

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO: EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y CUESTIONES ABIERTAS

Carmen Peña García
Facultad de Derecho Canónico, U.P. Comillas

Hoy en día, se acepta sin mayor dificultad que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la Iglesia. Sin embargo, esta afirmación del carácter sacramental del matrimonio, el reconocimiento de que el matrimonio es uno de los 7 sacramentos o incluso su misma estructura sacramental, aparece, históricamente, como una de las cuestiones más debatidas de los tratados de sacramentología; y aún hoy, como puso de manifiesto Benedicto XVI sigue habiendo no pocas indecisiones y dificultades doctrinales respecto a cuestiones teológicas centrales, como la relación fe-sacramento en el matrimonio, cuestiones que llevan asociadas a su vez relevantes consecuencias pastorales, morales, canónicas, etc., como ha evidenciado el reciente Sínodo de la familia.

¿De dónde vienen estas dificultades?

1.- EL MATRIMONIO, UN SACRAMENTO MUY PECULIAR

El matrimonio presenta una notable peculiaridad respecto a los restantes sacramentos: es una institución creacional, una realidad humana existente desde los orígenes de la humanidad, y, desde el principio, aparece revestido, en las diversas culturas, de un cierto carácter sagrado. Y es esta misma realidad humana, natural, riquísima, con su peculiar estructura, la que es elevada a sacramento entre bautizados, sin que esa elevación al orden de la gracia modifique sustancialmente su esencia.

Esta base natural, el hecho de ser una institución existente desde la Creación, plantea un primer interrogante: ¿cómo afirmar la "institución por Cristo" de una realidad existente desde los orígenes, en muy diversas culturas?

Obviamente, hay una sacramentalidad lata, innegable, en todo matrimonio. La Iglesia reconoce y asume el carácter originariamente sagrado de la realidad matrimonial, y afirma que el matrimonio, en cuanto institución natural con sus propias leyes, fue fundado por el Creador (*Gaudium et spes*, n.48); dicho en otras palabras, todo matrimonio –cristiano o no- tiene una estructura en sí misma sacramental, análoga a la estructura sacramental de toda persona como *imagen de Dios*. Esta dimensión sagrada del matrimonio, observable en todas las culturas, permite hablar del matrimonio como un *sacramento primario*, en cuanto que la misma realidad matrimonial es símbolo excelente del amor de Dios a su Pueblo en el Antiguo Testamento, y de la unión de Cristo con su Iglesia, en el Nuevo Testamento. Es significativa, en este sentido, la remisión a la simbología matrimonial existente en los textos bíblicos a partir de los Profetas, especialmente en Ezequiel 16, Oseas 2, Jer 3, Isaías 54 y el Cantar de los

Cantares; y, ya en el Nuevo Testamento, sigue presente esta simbología en las referencias a las Bodas del Cordero, la imagen nupcial utilizada en las cartas paulinas - especialmente, Ef 5,21-33- para significar el amor de Cristo Esposo a la Iglesia, etc.

No obstante, en sentido propio, la afirmación del carácter sacramental del matrimonio cristiano no alude a este carácter sacro o dimensión simbólico-religiosa propia de la institución matrimonial, sino a la específica dignidad sacramental del matrimonio entre bautizados.

La afirmación eclesial, lograda históricamente tras no pocas vacilaciones, es que esa realidad matrimonial natural, existente desde el principio, en sí misma buena y querida por el Creador, fue no instituida *ex novo*, pero sí “elevada por Cristo” a la dignidad de sacramento entre bautizados. Así lo establecieron en la Edad Media los grandes teólogos escolásticos (Hugo de San Víctor, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino..), que defendieron sin ambages la condición de verdadero sacramento del matrimonio, afirmando que había sido instituido por Cristo, si bien de un modo diverso a los demás sacramentos, en cuanto que lo instituyó “asumiendo” la previa realidad humana y “elevándola” a la categoría de verdadero sacramento entre bautizados.

