en ámbito familiar, donde el padre hace de sacerdote. Reflejo de la estructura patriarcal era el *matrimonium in manum* o *sub manum*: la hija pasa de la *manus* (autoridad) del padre a la *manus* del marido. De nuevo se notan dos etapas distintas. En el desposorio el padre unía las diestras de los esposos (*dexterarum junctio*) simbolizando el paso a la autoridad del marido; y este aportaba dos anillos: el *annulus signatorius*, con que se sellaba el contrato o tabla matrimonial; y el *annulus probus*, anillo de oro, que constituía las arras. En la segunda etapa se celebraban las bodas, donde los esposos realizaban el baño lustral, recibían la túnica blanca, y el padre de la esposa cubría a esta con el velo rojo (*flammeum*) que decía su condición de casada. Se leían entonces las *tabulae nuptiales*, que estipulaban las condiciones del contrato, y la esposa era conducida a casa del marido; allí, concluida la iniciación, era costumbre en Roma tomar el *panis farreus*, que antes había sido consagrado, y pronunciar la célebre frase: *Ubi tu Gaius, ego Gaia*, con que la esposa pasaba a pertenecer a la casa del marido. Poco a poco las costumbres evolucionaron y se hizo habitual el matrimonio *sine manu*: la esposa ya no pasa a la autoridad del marido; cobra valía, por el contrario, el consentimiento mutuo de la unión. De resultas, pierde peso la presencia del padre de la novia: serán los mismos esposos quienes hagan la *dexterarum junctio*; y se añade ahora otro signo, el beso, que expresa la *affectio maritalis*, la voluntad de permanecer juntos, núcleo del matrimonio consensual¹¹.

b) Aparición de los primeros ritos matrimoniales cristianos

No hay pruebas ciertas que permitan hablar de un rito del matrimonio antes del siglo IV. Ignacio de Antioquía escribe a Policarpo que conviene a hombre y mujer casarse «con el consejo del obispo», para que su matrimonio sea «según el Señor y no según la pasión»¹². Es prueba de que la Iglesia se interesa por las nupcias de sus fieles; el texto atestigua el inicio de un proceso en que el obispo toma poco a poco el papel de un padre, y la comunidad eclesial, el de una familia¹³. Todo esto, sin embargo, no significa que se asociara al matrimonio un rito obligatorio determinado. Tertuliano, en su *Ad uxorem*, atestigua la presencia de la Igle-

¹¹ Cfr. P. VEYNE, «La famille et l'amour sous le Haut-empire romain», *Annales E.S.C.* 33 (1978) 35-63.

¹² Cfr. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Policarpo* V, 2 (SC 10, 176); cfr. REVEL, *Le mariage*, 220-221.

¹³ En esta línea, cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 40, 18 (SC 358, 236-237).

sia en la celebración: ¿quién podrá elogiar bastante, dice, «la felicidad de un matrimonio que la Iglesia acuerda, la ofrenda confirma, la bendición sella, los ángeles proclaman y el Padre ratifica? (*quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet?*)»¹⁴. El texto muestra la novedad cristiana comparándola con los usos romanos. Mientras las familias acordaban el matrimonio, ahora esto corresponde a la Iglesia, cuando invita a que el matrimonio se realice entre creyentes (*Ecclesia conciliat*); frente al sacrificio que ofrecían los esposos romanos en la boda, se habla de una oblación, que puede referirse a la Eucaristía (*confirmat oblatio*), aunque esta no estaba prescrita; si los romanos sellaban el contrato matrimonial, los cristianos también lo hacen, pero con una bendición (*obsignat benedictio*), que podría referirse a la nupcial¹⁵.

Tertuliano atestigua, por tanto, que había un proceso en curso hacia el desarrollo pleno de una liturgia del matrimonio. Los primeros testimonios aparecen en el siglo IV¹⁶. Oriente irá por delante en la riqueza de las oraciones y ritos, realizados por el obispo: la primera bendición nupcial aparece en Armenia, en tiempos de Nersés I el Grande (330-373)¹⁷. En Occidente, tanto san Ambrosio como san Paulino de Nola declaran la intervención del obispo, que pronuncia la bendición colocando el velo sobre ambos esposos. San Paulino llega a hablar del matrimonio *ante altaria*¹⁸. Los testimonios escasean, sin embargo, en África del Norte, donde la evolución tomó más tiempo; San Agustín se limita a constatar la presencia del obispo que firma algunas *tabulae matrimoniales*, donde se consignaba el contrato sellado en las bodas¹⁹. El santo explica por su medio el misterio de Cristo y la Iglesia: «tus *tabulae* son el Evangelio, donde está la sangre con la que has sido comprado»²⁰.

¹⁴ TERTULIANO, *Ad uxorem* II, 8, 6 (CCL 1, 393).

¹⁵ La interpretación del texto es muy discutida. Tienden a una lectura minimalista RITZER, *Le mariage*, 110ss, y HUNTER, «Augustine and the Making of Marriage in Roman North Africa», 67-69; y a otra más generosa H. CROUZEL, «Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 74 (1973) 3-13.

¹⁶ Sobre la presencia de los sacerdotes en las bodas, cfr., por ejemplo, SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía in illud, propter fornicationes uxorem*, 2 (PG 51, c. 210): «lo que hicieron los de Caná de Galilea, lo hagan ahora aquellos que toman mujer: que tengan a Cristo en medio. ¿Cómo puede ser esto?, dices. A través de los mismos sacerdotes».

¹⁷ Cfr. RITZER, *Le mariage*, 146-147.

¹⁸ Cfr. SAN PAULINO DE NOLA, *Carmen* 25 (CSEL 30, 238-245, v. 201); cfr. H. CROUZEL, «Liturgie du mariage chrétien au V siècle selon l'Épithalame de saint Paulin de Nole», en AA.VV., *Mens concordet voci, FS Martimort*, Desclée, Paris 1983, 619-626.

¹⁹ Cfr. P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, 362ss; D. G. HUNTER, «Augustine and the Making of Marriage in Roman North Africa», *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) 63-85.

²⁰ Cfr. *Sermo* 21, 6 (CCL 41, 282): «Deus non franget tabulas tuas. Tabulae tuae evangelium sunt, ubi est sanguis quo comparatus est»; *Sermo* 238, 1 (PL 38, 1125).

El proceso florecerá en el Medioevo, cuando la Iglesia deba hacerse cargo de la jurisdicción sobre todos los matrimonios. Para regularizar el reconocimiento público se empieza a imponer, a partir del siglo XII, el matrimonio *in facie Ecclesiae*. El sacerdote cumple ahora el antiguo rito familiar, que antecede a la celebración nupcial propiamente dicha y se realiza, literalmente, a las puertas de la Iglesia. Sigue luego la misa con bendición solemne y velación, tal y como se hacía ya a partir del siglo IV. La expresión *in facie Ecclesiae* tomará luego un sentido metafórico para expresar el carácter eclesial público del sacramento.

c) Elementos centrales del rito

La evolución habida en el siglo IV no surgió de la nada. Hay que suponer que el matrimonio siempre se celebró con algún tipo de rito, como era común en la cultura antigua. El vínculo con lo sagrado pertenece a la raíz del matrimonio creatural y era compartido por todos los pueblos. El rito judío, sobre todo, con la pronunciación de la *berakah* por el padre de familia, sirvió sin duda de modelo inicial. La novedad con respecto a este consistió en la presencia del obispo, cada vez más frecuente, para presidir y confirmar las nupcias, desempeñando el papel del padre. Gregorio Nazianceno todavía se resiste algo a asumir estas funciones: al obispo ha de reservarse, dice, la oración, mientras toca al padre coronar a los esposos²¹. Pero el proceso era imparable, y no le faltaba sentido teológico: la Iglesia toma conciencia de ser una nueva familia, que sin eliminar la familia natural la abre a una esfera nueva, y por eso puede poco a poco asumir en ella los ritos de la liturgia doméstica. Al hacerlo, no deja de transformarlos, confiriéndoles sentido cristiano²²:

I) *Velación de ambos esposos*. No se trata del *flammeum* romano, con que el padre cubría a la esposa, convertida en señora²³. Pues el eclesial es un velo que asocia a los dos esposos²⁴, cubriendo sus cabezas, imagen de cómo la bendición divina une a hombre y mujer, a modo de yugo. Se habla, de hecho, del *yugo benedictionis*, con lo que se recuerda el dicho evangélico: «lo que Dios ha unido» (Mt 19, 6)²⁵.

²¹ Cfr. SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Carta* 231 (ed. Gallay, Les Belles Lettres, Paris 1964, vol. 2, pp. 122-123).

²² Cfr. MARTIMORT, «Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage», 130; L. BRINK, «Ehe/Eherecht/Ehescheidung. VI. Mittelalters», en TRE IX, 332-333.

²³ Cfr. REVEL, *Le mariage*, 251.

²⁴ Cfr. PAULINO DE NOLA, *Carmen* 25, 227-228 (CSEL 30, 245): «Ille iugans capita amborum sub pace iugali uelat eos dextra, quos prece sanctificat».

²⁵ Cfr. SAN AMBROSIO, *Comentario al Hexámero*, V, 7, 18; PL 14, c. 213; cfr. también SAN BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Hexámero*, hom. 7, 5 (SC 26 bis, 416-419).

II) *Dexterarum iunctio*, unión de las manos derechas (*ekdosis* griega). Como sabemos, significa entre romanos que la mujer pasa bajo la autoridad del marido, que es confiada a él (*sub manum*). Los cristianos lo reinterpretan como unión mutua de los esposos, que les asocia también al Padre. Así, dice san Gregorio Nazianceno: «uno las manos diestras de los jóvenes, y uno ambas a Dios»²⁶. La versión que trae la Vulgata de Tb 7, 12 confirma este nexa: «Y, tomando a su hija de la mano derecha, la colocó en la mano derecha de Tobías, diciendo: El Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob sea con vosotros. Que Él os una y os llene de bendición». En paralelo encontramos antiguas pinturas en que Cristo realiza la *dexterarum iunctio*; o que llevan la inscripción: *Vivatis in Deo*, «¡que viváis en Dios!»²⁷.

III) A estos elementos más significativos se unen otros. Está la *coronación* que se va imponiendo en Oriente, y, de ser realizada por el padre de la novia, pasa a reservarse al obispo; adquirirá un papel central, junto con la bendición, en la liturgia oriental, hasta llegar a ser requerida, con el tiempo, para la validez del matrimonio. Se usa también *el anillo*: primero uno solo, que simboliza las arras dadas a la esposa; luego dos, intercambiados por los novios, símbolo de mutua fidelidad. En Oriente aparece también *la copa de vino* de la que beben los nuevos cónyuges, distinta de la copa eucarística, aunque la evoca²⁸.

Esencial es, por otra parte, la bendición, que sigue el ritmo de la *berakah* judía. Un texto del Ambrosiaster las asocia explícitamente como tradición que permanece en la sinagoga y se celebra en la Iglesia (*cujus rei traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur*)²⁹. De nuevo aparece la bendición como yugo que une a ambos esposos: *creatura Dei cum Dei benedictione iungatur*; y que viene de Dios mismo Creador: *ab ipso Creatore data est forma*.

De hecho, el esquema de las *berakot* judías sirve de inspiración a las liturgias de Oriente y Occidente. Lo encontramos, por ejemplo, en el sacramentario leoniano, en los testimonios de san Isidoro o en el sacramentario de Vich³⁰. La estructura es, en líneas generales: creación del mundo y,

²⁶ SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Carta* 193,3 a Vitaliano (ed. Gallay, Les Belles Lettres, Paris 1964, vol. 2, p. 84).

²⁷ Cfr. REVEL, *Le mariage*, 249-250.

²⁸ Cfr. MARTIMORT, «Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage», 133; REVEL, *Le mariage*, 309-310.

²⁹ Cfr. AMBROSIASER, *Liber quaestionum Novi et Veteris Testamenti*, q. 127, 3 (CSEL 50, 400).

³⁰ Al respecto, cfr. REYNOLDS, *Marriage*, 362ss; K. STEVENSON, «The origins of the nuptial blessing», *Heythrop Journal* 21 (1980) 412-416; L. GRIFFA, *Aux origines de la bénédiction nuptiale chrétienne*, Fribourg 1992; B. MATTE, *La liturgie du mariage. Étude autour de la bénédiction nuptiale*, Strasbourg 1993.

luego, del hombre y la mujer; institución del matrimonio, seguido de varias súplicas a favor de los esposos: vida juntos bajo protección angélica, virtudes maritales (se citan ejemplos bíblicos), hijos (e hijos de los hijos), felicidad para siempre. Es interesante notar que en los primeros sacramentales litúrgicos no se encuentran textos del Nuevo Testamento; solo poco a poco irá apareciendo la referencia explícita a Cristo y su Iglesia³¹.

Recordemos, llegado este punto, que la bendición no se considera en la Iglesia antigua elemento esencial al matrimonio. A explicar por qué nos ayuda el nexo con la *berakah* judía, heredada del Antiguo Testamento y referida a la creación del hombre y la mujer. Es decir, hay una bendición instituida por el Creador, que está inscrita en los cuerpos del hombre y de la mujer y pertenece a la gramática originaria de su amor. La bendición del rito hace explícita esta bendición originaria, más radical, se apoya sobre ella y ayuda a comprenderla³². Por eso, aunque no se pronunciaran palabras rituales, seguiría presente la primera *berakah*, creatural, grabada en la carne, con que Dios mismo bendice a hombre y mujer y ellos, a su vez, le alaban por sus dones. Recordemos a este respecto el testimonio de Nicolás I, que estima la liturgia y recomienda sus usos, pero sin considerarla necesaria para la validez de las nupcias³³. No es en el rito, pues, donde hay que buscar una contribución específica de lo cristiano al matrimonio. El influjo evangélico avanzará por otro flanco: la insistencia en el vínculo indisoluble, que modelará hondamente, a la larga, los usos sociales³⁴. De este modo, sin añadir palabras a las anti-

³¹ E. SCHILLEBEECK, *Le mariage: réalité terrestre et mystère de salut*, Cerf, Paris 1966, 267-274, basado en los estudios de J. P. De JONG (cfr. «Brautsegen und Jungfrauenweihe: Eine Rekonstruktion des altrömischen Trauungsritus als Basis für theologische Besinnung», ZKTh 84 (1962) 300-322), propuso la teoría de que el ritual del matrimonio deriva del ritual de vírgenes. Se observa, en efecto, en el Medioevo, un paso de la bendición y velación de ambos esposos a la de la sola esposa. Y se pasa a entender esta bendición de la esposa a partir del ritual de la velación de vírgenes. Si la virgen representa a la Iglesia esposa, ahora se dice litúrgicamente que también la novia representa a la Iglesia esposa. Habría aquí una idea de sacramento expresada en los rituales, antecedente a su desarrollo dogmático. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church*, 382-383, acepta que haya algo de verdad en esta teoría pero piensa que se apoya en demasiadas conjeturas. Y concluye: «Schillebeek's interpretation may distract our attention from the most remarkable feature of these forms, namely that the early nuptial liturgies contain little that pertains either to the New Testament's treatment of marriage or to the theological and canonical tradition that derived from it» (p. 383).

³² Poco a poco irán apareciendo con más claridad elementos cristológicos y de la novedad evangélica. En las lecturas bíblicas recomendadas se acude sobre todo a *Jn* 2, 1-11; *Ef* 5, 20-33; *Mt* 19, 1-11, unidos a la reflexión teológica sobre la sacramentalidad de las nupcias.

³³ Cfr. *Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum*, cap. 3: Mansi XV, 403.

³⁴ Cfr. REYNOLDS, *Marriage*, 383-384: «While we find Christianization of the most obvious kind in the nuptial liturgy, the Western tradition by and large did not treat this liturgy as if it was essential to the validity of marriage. The doctrine of indissolubility, and not the liturgy, was the chief means by which the Western Church Christianized marriage and set it apart from other forms of societies».

guas bendiciones, se les confiere un peso nuevo que recupera su pristino sentido a la luz de la meta final.

En la evolución litúrgica posterior, desde Trento al Vaticano II, se observa una incorporación más amplia de los textos neotestamentarios sobre el matrimonio, ausentes en muchos antiguos rituales y que constituye sin duda una riqueza. El matrimonio aparece como anamnesis de la creación, la alianza, la redención; como participación al misterio oblativo de Jesús (don de sí y fidelidad); y todo ello en el círculo abierto por el Espíritu Santo³⁵. Notemos, por último, que en todo el proceso que hemos descrito es de notar una pérdida: poco a poco se deja de distinguir entre esponsales y matrimonio. Se elimina así un elemento ritual y social que ayudaba a los esposos a medir el tiempo de su camino hacia las nupcias.

1.2. Trento y la forma canónica (decreto Tametsi)

Así las cosas, se llega al Concilio de Trento, que en su decreto *Tametsi* impondrá la forma canónica para la validez del matrimonio. Se respondía así al problema de los matrimonios clandestinos³⁶. Lo que se discute en Trento no se refiere, por tanto, directamente al rito litúrgico del matrimonio, sino a la necesaria publicidad del acto, exigiendo una fórmula solemne ante testigos. Además de la reforma necesaria, influía el hecho de que estos matrimonios habían sido muy criticados por los protestantes. Esto obliga al Concilio a andar con tiento, pues quiere sostener la validez de la validez de tales nupcias y, al mismo tiempo, evitar su práctica³⁷.

El debate fue arduo, porque algunos negaban a la Iglesia el poder de introducir un requisito que afectase al contrato matrimonial³⁸. ¿No significaba esto tocar la esencia misma del sacramento, instituido por

³⁵ Cfr. TRIACCA, «Celebrare il matrimonio cristiano».

³⁶ Estos, aun considerados válidos, creaban muchas dificultades, y la Iglesia los combatía con vigor. HUGO DE SAN VICTOR, en su *De sacramentis*, ha conservado algunas páginas sobre los quebraderos de cabeza que creaban (cfr. II, 11, 6: ed. Berndt, 434-441).

³⁷ Cfr. R. LETTMANN, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf den Konzil von Trient*, Münster 1967; J. BERNHARD, «Le décret 'Tametsi' du concile de Trente; triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage?», RDC 30 (1980) 209-234; G. DI MATTIA, «Tametsi e le sue radici nel concilio di Bologna», *Apollinaris* 53 (1980) 476-500; H. JEDIN - K. REINHARDT, *Il matrimonio: una ricerca storica e teologica*, Morcelliana, Brescia 1981; GAUDEMET, *Le mariage* 286-295.

³⁸ GAUDEMET, *Le mariage*, 293: «faire du mariage un acte solennel rompait avec une tradition plus que millénaire»; «l'Église a-t-elle le pouvoir d'innover sur ce point? Si elle ne l'a pas fait plus tôt, c'est qu'elle ne s'en reconnaissait pas le droit, répond le général des jésuites. A quoi l'archevêque de Grenade réplique qu'«il appartient au concile général d'abroger les lois humaines selon les exigences du temps». Relativisme juridique qui se révélait lui aussi des données de l'Histoire, mais pour soutenir la thèse contraire!» (294).

Cristo, lo cual cae fuera del poder de la Iglesia?³⁹. Algunos propusieron entonces mantener la validez de estas uniones, pero excomulgar a quienes las realizaran; como castigo ejemplar, aventuraba alguno, podría raparse la cabeza de la mujer. Al final se impondrá la idea de declarar inválidas estas uniones, cortando el tronco de raíz. Al problema teológico se encontró una solución algo artificial: al declarar nulos estos matrimonios la Iglesia no tocaba el contrato, sino a los contrayentes. Es decir, quien intentase realizar un matrimonio clandestino quedaba, por ese mismo hecho, invalidado para el matrimonio (DH 1816: *qui aliter [...] contrahere attentabunt [...] eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit...*), como si contrajese un impedimento. Esto disolvía las dudas, pues nadie cuestionaba que la Iglesia tuviera poder de añadir impedimentos dirimentes. Hoy se admite que puede también poner condiciones al contrato, como lo hace respecto a las personas, sin por esto alterar la esencia del sacramento⁴⁰. Bien es cierto que tales limitaciones deben ser justificadas y comedidas, pues se toca el derecho universal a las nupcias.

Al final Trento emitió el decreto *Tametsi* (DH 1813-1816), que exigía ciertas solemnidades ligadas al intercambio del consentimiento. El texto comienza afirmando la validez de los matrimonios clandestinos, que son *vera et rata*⁴¹. Aun así, y puesto que de ellos derivan muchos males, quiere la Iglesia prohibirlos. Se requiere, por una parte, la publicación de bandos durante las misas del domingo para asegurar la ausencia de impedimentos anteriores (DH 1816). Respecto a la celebración se pide que entre los testigos se encuentre el párroco y se propone que use esta fórmula: «*Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*», u otra propia de las costumbres locales⁴². Trento discutirá también el papel de los padres en el matrimonio de sus hijos, pues los franceses insistían en que fuera necesario el consentimiento de los progenitores para la validez del acto; a esto se objetaba subrayando la necesaria libertad de los hijos para casarse. Al final se decide: un matrimonio sin consentimiento paterno es válido pero la Iglesia lo reprueba.