El reconocimiento del matrimonio de los cristianos como uno de los siete sacramentos de la Iglesia tiene dos implicaciones fundamentales:

a) El matrimonio cristiano, en cuanto sacramento, es *signo eficaz* de la gracia divina, que concede a los contrayentes la específica gracia sacramental necesaria para la realización de su vocación matrimonial.

b) El matrimonio queda inserto dentro de la estructura constitutiva de la Iglesia, conforme al axioma de que "los sacramentos constituyen la Iglesia".

Conforme a ello, el matrimonio es un sacramento que crea un estado de vida en la Iglesia, confiriendo la gracia a los cónyuges para vivir cristianamente ese estado de vida y constituir la familia como “Iglesia doméstica”. Esta dimensión constitutiva de la Iglesia que tiene el matrimonio y las mismas familias cristianas, a imagen de los primeros cristianos, ha sido redescubierto con fuerza tras el Vaticano II, y constituye una revalorización de la dignidad de los laicos y de la relevancia de su misión en y para la Iglesia.

En este sentido, el matrimonio es una forma peculiar de instalarse en el mundo y en la Iglesia, mediante la cual los cónyuges ejercen su sacerdocio común, administrándose continua y mutuamente, en su vida matrimonial, la gracia sacramental, con una presencia especialísima del Señor en medio de los cónyuges. Debe tenerse en cuenta, no obstante, lejos de interpretaciones “espiritualistas”, que, dada la asunción por Cristo de la previa institución natural, esto se produce sin modificar su esencia; de conformidad con el axioma de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y eleva, la dignidad sacramental del matrimonio entre bautizados no destruye ni modifica sustancialmente la institución matrimonial, ni sus funciones naturales, sino que, asumiéndolo en sus líneas configuradoras esenciales, lo eleva a la categoría de institución eclesial otorgadora de la gracia sacramental.

En este sentido, el matrimonio es un sacramento muy especial, cuya sustancia consiste precisamente en el encuentro interpersonal y en la mutua donación de los cónyuges. A diferencia de otros sacramentos, en los que existen elementos materiales, en el matrimonio son las personas mismas de los cónyuges las que, dándose y recibándose mutuamente, realizan el sacramento del matrimonio.

En el matrimonio –especialmente en su actual concepción, más personalista- lo que los contrayentes entregan y reciben mutuamente al prestar el consentimiento, no es, como se entendía antiguamente, el *ius in corpus*, el derecho a unos actos importantes, pero de algún modo extrínsecos a la persona del otro, sino que, propiamente, se dan y reciben a sí mismos para constituir juntos el consorcio de toda la vida. El objeto del consentimiento –lo que *deben querer* los contrayentes al contraer- no es propiamente el matrimonio como negocio jurídico en sí mismo considerado, ni tan siquiera el matrimonio como íntima comunidad de vida y amor, sino *la persona del otro en su conyugalidad*; el consentimiento de los contrayentes no tiene por objeto – no se dirige directamente – a la institución matrimonial, sino al otro en cuanto cónyuge, a darse y recibir al otro como esposo/a para constituir el consorcio de toda la vida que es el matrimonio. En definitiva, en el matrimonio, es precisamente lo relacional, lo interpersonal, lo que constituye la esencia de este sacramento.

Por otro lado, a diferencia de las Iglesias orientales, que consideran la bendición nupcial del Obispo o del sacerdote como constitutiva del sacramento, la praxis milenaria de la Iglesia Católica latina -más secular- es la de reconocer a los propios contrayentes como ministros del sacramento, lo cual planteaba la dificultad, señalada por algunos teólogos, de cómo era posible ser a la vez ministros y receptores del sacramento (menor problema planteaba otra objeción frecuentemente unida a ésta, la de cómo podrían concederse una gracia que no tienen, puesto que, en todos los sacramentos, la concesión de la gracia no es de suyo “obra” del ministro, sino de Cristo mismo).