³⁹ SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, IV, d. 40, q. 1, a. 4, ad 2 (Parma, 1035), discutía ya este punto. La Iglesia, mientras no puede excluir a nadie de la posibilidad de recibir el Bautismo, sí excluye a algunos del matrimonio. La cosa se explica porque el matrimonio tiene una dimensión pública propia del contrato: «sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiae».

⁴⁰ Cfr. U. NAVARRETE, «El ministro del sacramento en las Iglesias latina y oriental», en *Íd.*, *Derecho matrimonial canónico: evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2007, 324-345.

⁴¹ Según A. DUVAL, no se concluye con esto que tales matrimonios se hayan considerado sacramentales: «*Contrat et sacrement de mariage au concile de Trente*», *La Maison Dieu* 127 (1976) 34-62.

⁴² Sobre la fórmula, cfr. A. DUVAL, «La formule *Ego vos in matrimonium coniungo* au Concile de Trente», *La Maison Dieu* 99 (1969) 146-153.

El balance del decreto *Tametsi* es muy positivo, pues eliminó el grave problema de las uniones clandestinas. Ocurrió, además, en continuidad con el desarrollo anterior, en que la Iglesia se había ido haciendo cada vez más presente en la celebración de las nupcias. Se va a favorecer de este modo, aunque la presencia del sacerdote se requiera solo como testigo, un mayor relieve de la liturgia y una mayor proximidad a la Eucaristía. Y todo esto se lleva a cabo sin alterar el valor creatural del matrimonio: no se añade un rito obligatorio, sino que se da un marco público al consentimiento de los cónyuges, de por sí suficiente para establecer el vínculo sacramental.

El análisis que hemos realizado sobre la liturgia del matrimonio y su forma canónica nos conduce a la cuestión sobre el ministro de este sacramento.

2. EL MINISTRO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

¿Quién es el ministro del matrimonio?⁴³. Como veremos, el carácter singular del séptimo sacramento, arraigado en la creación, le diferencia de los otros en que el ministro es normalmente el sacerdote. Comenzaremos examinando las diferentes soluciones a la cuestión en la tradición teológica.

2.1. ¿El sacerdote, ministro?

La teología escolástica, apoyada en los usos antiguos de la Iglesia, no consideraba la bendición sacerdotal necesaria para que el matrimonio fuera válido. Esto no impide a san Buenaventura darle un lugar importante, pero solo en relación al fruto, no a la validez del acto, para la que

⁴³ Sobre la cuestión, cfr. H. BRUCOT, «Ministre du sacrement de mariage», *La Maison Dieu* 244 (2005) 69-90; A. CALVO ESPIGA, *El ministro del sacramento del matrimonio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1981; E. CORECCO, «Il sacerdote, ministro del matrimonio?», *La Scuola cattolica* 98 (1970) 343-372; 427-476; A. DUVAL, «*Contrat et sacrement de mariage au concile de Trente*», *La Maison Dieu* 127 (1976) 34-62; R. GIRARDI, «I problemi della determinazione della struttura ilomorfica e del ministro nel sacramento del matrimonio», *L'Espresso* 54 (1988) 288-368, esp. 341-365; G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, PUG, Roma 1997; LIGIER, *Il matrimonio*, 107-111; M. OUELLET, «La célébration du sacrement de mariage dans la mission de l'Église», *Documents Episcopaux*, Paris 2002; REVEL, *Le mariage*, 448-474; C. ROCCHETTA, «Gli sposi si conferiscono il sacramento del matrimonio? Una formulazione del 'nuovo Catechismo' che fa problema», *Ricerche Teologiche* 6 (1995) 267-290; A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro del sacramento del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, PUG, Roma 2003; B.-D. DE LA SOUTERLE, «Le ministre du mariage, aspects œcuméniques de la question», *Revue Thomiste* 101 (2001) 565-579; C. VOGEL, «Le rôle du liturge dans la formation du lien conjugal», *RDC* 30 (1980) 7-27.

basta el consentimiento de los cónyuges⁴⁴. Santo Tomás, por su parte, dirá que la bendición es un sacramental, que pertenece a la solemnidad del matrimonio, no a su esencia⁴⁵. La gracia se comunica por la misma acción de los esposos, no en cuanto viene de sus solas fuerzas, sino porque su amor ha sido asumido en Cristo, de modo similar a como el agua del Bautismo fue tocada por la carne de Jesús. El Aquinate no se plantea la pregunta de quién sea el ministro, pero se sobreentiende que no es el sacerdote, dado que su papel no es esencial al acto.

La pregunta por el ministro del matrimonio irá apareciendo según se desarrolle una idea general de sacramento, y se quiera ver cómo esta se adapta a cada uno de los siete. Ya Duns Scoto se plantea la cuestión y responde en modo coherente a los presupuestos del tiempo: dado que basta el contrato para que haya sacramento, será ministro quien realice el contrato, es decir, en general, los mismos esposos⁴⁶.

La posibilidad de que el sacerdote sea el ministro la suscita con in-fujo Melchor Cano en su *De locis theologis*. Cano veía en la bendición nupcial la forma del sacramento del matrimonio, y deducía de ello que el sacerdote, por bendecir a los esposos, era el ministro. Nuestro teólogo era consciente de tener en su contra a los grandes autores de la escolástica. De hecho, la tesis se sitúa en un capítulo sobre el valor de la doctrina de las escuelas, para mostrar que no se está obligado a seguirla en todo: «Todos los teólogos de la Escuela afirmaron que el matrimonio contraído sin un ministro de la Iglesia era verdadera y propiamente un sacramento de la Nueva Ley. Pero esta sentencia común de todos ellos no prueba con certeza nada, ni siquiera parece que sea probable. En consecuencia, en ninguna otra cuestión será seguro el testimonio de la Escuela»⁴⁷.

¿Por qué parece importante a Cano la cuestión? El dominico quiere oponerse a la doctrina de Lutero, quien no acepta que sea sacramento

⁴⁴ Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, ad 4 (Quaracchi, 669): la bendición aclara la significación del matrimonio y pertenece al sacramento en cuanto lo completa (*ad esse completum*). En otro lugar explica el santo que, para que se realice el matrimonio, basta el consentimiento, unido a la institución divina (*In IV Sent.*, d. 27, a. 2 [Quaracchi, 679-681]). El santo afirma que los cónyuges no se dispensan el uno al otro el sacramento: cfr. *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, ad 4 (Quaracchi, 669).

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, IV, d. 26, q. 2, a. 1, ad 1 (Parma, 921).

⁴⁶ Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, d. 26, q. única, n. 60 (*Opera Omnia XIII*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2011, p. 352): «De ministro est aliud dubium quia –ut plurimum– ipsimet contrahentes ministrant sibi ipsis hoc sacramentum, vel mutuo vel uterque sibi. Sed nec hoc requiritur necessario, si cum omni contractu matrimonii est sacramentum, nam aliquando patres contrahunt pro filio et filia praesentibus, non exprimentibus signa propria; si ergo ibi est sacramentum, oportet dicere quod minister istius sacramenti potest esse indifferenter quicumque potest esse minister in contractu matrimonii».

⁴⁷ Cfr. MELCHOR CANO, *De locis theologis*, ed. J. Belda Plans, BAC Maior 85, Madrid 2006, libro 8, c. 3, p. 462.

una realidad natural, que se da también entre infieles: «Por eso Lutero se rió –como era su costumbre– con gran burla de los teólogos, porque habían definido el sacramento íntegro y perfecto de nuestra Religión con elementos que se encontraban absolutamente todos en los matrimonios de los paganos». Afirmar que el matrimonio necesita de la bendición solucionar el problema. Pues dejaría bien claro su distintivo cristiano, que permite contarlos entre los sacramentos de la Iglesia⁴⁸.

Nótese que Cano acepta la crítica de Lutero y quiere remediarla desde los mismos presupuestos del Reformador⁴⁹. Obra de este modo un cambio de perspectiva con respecto a la visión medieval, sin captar algo específico del matrimonio: su nexo con la creación. La intención es buena: insistiendo en la necesidad de la bendición se deja claro que el matrimonio es cosa de la Iglesia y, por eso, santo. La consecuencia, sin embargo, es dañina: para afirmar la presencia de la gracia, se la obliga a actuar desde fuera del amor de los esposos, a partir de la bendición pronunciada; y se niega que pueda hacerse presente en el interior mismo de la unión conyugal, como si Dios no fuera capaz de comunicarla a través del amor de los esposos. Queriendo poner de manifiesto lo cristiano, Cano lo desaloja del amor, debilitando su enganche concreto con la experiencia vivida.

Pronto se descubrieron los problemas que acarrea esta postura, cuando se la apropiaron para sus fines los regalistas y galicanos, que reclamaban para el Estado la autoridad sobre el matrimonio, al margen de la Iglesia. La teoría de Cano les era útil: si la forma del sacramento es la bendición, un matrimonio sin bendición será verdadero contrato, regulable por el poder civil, pues el contrato pertenece al orden natural y cae bajo la autoridad del Estado. Luego podría la Iglesia dar su bendición, añadiendo al contrato un barniz religioso. De este modo, sin embargo, no tendría nada que decir sobre el orden natural del matrimonio, que quedaría fuera de su alcance; el cristianismo se movería en un plano elevado sobre la realidad, sin puntos de tangencia con la vida concreta, incapaz de moldear la existencia humana. La Iglesia se negó a esta división, que volvía irrelevante la presencia cristiana en la sociedad, y afirmó, como ya vimos, que contrato y sacramento, entre bautizados, son inseparables.

Ciertamente, con esto no se condenaba directamente la opinión de Melchor Cano, como ha mostrado Eugenio Corecco, estudiando los tra-

⁴⁸ MELCHOR CANO, *De locis theologis*, l. 8, c. 5, p. 471: «Al señalar la materia y forma de este sacramento, son tan indecisos, diferentes, inseguros y ambiguos, que será tonto del todo quien intente lograr algo cierto, estable y seguro entre tanta variedad y discrepancia de aquellos teólogos»; «la opinión contraria no solo es más probable, sino más útil para defender la Fe católica y más sólida para rechazar los ataques de los luteranos».

⁴⁹ Cfr. MELCHOR CANO, *De locis theologis*, l. 8, c. 5, p. 478.

bajos preparatorios al Concilio Vaticano I⁵⁰. Pues allí, cuando se trabajaba para definir la inseparabilidad de contrato y sacramento, se tenía cuidado de deslindar tal doctrina de las opiniones del dominico español. Estas no se podían identificar sin más con lo afirmado por los regalistas, pues ellos hablaban de una separabilidad absoluta de contrato y sacramento. A Cano, por el contrario, era dado leerle como defensor de una separabilidad relativa, a la que no afectaban las condenas pontificias: contrato y sacramento pueden separarse, no de suyo, sino solo si así lo decide la Iglesia.

Con todo, el viento era favorable a relegar la opinión de Cano, reafirmando que los ministros son los esposos⁵¹. Se reforzaba así la inseparabilidad entre pacto conyugal y sacramento: dado que el sacerdote no es necesario en el primero, tampoco habrá de serlo en el segundo. El Magisterio se ha pronunciado sobre el tema, aunque sin pretender cerrar el debate teológico: Pío XII afirma la ministerialidad de los esposos en un inciso de la encíclica *Mystici Corporis*; y Juan Pablo II se extiende sobre ello en sus *Catequesis sobre el amor humano*⁵².

La pregunta se ha reabierto en la teología contemporánea, proponiendo de nuevo la tesis del sacerdote ministro. Se invocan estas razones: a) Resulta difícil ver cómo pueden los dos esposos comunicarse mutuamente la gracia, toda vez que esta siempre viene de Dios, de más allá del hombre. ¿No es el ministro precisamente el testigo de la «alteridad» de la gracia, que nunca está a nuestra disposición? b) El matrimonio es realidad que pertenece a la vida de la Iglesia en cuanto Esposa de Cristo; se trata de uno de los estados de vida que la constituyen, llamado a edificarla, como veremos más adelante (cap. 12); pues bien, se arguye, afirmar que el sacerdote es el ministro ayudaría a incluir más claramente el

⁵⁰ Cfr. E. CORECCO, «El sacerdote, ministro del matrimonio?», *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 343-372; 427-476.

⁵¹ Cfr. la posición de M. J. SCHEEBEN, resumida en M. VALKOVIC, *L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di Matthias Joseph Scheeben*, AnGr 152, PUG, Roma 1965, 178ss. Otros prefieren señalar que en el matrimonio no se habla de «ministro» como en los demás sacramentos: cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, vol. 6: *Los sacramentos*, Rialp, Madrid 1961, 739: «Estas dos reflexiones demuestran que los esposos no pueden ser correctamente llamados ministros del sacramento. Por otra parte tampoco el sacerdote asistente es ministro del sacramento. Este hecho parece comprobar que la cuestión de quién es el ministro del sacramento no puede determinarse respecto del matrimonio del mismo modo que en los demás sacramentos. Parece que lo mejor es decir que los contrayentes y el sacerdote asistente en una sola acción significativa ponen la simbólica necesaria para la existencia del matrimonio. Incluso así sigue siendo cada uno de los contrayentes mediador de la gracia respecto del otro».

⁵² Cfr. Pío XII, *Mystici Corporis* 5, AAS 35 (1943) 102: «Matrimonio enim, quo coniuges sibi invicem sunt ministri gratiae...»; JUAN PABLO II, HM, cat. 106, 3, 563 (19 de enero de 1983): «los nuevos esposos, quienes, como ministros del matrimonio, instituyen con las palabras del consentimiento conyugal el signo visible, proclamando el «lenguaje del cuerpo», leído en la verdad, como contenido y principio de su nueva vida en Cristo y en la Iglesia».

matrimonio en la constitución de la Iglesia, al ponerlo en conexión con el sacramento del orden. c) De este modo, además, quedaría mejor de relieve lo propio del matrimonio cristiano y se daría a la liturgia su lógico puesto de precedencia. d) Por último, el tema tiene interés ecuménico: los orientales consideran imprescindible la bendición para que haya sacramento y, según esto, el sacerdote es el ministro. La necesidad de la bendición, rito sacro efectuado por el sacerdote y parte integrante del sacramento, se acepta, por lo demás, en el Código de Cánones de las Iglesias orientales (CCEO 828; CEC 1623)⁵³.

Contra esta opinión hay, en primer lugar, un argumento histórico de peso. La Iglesia ha considerado válidos a todos los efectos, desde los primeros siglos, matrimonios realizados sin la presencia del sacerdote. A esto se añaden los casos previstos por el derecho canónico, de matrimonios en que el presbítero o diácono no son necesarios (en peligro de muerte o por la prolongada ausencia de sacerdote en la región, CIC 1116; la *sanatio in radice*, CIC 1161-1165)⁵⁴. Quienes defienden la teoría del sacerdote ministro explican estos supuestos como excepciones, igual que se permite a un laico bautizar en peligro de muerte. Ahora bien, no estamos ante unos cuantos casos fuera de norma; de hecho esta fue la regla general durante varios siglos de la vida de la Iglesia. Examinemos, por tanto, la teoría alternativa.

2.2. El papel de los cónyuges y del sacerdote en el sacramento

Volverá a ser decisivo considerar aquí la posición estratégica del sacramento del matrimonio, que hace difícil aplicarle parámetros generales, pues se corre el riesgo de ofuscar lo suyo propio. En los demás sacramentos el ministro, salvo excepciones, está ligado al orden sacerdotal. El punto de referencia es la Eucaristía: allí el sacerdote actúa *in persona Christi*, para mostrar la presencia de Jesús, que es quien confiere en último término el sacramento. Recordemos que la Eucaristía es el sacramento del cuerpo nuevo de Cristo y de su amor por la Iglesia. Cristo es representado por el sacerdote como Cabeza y Esposo de la Iglesia, aquel que se sitúa ante Ella, que la hace nacer de su costado estableciéndola en la unidad comunional de un nuevo cuerpo.

Pues bien, el matrimonio es un caso distinto porque incluye en sí el antiguo cuerpo, el cuerpo propio de Adán y Eva, en su gramática creatural originaria. Este cuerpo antiguo, según la gramática de la «una sola

⁵³ G. KADZIOCH, *El ministro del sacramento del matrimonio*; LIGIER, *El matrimonio*, 112.

⁵⁴ Cfr. A. SAJE, *La forma extraordinaria e il ministro*; NAVARRETE, «El ministro del sacramento», 336.

carne» de hombre y mujer, es ahora asumido en el cuerpo nuevo de Cristo y su Iglesia. En cuanto se habla aquí el lenguaje del cuerpo según fue instituido al principio, hombre y mujer adquieren necesario protagonismo y relieve.

En primer lugar, ya en su situación creatural, hombre y mujer prefiguran a Cristo y a la Iglesia, cumplimiento definitivo de lo vivido por los cónyuges. Notemos que la experiencia creatural del amor está abierta, por sí misma, a algo más grande que ambos esposos; no es verdad que el matrimonio natural dependa de la voluntad de los contrayentes, y solo de ella⁵⁵. En su amor, ambos se abren a una esfera más amplia, reciben un don que les supera. Por eso el matrimonio natural no es, ante todo, algo que los esposos hacen, sino primeramente un regalo que reciben.

En segundo lugar, lo que confiere al matrimonio dignidad sacramental es que lo contraen dos bautizados. Por el Bautismo ellos han sido ya incorporados al cuerpo de Jesús; su cuerpo se ha hecho un cuerpo nuevo. Cuando se unen en matrimonio para formar una sola carne, no pueden ya hacerlo al modo antiguo: si su carne es nueva, medida desde Cristo y la Iglesia, será nueva también su unidad en la carne. Ahora ya no solo prefiguran la unión de Cristo y la Iglesia, sino que, en el sacramento, la representan eficazmente y la construyen. Es otra razón para que se hable de ellos como ministros, en cuanto toman el lugar de Cristo y la Iglesia.

Nótese: esto no significa que los cónyuges se comuniquen a sí mismos la gracia por un acto suyo que provendría de la voluntad autónoma del sujeto. Ocurre más bien que, por pertenecer en el Bautismo al cuerpo nuevo de Jesús, a la red nueva de relaciones instituida por Él, su unión en una carne, en que desde el principio de la Creación está ya activo Dios, resulta ahora asumida en el amor nuevo de Jesús, de modo que ambos representan a Cristo y su Iglesia. Se plenifica así lo que, como acabamos de señalar, puede intuirse ya en el orden creatural: los cónyuges no van al matrimonio primeramente a hacer algo, a entregar algo, sino a recibir un gran don. A partir de ese momento se capacitan, en modo estable, para ser transmisores al otro cónyuge del amor de Cristo y la Iglesia. Y esto no lo realizan por sus propias fuerzas, sino en virtud de la caridad conyugal que les une, y que es don del Espíritu.

El sacerdocio común de los fieles puede ayudarnos a explicar el papel de ministros propio de los cónyuges⁵⁶. Recordemos que todo bautizado

⁵⁵ Este importante elemento falta en el análisis de DE LA SOUJEOLE, «Le ministre du mariage», 577 y REVEL, *Le mariage*, 474.

⁵⁶ Contra lo que opina DE LA SOUJEOLE, «Le ministre du mariage», 576; sobre el sacerdocio ministerial de los esposos, cfr. J. ABER, *I sacramenti della Chiesa*, Assisi 1974, pp. 379-381.

es sacerdote porque pertenece al cuerpo nuevo de Jesús, cuerpo ofrecido a Dios por los hombres cuya ofrenda prosigue en el cuerpo de la Iglesia⁵⁷. Por eso, cuando san Pablo invita a los de Roma a ofrecer sus cuerpos como hostia viva (*Rm* 12, 1), entiende el sacrificio como capacidad de entrega en el amor, en comunión corporal con los hermanos (cfr. *Rm* 12, 3-8); se trata de entrar plenamente en la nueva red relacional —en el nuevo cuerpo— inaugurada por Jesús, viviendo todas las ocasiones de la vida ordinaria a la altura del amor de Cristo. Pues bien, el matrimonio tiene un puesto central y único entre las relaciones que se traban en el cuerpo, pues es el ámbito originario en que se unen cuerpo y amor. La vida conyugal entra así, por derecho propio, en el ofrecimiento del cuerpo —allí se fragua la posibilidad de recibirlo y donarlo— y cobra por tanto un puesto singular para entender el sacerdocio común de los fieles. Este se liga, de hecho, a la percepción del cuerpo como templo, como un lugar sagrado, cuya experiencia básica pertenece precisamente a la vida familiar, al cuerpo que, en las relaciones de amor, permite gustar la gran relación con Dios.