Estas peculiaridades del matrimonio plantearon –sobre todo en la época escolástica- alguna perplejidad respecto a su ***estructura y configuración como sacramento***. Téngase en cuenta que, aplicando la distinción -clásica en la teología sacramental, aunque peque quizás de un excesivo hilemorfismo- entre materia, forma, ministros y sujetos del sacramento, encontramos que en el matrimonio coinciden la materia, los ministros y los sujetos (que, en los tres casos, serían las personas mismas de los contrayentes), mientras que la forma del sacramento la constituiría el intercambio mutuo del consentimiento matrimonial, lo cual evidencia la peculiaridad de este sacramento.

Es importante, en cualquier caso, no confundir esta *forma esencial* del matrimonio, que, por ser sustancial, no puede nunca faltar (y que viene constituida por el intercambio mutuo del consentimiento), con la *forma canónica*, la cual -introducida muy tardíamente en la Iglesia, en el Concilio de Trento- viene constituida por el conjunto de solemnidades exigidas por el Derecho positivo para la validez del matrimonio, solemnidades de las que cuales puede dispensar la autoridad competente.

En la Iglesia católica latina, la sacramentalidad del matrimonio no radica principalmente en la forma canónica, ni en las celebraciones litúrgicas que acompañan a

la prestación del consentimiento matrimonial, sino que viene dada por la condición de bautizados de *ambos* contrayentes, siempre, naturalmente, que el matrimonio contraído sea válido (y ahí es donde entra, para los católicos, la obligación de contraer en forma canónica), pues si no hay matrimonio, no puede haber sacramento.

En definitiva, estas peculiaridades del matrimonio provocaron durante siglos –y aún hoy provocan en algunos casos- dificultades de comprensión, dando lugar a encendidos debates teológicos.

Antes de entrar a valorar las potencialidades de la doctrina actual y las cuestiones aún hoy debatidas, conviene realizar un recorrido –necesariamente sumario- por la historia de la teología del matrimonio, para lo cual haremos una serie de “calas” en algunos momentos especialmente significativos de la evolución de la discusión teológica respecto a este sacramento.

2.- ALGUNAS “CALAS” EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO

2.1.- La sacramentalidad del matrimonio en los Padres

Como es bien sabido, durante los primeros siglos no existió un concepto técnico de sacramento –que fue fruto de una reflexión teológica muy posterior- ni, por tanto, afirmaciones expresas de la sacramentalidad del matrimonio. Pero sí hay, ya desde la Patrística, fuertes intuiciones sobre el valor espiritual del matrimonio entre cristianos, sobre el modo de vivirlo, y sobre algunas de sus notas características en la concepción cristiana, frente al matrimonio de los paganos; ya en San Ignacio de Antioquia, Tertuliano, Orígenes, se encuentran textos en esa línea.

Durante los primeros siglos, los Padres se mueven en un contexto grecolatino, de fuertes divergencias teológicas sobre la “bondad de la carne”, mostrando un amplio abanico de posicionamientos en un tema que afectaba directamente al matrimonio. No obstante, con no pocas vacilaciones, la Iglesia –a través de los Padres y también de los Concilios- intenta mantener una postura intermedia, defendiendo la bondad del matrimonio, si bien con notables divergencias respecto a su valoración y justificación, y considerándolo, en líneas generales, inferior a la virginidad, salvo alguna excepción como Clemente de Alejandría, que defendió expresamente la superioridad del matrimonio sobre la virginidad.

Especial importancia tiene en este periodo la figura de San Agustín, que combatió tanto a maniqueos –que consideraban diabólica la generación carnal- como a jovinianos, que, en el extremo contrario, rechazaban la bondad del celibato y la virginidad. San Agustín defendió la bondad del matrimonio y estableció la doctrina, vigente hasta la actualidad, de los tres *bienes* del matrimonio: el *bonum prolis*, generando y educando hijos para la ciudad de Dios; el *bonum fidei* o bien de la fidelidad; y el *bonum sacramenti*, el bien de la indisolubilidad derivada de la cualidad del matrimonio como signo del amor irrevocable de Cristo a su Iglesia.