De todo esto se deduce que los cónyuges son ministros del sacramento, teniendo siempre en cuenta que el término se usa en modo análogo y no unívoco al de los demás sacramentos, según el sentido que acabamos de explicar. Los cónyuges representan a Cristo y la Iglesia, resultan asumidos en su amor y, a partir de este don primero, pueden comunicarse mutuamente el amor de Cristo y la Iglesia. Lo importante, en todo caso, dejando aparte la cuestión terminológica, es afirmar su papel en la mediación mutua de la gracia, en cuanto radicados en Cristo por el Bautismo. La pregunta sobre el ministro no es baladí, pues en ella está en juego la capacidad de los cónyuges, a partir de su ser de bautizados, de hacerse canal de la gracia para el otro, para sus hijos, para la comunidad civil y eclesial. De otro modo se olvidaría que son sujetos vivos en la edificación de la Iglesia.

Como notaba Matthias Joseph Scheeben, quienes niegan que los esposos, por sí mismos, puedan contraer el matrimonio sacramental, provocan, aun con buena intención, un gran daño. En efecto, queriendo acercar más entre sí matrimonio e Iglesia, en realidad los separan. Pues, por un lado, privan al matrimonio de su referencia raíz a la Iglesia, inscrita en la misma constitución del amor humano. Y, por otro, convierten la acción de la Iglesia en una acción de superficie que no toca los cimientos de la experiencia del hombre⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. A. VANHOYE, «Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel», *NRTh* 91 (1975) 193-207.

⁵⁸ Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Herder, Freiburg im B. 1865, 502-503: «Es ist gewiss nicht ohne Bedeutung, dass die Heiligung der Ehe durch den Priester eben von derjenigen Seite am meisten behauptet und geltend gemacht worden ist, auf

¿Hay que decir, entonces, que el sacerdote juega un papel accidental en la celebración, que es un mero testigo, aun cualificado, de los hechos? Pienso, por el contrario, que se le debe reconocer un papel específico en las nupcias. Recordemos, en efecto, que la representación matrimonial de la unión entre Cristo y la Iglesia, radicada en el Bautismo, mira siempre hacia la Eucaristía, en cuanto lugar donde se comunica el nuevo cuerpo de Cristo y su Iglesia. La presencia del sacerdote, ministro de la Eucaristía, no es, por tanto, extraña al pacto esponsal. Se percibe así el hondo sentido de celebrar el matrimonio dentro de la Santa Misa. De este modo, la presencia del sacerdote, aun no siendo absolutamente necesaria, no se puede considerar tampoco accesoria. Él porta en sí el signo eucarístico que desvela la esencia misma de lo que realizan los esposos al casarse. Sus palabras, en cuanto dichas por el ministro de la Eucaristía, no son extrínsecas a la unión entre hombre y mujer. El sacerdocio ministerial, en este sentido, se pone a servicio del sacerdocio común, recordando a los esposos su pertenencia al cuerpo eucarístico de Cristo y la Iglesia. De este modo, decir que los cónyuges son ministros no quita ningún peso a la celebración litúrgica, sino que le confiere su verdadero valor, al arraigarla eficazmente en la vida⁵⁹.

Es interesante a este respecto el caso de los católicos orientales, notado más arriba, para quienes la bendición (*ritus sacer*) dada por el sacerdote pertenece a la esencia del sacramento. La cosa no está en contradicción con el modo latino de comprender el matrimonio, donde la forma canónica no es un *ritus sacer*, sino una solemnidad pública requerida para la validez del acto. Pues, según lo que hemos expuesto, el sacerdote forma parte en cierto modo, como ministro de la Eucaristía, del acto de los esposos y, por querer de la Iglesia, su bendición puede ser incluida como necesaria al signo sacramental, tal y como ocurre entre católicos orientales⁶⁰.

welcher man alles aufbot, um das übernatürliche Moment in der Kirche aus dem Gebiete des sozialen Lebens auszuscheiden».

⁵⁹ En este sentido ha podido hablar Marc Ouellet de una complementariedad de los ministerios de los esposos y del sacerdote en la celebración del matrimonio: cfr. M. OUELLET, *Divine Likeness. Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006, 218-223; cfr. también R. GERARDI, «I problemi», 367: «certamente il ministero sacerdotale e quello dei due nubendi sono nel nostro caso co essenziali, in quanto in una sola azione 'significativa' pongono la simbolica necessaria per l'esistenza del matrimonio. Il primo pone il segno della benedizione, il secondo pone il segno del consenso».

⁶⁰ Lo explica así U. NAVARRETE: «Las Iglesias orientales, en la disciplina vigente desde siglos, además de lo establecido por Cristo como signo sacramental —el contrato matrimonial entre bautizados—, han ejercitado el poder, recibido del mismo Cristo, de añadir como elemento esencial del signo sacramental la presencia de un sacerdote, el cual tiene que efectuar algún *ritus sacer*, como mínimo la bendición nupcial»: cfr. U. NAVARRETE, «El ministro del sacramento del matrimonio en la Iglesia latina y en las Iglesias conciliares: tentativa de una explicación conciliadora», en *Id.*, *Derecho matrimonial canónico*, 324-345, 344.

3. FE Y SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Fe y sacramentos no pueden separarse. De la una a los otros hay siempre un camino de ida y vuelta. Por un lado, la fe es necesaria para los sacramentos; con los ojos de la fe percibimos los signos que nos refieren al misterio de Cristo; con las manos de la fe nos abrimos para acoger la gracia que nos comunican. Por otro lado, los sacramentos confieren a la fe su textura corporal e histórica, le permiten calar hasta el fondo de la experiencia humana en la carne; ellos nos desvelan que la fe es siempre fe en la Encarnación, que pasa por lo que puede verse y tocarse. Este doble influjo permite hablar de los sacramentos de la fe; y, a la vez, describir la fe como un sacramento. Un texto clave aparece en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II: «los sacramentos no solo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de la fe» (SC 59)⁶¹. Y el Papa Francisco: «si bien, por una parte, los sacramentos son sacramentos de la fe, también se debe decir que la fe tiene una estructura sacramental»⁶².

El matrimonio no es una excepción a esta regla. Es más, en su caso el nexo fe-sacramento cobra un cariz singular, pues se trata de un sacramento enraizado en la creación, y que proporciona desde ahí los rudimentos para entender la entera economía sacramental⁶³. Se refuerza así esa ruta fecunda, de ida y vuelta, en que fe y sacramento se hacen mutuamente avanzar:

a) Por un lado, la fe ilumina el sacramento del matrimonio: solo como creyentes pueden los cónyuges vivir en plenitud su vínculo, ser signo vivo del amor de Cristo y su Iglesia. Y esto toca también a la realidad creatural del matrimonio: la fe enseña a prometer para siempre, abre horizontes en la educación de los hijos, confiere hondura nueva al perdón mutuo...

b) Por otro lado, el sacramento del matrimonio nos ayuda a entender qué es la fe cristiana. Pues los esposos aprenden de él que la gracia de

⁶¹ Sobre la relación fe y sacramento, cfr. L. VILLETTE, *Foi et sacrement. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Bloud et Gay, Paris 1959, 217-326.

⁶² Cfr. PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen Fidei*, 40.

⁶³ Cfr. R. GIRARDI, «Fede e sacramento in Ugo di S. Vittore», *Rivista di teologia morale*, 12 (1980) 231-252, p. 247: «così, se la fede è necessaria per il sacramento, è essa stessa necessariamente un sacramento, *sacramentum fidei*»; se refiere Girardi a *De sacr.* I, 10, 9 (PL 176, 341d): «Sacramentum fidei dupliciter potest intelligi. Sacramentum enim fidei vel ipsa fides intelligitur, quae sacramentum est, vel sacramenta fidei intelliguntur quae cum fide percipiendi sunt, et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt». El de San Víctor sigue aquí a san Agustín.

Dios transcurre a través de relaciones concretas y encarnadas; y que la fe es siempre fe en el amor, en su capacidad de sostener la vida y hacerla fecunda. Es más, la cosa afecta también al matrimonio en cuanto realidad de la creación. Y es que las experiencias vividas en el matrimonio y la familia testimonian la presencia del misterio de Dios en nuestra carne y en los vínculos que nos asocian entre nosotros; y nos invitan a esperar la revelación definitiva del amor en el cuerpo: en la familia se recorren los primeros pasos de la *praeparatio evangelica*.

En suma, hablar de fe y matrimonio es tocar el vínculo entre creación y redención. La cosa es decisiva para entender el papel de la fe al celebrarse un matrimonio cristiano. Comenzamos con un estudio del tema como se ha planteado en la discusión teológica reciente, a partir de un problema pastoral concreto; presentaremos después una síntesis sobre la relación fe-matrimonio.

3.1. Una situación social nueva: bautizados que se acercan «sin fe» al matrimonio

La cuestión se ha planteado en nuestra sociedad secularizada en que la fe sigue vigente como tradición y forma externa, pero ha decaído como convicción vital activa⁶⁴. Muchos de los que solicitan el matrimonio reconocen no practicar su fe o haberla perdido; se casan en la Iglesia por motivos que parecen espurios a la vida cristiana: la costumbre familiar, las reglas sociales, el deseo de una fiesta vistosa. ¿Puede admitirse a la celebración a una persona tan poco preparada? ¿Se contrae en este caso un matrimonio indisoluble, con la indisolubilidad absoluta propia del sacramento cristiano? Ambas cuestiones, obviamente, van muy de la mano.

El problema se debatió por primera vez en los años setenta. Varios teólogos insistían entonces en que el matrimonio precisa de la confesión consciente de la fe para ser válido. Se preguntaban estos autores: ¿cómo serán signo del amor entre Cristo y su Iglesia quienes no creen en ese amor? Es verdad, añadían, que otros sacramentos admiten una celebra-

⁶⁴ Entre los estudios que tocan esta cuestión, cfr. G. B. GUZZETTI, «Il nesso contratto-sacramento nel matrimonio dei battezzati in un recente dibattito», *La Scuola Cattolica*, 110 (1982) 211-254; L. ORSY, «Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage: Disputed Questions», *Theological Studies* 43 (1982) 379-398; T. RINCÓN, «Fe y sacramentalidad del matrimonio», en *Cuestiones Fundamentales sobre matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 183-199; S. WOOD, «The Marriage of Baptized Nonbelievers: Faith, Contract and Sacrament», *Theological Studies* 48 (1987) 279-301; C. ZAGGIA (ed.), *Matrimonio, fede e sacramento. Aspetti teologici e giuridici*, Padova 1989.

ción válida aunque los participantes no tengan fe; y así, por ejemplo, en la Eucaristía se verifica la presencia real aun cuando celebrante y pueblo estén apartados de Dios. Ahora bien, era la respuesta, el caso del matrimonio es distinto, pues este sacramento se constituye por la acción misma de los esposos; esta debe ser, por tanto, consciente de lo que realiza si quiere tener efecto. En consecuencia, la Iglesia debiera admitir al matrimonio solo a quien confiesa y vive su fe⁶⁵. ¿Qué aconsejar entonces a los que, sin fe o con fe muy débil, quieren contraerlo? Una propuesta consistía en atribuir un cierto valor a la unión civil y recomendarla. ¿No se podría, en este caso, admitir la separación entre contrato natural (al que estos bautizados tienen derecho) y sacramento (que estos bautizados no pueden contraer)? De ese modo los cónyuges podrían vivir honestamente, y se les ofrecería un camino catequético de crecimiento en la fe hasta que pudieran dar el paso del sacramento. Se llegó a hablar incluso de un «matrimonio por etapas».