2.2.- La sacramentalidad del matrimonio en la Teología medieval

Es en la época medieval cuando se asientan y estructuran de modo sistemático los principales elementos de la teología sacramental y de la teología del matrimonio. Se tomaba como punto de partida –con infinitud de matices según autores y corrientes–, como ya apuntaban los tres bienes agustinianos, el matrimonio –si bien inferior a la vida consagrada o al celibato– es algo bueno, querido o al menos permitido por Dios para la perpetuación de la especie humana; asimismo, en una concepción antropológica que subrayaba la naturaleza humana caída o herida por el pecado original, también se reconocía su función como remedio de la concupiscencia.

No obstante, junto con esta concepción “sanadora” o “permisiva” del matrimonio – que partía de una comprensión también negativa de la sexualidad matrimonial y, en no pocos autores, de la dificultad de tomar como modelo de matrimonio el de María y José, caracterizado por un amor casto– interesa destacar que también en la teología medieval encontramos relevantes autores, como Hugo de San Víctor o San Buenaventura, que dedicaron bellas páginas a mostrar una visión más positiva del amor conyugal, destacando, bajo la fórmula tradicional de la “mutua ayuda de los esposos”, cómo el matrimonio tiende también a lo que hoy llamaríamos “el bien de los cónyuges”.

Es en esta época medieval, con el nacimiento de las universidades, cuando se plantean las controversias sobre la esencia o perfección del matrimonio, siendo especialmente significativas las discusiones doctrinales de las Escuelas de Bolonia y de París. Mientras la Escuela de Bolonia –cuyo máximo exponente fue Graciano– defendía que el matrimonio, aunque se inicia por el intercambio del consentimiento, se perfecciona únicamente por la cópula carnal, la Escuela de París, con Pedro Lombardo a la cabeza, defendía la perfección del matrimonio por el mero intercambio del consentimiento, siendo desde ese mismo momento sacramental e indisoluble; la cópula únicamente perfeccionaría su significación sacramental, pero no su realidad en cuanto sacramento. Ya en el s. XII, el maestro Rolando Bandinelli, proveniente de la Escuela de Bolonia, es ascendido al pontificado con el nombre de Alejandro III y sostiene una postura conciliadora: mantiene en sus decretales –en contra de la Escuela de Bolonia–, que el matrimonio es perfecto y verdadero sacramento desde su celebración, si bien sostiene –en contra de la Escuela de París– que no es absolutamente indisoluble, pudiendo en caso de no consumación ser disuelto por justa causa. Queda así fijada la doctrina de la potestad de la Iglesia para disolver el matrimonio sacramental no consumado, que fue reiterada varias veces, tanto por el mismo Alejandro III, como por Inocencio III y los pontífices posteriores, hasta la actualidad.

Y es también en este periodo medieval cuando los teólogos escolásticos establecen ya sistemáticamente, en el s.XII, las bases y la estructura esencial del tratado de sacramentos (*De sacramentis in genere*), en el cual se define ya de modo técnico y unívoco el concepto de *sacramento*, lo que a su vez permite plantearse la cuestión del *número de los sacramentos* y la subsiguiente profundización en el estudio de cada uno de los sacramentos en particular.

Aunque el proceso de definición distó de ser breve y lineal, puede afirmarse, muy sintéticamente, que el criterio identificador de los sacramentos en sentido estricto – lo que los diferenciaba de los sacramentales– eran la institución por Cristo y que

producían la gracia *ex opere operato*, de modo objetivo, con independencia de la santidad del ministro.

Sobre esta base, fijada por Pedro Lombardo, Santo Tomás añade una interesante reflexión –denominada “argumento antropológico de necesidad o de conveniencia”– sobre la razón de ser de la multiplicación de sacramentos, destacando el paralelismo entre la vida sacramental de la Iglesia y la vida del ser humano. Los sacramentos no son “canales neutros de gracia”, que actúan independientemente de la vida del ser humano; si así fuera, podría haber un único sacramento, sería superfluo que hubiera siete. Los sacramentos, cada uno de ellos, se da en una situación existencial concreta, se arraiga en un *humus* antropológico que lo identifica y en el que, realizando lo que podría denominarse una *dinámica encarnatoria*, se convierten en encuentros de la persona, en su vida concreta, con el Misterio de salvación.