Un documento de la *Comisión Teológica Internacional* estudió el problema. Allí se rechaza, en primer lugar, toda solución que olvide la indisolubilidad entre el contrato y el sacramento⁶⁶. Hemos analizado las razones más arriba (cap. 9, apdo. 3). El bautizado es ya creatura nueva en Cristo, y no puede tornar a un estadio anterior al encuentro con Él, como si Jesús no hubiera pasado por su vida; incorporado al cuerpo de Cristo, solo desde el cuerpo de Cristo podrá unirse con otro bautizado en una sola carne. ¿Qué ocurre entonces con los bautizados que no guardan memoria fiel de su Bautismo? Al menos algo hay que pedirles, dice la Comisión teológica: la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Esta no es idéntica a la fe, pues uno puede unirse a la intención del otro sin compartir su mirada vital: basta que quiera hacer, aun sin creer en ello, lo mismo que el otro hace creyendo. Aun así, la Comisión reconoce que, si faltara cualquier traza de fe, parece difícil que se pudiera tener la intención de unirse al acto de la Iglesia. El documento concluye que «la fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete la validez

⁶⁵ Proponen esta perspectiva: J. M. AUBERT, «Foi et sacrement dans le mariage. À propos de mariage de baptisés non croyants», *La Maison-Dieu*, 104 (1970) 116-143; L. M. CHALVET, «Le mariage, un sacrement pas comme les autres», *La Maison Dieu*, 127 (1976) 65-105; H. DENIS (ED.), *Le mariage, un sacrement pour les croyants?*, Cerf, Paris 1990; M. G. LAWLER, «Faith, Contract and Sacrament in Christian Marriage: A Theological Approach», *Theological Studies* 52 (1991) 712-731.

⁶⁶ Cfr. *Comisión Teológica Internacional*, «Doctrina católica sobre el matrimonio» (1977), en C. POZO (ED.), *Comisión Teológica Internacional. Documentos (1969-1996)*, BAC, Madrid 2000, 169-218, pp. 179-180.

del sacramento»⁶⁷. Parece pedirse así, al menos, un *vestigium fidei* para contraer matrimonio, sin entrar más en detalle⁶⁸.

Poco después la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* ofreció nuevos criterios para iluminar la cuestión⁶⁹. Manteniendo la importancia de nutrir la fe de los novios, hay razones también para admitir a quien está imperfectamente dispuesto. Y es que, si se acepta el matrimonio natural, se está ya en camino hacia el descubrimiento de Dios en la propia vida. Por otro lado, que los cónyuges se casen por razones sociales no es en sí negativo: la dinámica misma del matrimonio lo conduce a introducirse en vínculos relacionales más amplios. Además, habiendo recibido el Bautismo, estos novios viven dentro de la alianza entre Cristo y la Iglesia; si se casan según el designio originario del Creador, hay que suponer que quieren hacer lo que hace la Iglesia. Y esto sin contar que el criterio de la fe «vívida» crearía problemas: se podrían dar juicios poco formados o discriminatorios, se dudaría de la validez de muchos matrimonios ya contraídos, se pondría también en duda el matrimonio de algunos cristianos separados de la Iglesia católica que no aceptan la sacramentalidad del matrimonio. La única razón para impedir a los novios acercarse al sacramento, concluye la exhortación, es que estos rechacen en modo explícito y formal el misterio que la Iglesia confiesa en las nupcias (*nuptias facturi aperte et expresse id quod ecclesia intendit, cum matrimonium baptizatorum celebratur, se respuere fatentur...*). Todo esto no impide reconocer el problema pastoral serio de quienes se acercan al matrimonio con una vida pobre de fe. Pues la fe es recurso necesario para vivir y crecer en

⁶⁷ Cfr. Comisión Teológica Internacional, «Doctrina católica sobre el matrimonio», tesis 2.3, p. 178: «El hecho de los bautizados no creyentes plantea hoy un nuevo problema teológico y un serio dilema pastoral, sobre todo si la ausencia e incluso el rechazo de la fe parecen evidentes. La intención requerida -intención de realizar lo que realizan Cristo y la Iglesia- es la condición mínima necesaria para que exista verdaderamente un acto humano de compromiso en el plano de la realidad sacramental. No hay que mezclar, ciertamente, la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe de los contrayentes. Pero tampoco se los puede separar totalmente. En el fondo, la verdadera intención nace y se nutre de una fe viva. Allí donde no se percibe traza alguna de la fe como tal (en el sentido del término «creencia», o sea, disposición a creer), ni ningún deseo de la gracia y de la salvación, se plantea el problema de saber, al nivel de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental, de la cual acabamos de hablar, está o no presente, y si el matrimonio se ha contraído válidamente o no. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete la validez del sacramento».

⁶⁸ Entre los canonistas, se inclinan por dar más peso a la fe en el consenso matrimonial: E. CORECCO, «Il matrimonio nel nuovo CIC: osservazioni critiche», en *Id.*, *Ius et Communio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, vol. II, pp. 592-614; W. Aymans, «Gleichsam hausliche Kirche: Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 147 (1978) 424-446; *Id.*, «Die sakramentale Ehe - Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz», *REDC* 47 (1990) 611-638.

⁶⁹ Cfr. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 68.

el amor, sobre todo en una sociedad que no custodia el vínculo conyugal ni lo sostiene. *Familiaris Consortio* aborda la cuestión con una propuesta pastoral que refuerza la preparación de los cónyuges al matrimonio y su acompañamiento posterior por la sociedad y la Iglesia.

Algunos discursos de Juan Pablo II y Benedicto XVI al Tribunal de la Rota Romana han tocado esta cuestión. Se refieren a la posibilidad de declarar nulo un matrimonio cuando falta la intención sacramental⁷⁰. Así se expresa Juan Pablo II, el 30 de enero de 2003: «Es decisivo tener presente que una actitud de los novios que no tenga en cuenta la dimensión sobrenatural del matrimonio, puede hacerlo nulo solo si afecta a la validez sobre el plano natural en que se pone el mismo signo sacramental». Benedicto XVI, por su parte, dedicó un discurso al tema, dentro del año de la fe, el 26 de enero de 2013⁷¹. La novedad de su enfoque es el énfasis que pone en el vínculo entre fe y matrimonio creatural: la pérdida de la fe puede oscurecer la verdad originaria del matrimonio y, en concreto, el significado del amor conyugal. Sin fe se hace más difícil entender el *bonum coniugum*, esa nueva unidad de los dos en el amor que les hace salir de sí para formar el nosotros común. La falta de fe podría ser un indicio de que se han perdido las experiencias originarias, creaturales; si así fuera, el matrimonio podría ser declarado nulo.

Añadamos a todo esto que, en el contexto de la Nueva Evangelización (aquella que se realiza en sociedades de antigua tradición cristiana, hoy secularizadas), el problema de la relación fe-matrimonio importa mucho, no principalmente por el caso de los bautizados que abandonaron su fe. De hecho, planteada en estos términos, la cuestión ha perdido su relevancia en algunos lugares: son menos los bautizados y decae también la presión social para casarse en la Iglesia. Por eso, se trata ahora de mirar

⁷⁰ Según el canon 1099 del CIC el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio, mientras resta solo en el entendimiento y no en la voluntad, no invalida el consenso. Al respecto, cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del Matrimonio*, Cedam, Padova 2008, 2 vol. (quien sostiene que basta la aceptación de las condiciones naturales, sin que deba pedirse nada más a los novios); M. MINGARDI, *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, PUG, Roma 2001.

⁷¹ Benedicto XVI invitó hace unos años a profundizar en el asunto, en un diálogo con los sacerdotes de la diócesis de Aosta (Aosta, 25 julio 2005: AAS (2005) 844-892): «Direi particolarmente dolorosa è la situazione di quanti si erano sposati in chiesa, ma non erano veramente credenti e lo hanno fatto per tradizione, e poi trovandosi in un nuovo matrimonio non valido si convertono, trovano la fede e si sentono esclusi dal sacramento. Questa è realmente una sofferenza grande e quando sono stato prefetto della congregazione per la dottrina della fede ho invitato diverse conferenze episcopali e specialisti a studiare questo problema: un sacramento celebrato senza fede. Se realmente si possa trovare qui un momento di invalidità perché al sacramento mancava una dimensione fondamentale non oso dire. Io personalmente lo pensavo, ma dalle discussioni che abbiamo avuto ho capito che il problema è molto difficile e deve essere ancora approfondito. Ma data la situazione di sofferenza di queste persone, è da approfondire».

la relación fe-matrimonio desde otro punto de vista: la importancia que tienen el matrimonio y la familia para la transmisión de la fe⁷². El enfoque consiste en explorar, en términos positivos, la riqueza que la conjunción de matrimonio y fe tiene para el anuncio y expansión del Evangelio; y de entender cómo la fe vivifica, a través del matrimonio y la familia, las raíces de la sociedad⁷³.

3.2. Síntesis: importancia de la fe para el matrimonio sacramental

Expuesto el problema y la solución ofrecida por el Magisterio, tenemos los elementos para una respuesta. Ahora bien, no la vamos a referir simplemente al caso de una fe empobrecida. Mal sirve un organismo enfermo para aprender anatomía. Será mejor considerar la cuestión desde un punto de vista positivo: poner de relieve el modo en que la fe inspira y anima el matrimonio desde dentro. Para ello se habrá de tener en cuenta no solo el significado del matrimonio, sino también los rasgos esenciales de la fe cristiana. Nos detendremos en tres puntos: a) el vínculo entre el matrimonio creatural y la fe; b) el significado del carácter bautismal; c) la fe como acto eclesial, y no mera opción privada.

a) El matrimonio creatural, camino hacia la fe

Hay una relación estrecha entre matrimonio creatural y fe cristiana. Quien acepta las experiencias originarias del amor conyugal vive ya una fe en germen, su vida anticipa el *leit motiv* de la fe⁷⁴.

En efecto, en primer lugar, la fe consiste en reconocer a Dios como origen fundante de la vida, poniendo en Él la seguridad y encontrando en Él el apoyo. Ahora bien, este reconocimiento del origen pasa a través de las relaciones familiares, especialmente de la paternidad y maternidad, que

⁷² Cfr. L. MELINA – J. GRANADOS (ED.), *Famiglia e Nuova Evangelizzazione: la chiave dell'annuncio*, Cantagalli, Roma 2012.

⁷³ Al respecto, cfr. el estudio de M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God*, Templeton Press 2013, que ve la pérdida de aprecio por la familia, no solo como efecto de la secularización, sino también como una de sus causas (*the family factor*); cfr. también J. RATZINGER, «Préface», en *Commission Théologique Internationale* (ed.), *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain 1979, 7-12, p. 7: «Le mariage et la famille ont seulement chance de se maintenir dans l'acceptation lucide de valeurs qui, en dernière analyse, relèvent d'un domaine que nous désignons sous le nom de 'foi'. De coup, l'Eglise se découvre une responsabilité qui débord largement ses limites visibles pour s'étendre aux forces mêmes qui sous-tendent toute existence humaine»; p. 8: «la crise de notre société est au fond l'expression et la conséquence de la crise de la foi. Cela revient à dire qu'en fin de compte, seule la réflexion théologique est apte à la rencontrer et à en relever le défi».

⁷⁴ El Papa Francisco lo ha puesto de relieve en su encíclica *Lumen Fidei*: «fundados en este amor [de Dios], hombre y mujer pueden prometerse amor mutuo con un gesto que compromete toda la vida y que recuerda tantos rasgos de la fe» (LF 52).

nos revelan nuestra procedencia de Dios. También el amor conyugal, al desvelar el sentido del cuerpo sexuado, recibido del Creador, que capacita para acoger el don de la persona amada y entregarse a ella, revela la paternidad primigenia de Dios.

La fe, por otro lado, consiste en *confiarse a la fidelidad de Dios*, cuyo amor no deja de acompañarnos a lo largo de nuestra historia. Él mantiene su alianza y hace al hombre, por la fe, capaz de cumplirla. Pues bien, resulta que el amor conyugal mueve también a una promesa que abraza toda la vida, y que se abre a una dimensión trascendente, revelada en el mismo amor, capaz de sostenernos en el camino. Puede aducirse a este respecto, con Benedicto XVI, la raíz común de las palabras *fides* y *foedus* (pacto o alianza), término latino, este último, apto para designar el matrimonio⁷⁵.

Por fin, la fe confiesa la fecundidad de la vida del hombre si Dios actúa en ella, la capacidad divina para abrir un futuro nuevo bendiciendo con el fruto del trabajo y el fruto del vientre. De ahí que en la Biblia fe y generación vayan unidas: el contenido central de la promesa que recibe Abraham es el nacimiento de un hijo (cfr. *Gn* 13, 16). Solo se puede engendrar cuando se confía en la capacidad creadora de alguien que nos hace fecundos. De este modo la experiencia de generación es ya, en cierto modo, una experiencia de fe.

En suma, la fe confiesa la presencia de Dios en la carne de Cristo, amor pleno revelado a los hombres. Y en el matrimonio y la familia se percibe la apertura de la carne hacia Dios, a partir de la comunión interpersonal. El matrimonio, desde este punto de vista, es camino que conduce a aceptar a Cristo, quien revela corporalmente el amor total del Padre (cfr. *Col* 2, 9).

La tradición medieval había notado ya esta cercanía entre el matrimonio creatural y la fe cristiana, llegando a aceptar que el matrimonio fuera sacramento desde los inicios del existir humano. De interés es la aportación de Hugo de San Víctor, que dedica una cuestión de su *De sacramentis christianae fidei* al matrimonio entre infieles⁷⁶, defendiendo que el sacramento del matrimonio puede ser participado fuera de la fe, *extra fidem*⁷⁷. La postura suscita obvias dificultades: ¿cómo podrán recibir un sacramento los no cristianos? Hugo acude al ejemplo del Bautismo, que puede ser dado y recibido por un infiel. *A fortiori* ocurrirá lo mismo con el matrimonio: ¿o es que este último es más excelente que los demás sacramentos, por ser el único que no puede recibirse *extra fidem*?

⁷⁵ Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota romana*, 26 de enero de 2013: «Il reciproco affidarsi, infatti, è la base irrinunciabile di qualunque patto o alleanza».

⁷⁶ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* II, 11, 13 (ed. Berndt, 454-461).

⁷⁷ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 11, 13 (ed. Berndt, 455).

A su argumento puede presentarse, reconoce Hugo, una objeción: el infiel que se allega el Bautismo lo recibe porque, aun alejado de la fe en muchos puntos, acoge el sacramento según la forma recta de la fe («*ipsum tamen sacramentum secundum rectam fidei formam accepit*»). Es decir, hay un mínimo de fe, la confesión de la fórmula trinitaria, que hace que el Bautismo sea válido. ¿No se debe exigir algo parecido en el matrimonio? De hecho es así, replica Hugo, algo parecido sucede en el conubio, aún entre infieles:

Y yo digo que, cuando el infiel toma mujer para tener hijos, guarda fe al lecho conyugal, ama y custodia a su compañera, no marcha con otra mientras su esposa vive..., aunque en otras cosas sea infiel, pues no cree, en esto sin embargo no obra ni contra la fe ni contra la institución divina⁷⁶.

Al igual que en el Bautismo basta mantener la forma de la fe, así en el matrimonio, cuando se da la fidelidad conyugal y los esposos se unen para la generación de los hijos, en este punto son fieles, aun viviendo fuera de la fe.

Esta cierta forma de fe, según Hugo, se da gracias a una relación especial con Dios. De hecho, cuando uno de los esposos niega el vínculo con el Creador, el otro no está obligado a permanecerle unido. Se explica así que el matrimonio pueda deshacerse por el privilegio paulino, cuando, tras la conversión de un cónyuge, el otro no le permite vivir su fe. En realidad, tal cosa sucede en las demás relaciones familiares: Dios mismo es la raíz de la unión, y a Él hay que guardar fidelidad antes que a ningún otro. Así ocurre, por ejemplo, entre un padre y su hijo. Si el padre se quejara de falta de obediencia invocando: «yo te engendré, yo te traje a esta vida, te alimenté y nutrí, te instruí en costumbres y disciplina...», Dios diría, por su parte: «él te engendró, pero cuando te engendró recibió de mí lo que a ti te dio...». Aún más, el vínculo se refuerza por los beneficios de redención: «Yo por ti di tu vida y di mi muerte. Tu padre no ha muerto por ti como yo morir por ti para que tú vivieras en mí»⁷⁹. Uno no está obligado a obedecer a su padre si tal cosa implica desobediencia contra Dios. Del mismo modo, tampoco se está obligado a permanecer con la esposa, si con ello se renegara del Creador y Redentor⁸⁰.

⁷⁶ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 11, 13 (ed. Berndt, 456): «*Et ego dico quia quando infidelis uxorem propter propagationem filiorum ducit fidem thoro coniugali seruat, sociam diligit et custodit, illa uiuente ad alienam societatem non transit, quamuis in alio infidelis sit quia scilicet non credit in hoc tamen neque contra fidem neque contra diuinam institutionem facit...*»

⁷⁹ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 11, 13 (ed. Berndt, 458).

⁸⁰ La cuestión sobre el matrimonio de infieles será debatida por otros autores, en comentario a la distinción 39 del libro IV de las Sentencias de Pedro Lombardo. San Buena Ventura, por ejemplo, se inclina a considerarlo sacramento, aunque distingue que no lo es

En conclusión puede decirse que en el matrimonio hay una forma objetiva, dada por la esencia misma del pacto conyugal, que es ya la forma propia del sacramento, aunque en estado incipiente. Aceptar esta forma objetiva implica participar de alguna manera en la sacramentalidad del matrimonio, aunque no se profese la fe. Esto es así porque, si los esposos respetan las cualidades naturales del matrimonio, no están yendo contra la fe ni contra la institución divina. Ciertamente, todo se orienta a la plenitud en Cristo, que mostrará ese amor pleno que sella el vínculo matrimonial a nueva altura. Pero es importante notar esta *prae-paratio evangelica*, que anticipa ya la confesión de fe en Jesús, no solo en teoría, sino con los mismos hechos.

Nótese que todo esto es ya muy exigente. Admitir al matrimonio a quien acepta su verdad natural no es poner el listón muy bajo, sino al contrario. Implica reconocer la presencia de Dios que obra en el amor conyugal. Como ha dicho el teólogo protestante Wolfhart Pannenberg, querer vivir un matrimonio indisoluble se ha convertido hoy, en la práctica, en un testimonio de vida cristiana⁸¹.

b) *El carácter bautismal, trasfondo permanente de fe*

A este primer elemento (las coordenadas creaturales como camino hacia la fe) hay que añadir un segundo: los contrayentes, si bautizados, se han encontrado ya con Cristo y han sido transformados por Él en criaturas nuevas⁸². Aun cuando no le confiesen ni practiquen la fe, este hecho sigue teniendo influjo en sus vidas y les introduce, en cierto modo, en la esfera de la fe.

Hoy esto nos resulta difícil de entender. Y es que al hablar de la importancia de la fe en el matrimonio se insiste en la fe subjetiva, fe consciente de sí y que trata de expresarse en obras. Sin duda este rasgo es esencial a la fe, pero no la explica totalmente. Pues la fe es mucho más de lo que reconoce la conciencia y abraza el querer. En realidad, la fe es una vida nueva a la que nacemos, y la vida no se reduce al conocimiento y voluntad conscientes. Ningún viviente abarca su vivir con la mirada o con el deseo. Poner todo el énfasis en el aspecto consciente de la fe, sería empobrecerla.

«en acto», sino solo «en hábito», o incluso que, aunque pueda decirse «en acto», los esposos, por su falta de fe, no lo saben: cfr. *IV Sent.*, d. 39 a. 1 q. 2 ad 4 (Quaracchi, 834). Santo Tomás, por su parte, y de acuerdo con su preferencia a no llamar sacramento al matrimonio natural, prefiere decir que el matrimonio entre infieles no es sacramento, sino realidad creatural, aunque añade que se puede hablar de un cierto sacramento «habitualmente quamvis non actualiter»: *Super Sent.*, IV, d. 39, q. 1, a. 2, ad 1 (Parma, 1025).

⁸¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 398.

⁸² Sobre la importancia del carácter bautismal para el matrimonio, cfr. G. MARTELET, «*Marriage, amour et sacrement*», *NRTh* 95 (1963) 577-597.

Un caso concreto, que tiene además relación con la familia, nos ayuda a explicar por qué: el Bautismo de los niños. Falta aquí una fe consciente de sí; y, sin embargo, no se trata de una excepción a la regla general, sino, en cierto modo, del paradigma de todo Bautismo, donde aprendemos la verdad de lo que sucede en el Bautismo de adultos. Pues el Bautismo es en realidad un nacimiento, donde somos engendrados a una nueva vida. Y lo que cuenta, igual que en el nacimiento de un niño, no es primero el acto del yo alerta, sino la red de relaciones que nos acoge, que nos confiere nombre e identidad, que sostiene nuestros pasos; solo a partir de aquí podremos recibir una nueva vida y caminar por ella en libertad. San Pablo expresa este nuevo nacimiento usando la imagen del cuerpo (Rm 6, 5: «incorporados a Cristo»), precisamente porque el cuerpo nos sitúa en el mundo y nos introduce en una red de relaciones personales, antes de que lo queramos o elijamos. En el Bautismo recibimos, por así decir, un cuerpo nuevo, entramos en el mundo relacional en que vivió Jesús; se nos sitúa en su mismo horizonte desde el que pensar y actuar, previo a nuestra acción libre, y que la sostiene y encauza.

Aquí, en esta conexión con el cuerpo, se entiende qué es el carácter impreso en el Bautismo, carácter que se llama también «sacramento de la fe»⁸³. Se trata de un signo indeleble que no se pierde aunque uno se aparte de la fe, por lo que el Bautismo no puede repetirse. Como ya indicamos en el capítulo anterior (apdo. 2.1), el carácter consiste en recibir una nueva corporalidad, una red nueva de relaciones, la propia de Cristo. Igual que nuestro ser en el cuerpo, con todo lo que hemos recibido al nacer, será siempre el trasfondo de cuanto hagamos, aunque nos rebelamos contra la vida; así el Bautismo es el trasfondo nuevo de todas nuestras acciones, que se realizarán desde Cristo, incluso aunque nos alcemos contra Él. Esto explica que, aun cuando ya no se practique la fe, esta no se extinga del todo. Para perder la fe no basta haber abandonado un convencimiento interno. Pues esta no habita solo en el «yo» consciente, sino que se encuentra también en los vínculos con el mundo y los otros, en la tradición y memoria, en las instituciones, en la cultura, en la historia familiar, que son parte fundante de la propia identidad... El carácter bautismal nos recuerda que, aun cuando uno quisiera despojarse de su fe bautismal, seguiría ligado a Cristo por estratos más profundos que el propio conocer y querer.

Sucede entonces que los bautizados viven en una corporalidad nueva, que es la de Jesús y su Iglesia. Lo que implica que solo pueden hacerse «una sola carne» entre sí según los rasgos de este nuevo cuerpo. Por eso queda cerrada para ellos la vía del matrimonio meramente natural. No es

⁸³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De nuptiis et conc.* I, 10, 11 (CSEL 41, 223).

que la fe les haya quitado algo o haya disminuido sus posibilidades de actuación. Al contrario, lo natural es recuperado plenamente en Jesús y solo desde Él puede vivirse en su entereza; el creyente recupera la densidad verdadera de todo lo creado. Ahora bien, precisamente por eso, al abandonar a Jesús, se pierde también el acceso a la naturaleza «como si Cristo no hubiera sucedido». Por eso, al no reconocer la posibilidad de un mero matrimonio natural la Iglesia no niega nada a estos bautizados, ni les tiene en poco: al contrario, reconoce que están llamados a la plenitud total de la vida en Cristo o, como afirmaba la Comisión Teológica Internacional: no se contenta con darles la sombra cuando puede ofrecerles la realidad del cuerpo de Jesús⁸⁴.

c) La fe de la Iglesia, elemento interno de la fe del bautizado

Un tercer rasgo de la fe nos ayuda a precisar su papel en el consentimiento matrimonial: la fe ha de entenderse en modo relacional; quien cree no lo hace desde el aislamiento, sino desde una pertenencia originaria, desde una vida común y una visión compartida. La fe consiste, ante todo, en adentrarse en una red de relaciones que han sido tocadas por Cristo. Nuestra fe vive en la fe de otros; vive, sobre todo, en la fe de la Iglesia, que nos ha engendrado a la fe.

El caso del Bautismo de niños puede ayudarnos de nuevo. Si este es posible, es porque la fe del niño resulta acogida en la fe de la Iglesia, a través de la mediación de padres y padrinos. Ocurre como si el niño perteneciese a otros y, en ellos, pudiera ser acogido en la vida de fe, no en cuanto sujeto aislado, sino como persona relacional. Igual que su nombre le ha sido dado, igual que su origen procede de sus antepasados, igual que su destino se anticipa en la educación que le darán sus padres, así también su fe puede serle dada por esta comunión vital con otros. Así lo ha expresado san Bernardo en uno de sus sermones:

Nadie me diga que [el niño] no tiene la fe, por cuanto su madre le comunica la suya, envolviéndole con esta fe en el sacramento del bautismo, que ella le da hasta que él se haga capaz de desarrollarla y acrecentarla viva y pura, no solo con su propio conocimiento, sino también con su consentimiento. ¿Es quizá esta fe como un estrecho manto que no pueda cubrir a dos? Grande es la fe de la Iglesia. ¿Será menor que la de la cananea, que bastó para ella y para su hija?⁸⁵.

Lo dicho del Bautismo puede aplicarse, en modo similar, al matrimonio, precisamente en cuanto realizado desde Cristo y la Iglesia. Este sa-

⁸⁴ Cfr. Comisión Teológica Internacional, «Doctrina católica sobre el matrimonio», tesis 3.5, p. 180.

⁸⁵ Cfr. SAN BERNARDO, *Serm. Super Cant.* 66, 10 (*Opera II*, ed. J. Leclercq, Romae 1958, p. 184; tr. española *Obras Selectas*, BAC, Madrid 1947, 1162).

cramento muestra a las claras que la fe no es acto aislado. El matrimonio solo se puede vivir, ya desde sus coordenadas creaturales, cuando uno se abre a una realidad más amplia y rica: los cónyuges se confían el uno al otro y se confían al misterio que perciben en su amor. Desde este punto de vista no es difícil entender que su acto se abra a la participación en él de la sociedad y de la Iglesia.

Ahora bien, hay en el matrimonio una diferencia importante con respecto al Bautismo de niños, pues a los cónyuges se pide una participación libre y activa; para que sean acogidos en la fe de la Iglesia se requiere, por tanto, su apertura personal a ella. Es aquí, en este contexto eclesial, donde debe plantearse la cuestión por el mínimo necesario de fe. Es decir, para determinar la fe de los novios no hay que considerarla aisladamente; lo importante es que quieran entrar en la corriente de fe de la Iglesia, que acepten en Ella un camino en consonancia con su ruta matrimonial. Se evita así el riesgo de caer en un subjetivismo arbitrario y discriminante, que quisiera situar a los contrayentes en una escala de fe. Pues aquí se trata de la fe en cuanto, como pertenencia al único cuerpo de Cristo, es una sola para todos los cristianos.

Por ende, cuando se deja acoger en la fe de otros, el amor de los novios se enriquece. La poca fe que tienen puede aumentar, madurar, según la dinámica propia de todo sacramento. De este modo, aceptar para la preparación al matrimonio se convierte en una oportunidad para la catequesis. La fe conoce también esta vía de la práctica, en que para ver es necesario ponernos en camino, como dice el Papa Francisco: «la fe ve en la medida en que camina» (*Lumen Fidei* 9). Invitar a los esposos a la preparación al matrimonio, aun cuando su fe sea débil, es decirles: «ven y verás; comienza a caminar y entenderás la promesa grande que hay en ese amor, y cuyo misterio ya intuyes en espejo». Para este paso basta que quieran ser incluidos en la fe de la Iglesia.

Conclusiones

De todo esto se pueden sacar dos conclusiones para la conexión entre fe y matrimonio:

a) La primera se refiere a la *validez del acto*. Si este se realiza según la verdad natural del matrimonio (que debe incluir la apertura al misterio presente en el amor humano), entonces posee ya un inicio de sacramentalidad, porque se vive de acuerdo con la gramática originaria del acto de fe. Además, el carácter bautismal que todo bautizado posee le sitúa en el ámbito abierto por Cristo, en el cuerpo nuevo de Cristo y la Iglesia; es

esta una condición necesaria para que su forma de unirse en matrimonio, de hacerse «una sola carne» con el cónyuge, ocurra según la medida del cuerpo nuevo en que vive como bautizado. A estos dos elementos hay que añadir un tercero, que es necesario, a mi entender, para asegurar un matrimonio sacramental. Se trata del *vestigium fidei* que se precisa para recibir el sacramento. No se trata aquí de medir la fe subjetiva, sino de asegurarse de que los cónyuges quieran ser acogidos en la fe de la Iglesia, que reconozcan su pertenencia a Ella, que la confiesen al menos como camino en que entrar hacia la confesión plena de Jesús. En tal caso se dan las condiciones mínimas para que se cree plenamente el vínculo sacramental, indisoluble como el de Cristo y su Iglesia. Aún más, se ofrece aquí una oportunidad pastoral para conducir a los novios, a partir de las experiencias originarias del matrimonio creatural, siempre que lo aprecien y vivan, a la confesión de la plenitud de estas experiencias en Jesús.

b) La segunda consideración se refiere al fruto del sacramento, al modo en que enriquece la vida de los esposos. Un sacramento puede, en efecto, ser válido, pero no fructuoso, no comunicar la gracia eficaz de Jesús. En este ámbito la fe viva de los esposos resulta esencial para el matrimonio, según el nexo estrecho entre *fides* y *foedus*. Y esto se refiere no solo a su relación con Cristo y la Iglesia, sino a la cualidad misma de su amor humano. Es decir, cuanto más viva sea la fe de los contrayentes, no solo podrán representar mejor el amor entre Cristo y la Iglesia, sino que más honda será también la humanidad del acto que realizan y de la vida que comienzan juntos. Y, al contrario, si la fe es poca, no es solo que a los esposos será más difícil representar el amor entre Cristo y la Iglesia, sino que pueden perder también la percepción de las propiedades básicas del matrimonio creatural. Tal camino de ida y vuelta, circular, entre fe y matrimonio ofrece una clave pastoral. La preparación al sacramento pasa por reavivar en profundidad las experiencias del matrimonio y la familia a la que está abierta la persona desde su origen, y por mostrar cómo se refieren a un horizonte de fe. De este modo el mismo camino hacia el sacramento, en cuanto reaviva la verdad natural sobre el matrimonio y la familia, aparece como una catequesis que orienta y acompaña hacia la plenitud, y que resulta clave para la Nueva Evangelización.