Respecto al matrimonio en concreto, su inclusión en el septenario sacramental provocó no pocas controversias entre los teólogos de la época: así, además de las peculiaridades indicadas al inicio de nuestra conferencia (la dificultad de hablar con propiedad de una *institución por Cristo* de este sacramento; el hecho de que, en la concepción latina de este sacramento, coincidieran los ministros y los sujetos; y la dificultad –fundamental en una concepción hilemórfica como la escolástica– de identificar la materia en este sacramento), hubo teólogos que, desde una visión muy negativa de la sexualidad, opusieron que considerar sacramento el matrimonio supondría una bendición de la concupiscencia y de las bajas pasiones; a otros, partiendo de la concepción –vigente en la época– de matrimonio como *contrato*, que llevaba además anexo una dote o importantes consecuencias económicas, les resultaba contradictorio que un contrato pudiese ser considerado fuente de gracia, sería algo cercano a la *simonía* u obtención de bienes espirituales por dinero; etc.

Pese a estos debates y controversias, y frente a los rebrotes de maniqueísmo observables en este periodo medieval en grupos cátaros y en grupúsculos cercanos a los *fraticelli*, el Magisterio se inclinó a favor de la tesis –defendida por teólogos de la talla de Hugo de San Víctor, San Buenaventura, San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino (quien, en el *Supplementum a la Suma Theologica* presenta y rebate todas las opiniones contrarias)– de la sacramentalidad del matrimonio y su inclusión en el septenario, como verdadero sacramento, signo *eficaz* de la gracia, no como mero sacramental o signo *conservativo* de la gracia. Así se defendió en el II Concilio de Lyon, de 1274, que fijó el número de 7 sacramentos, citándolos uno a uno, y, sobre todo, en el Concilio de Florencia de 1439 –síntesis de la teología sacramental de la Edad Media y fuente del posterior concilio tridentino– que definió la plena sacramentalidad del matrimonio, indicando que este sacramento, al igual que el orden sagrado, está orientado al bien de toda la comunidad, a diferencia de los otros cinco, ordenados a la edificación individual.

2.3.- Controversia sobre la sacramentalidad del matrimonio en el s.XVI

La primera mitad del s.XVI fue uno de los periodos más convulsos y también fascinantes de la historia de la Iglesia y de las ideas teológicas, con las críticas, respuestas y condenas mutuas características de la Reforma –a través de sus distintos autores- y Contrarreforma.

Es significativo que algunas de las pegas u objeciones puestas por los teólogos medievales a la inclusión del matrimonio en el septenario estuvieron muy presentes en las críticas de la Reforma a la concepción sacramental de la Iglesia Católica.

2.3.1.- Lutero: *De captivitate babilonica Ecclesiae Praeludium*

En 1520, Martín Lutero, joven monje agustino, escribe su obra *De captivitate babilonica Ecclesiae*, en la que cuestiona todo el sistema sacramental católico, defendiendo que los sacramentos son únicamente tres –Bautismo, Cena y Penitencia- y negando el carácter sacramental del matrimonio, pues no puede afirmarse (conforme al principio luterano de la *sola Scriptura*) que fuera instituido por éste, como muestra el hecho de existir entre los infieles y antes de Cristo, y tampoco en ningún lugar de la Escritura hay una promesa de gracia para el que se casa (*sola gratia, sola fides*).

No niega Lutero –partiendo de los textos bíblicos- que pueda hablarse del matrimonio como figura o alegoría de la unión de Cristo y su Iglesia, pero eso no lo convierte en sacramento en sentido propio. En cualquier caso, debe indicarse que este rechazo de su sacramentalidad no se basa en un rechazo de la bondad del matrimonio (al contrario, su rechazo es para los votos de castidad monacales, de virginidad o de celibato sacerdotal).

Crítica además, muy duramente –y en algunos casos, no exento de razón- toda la casuística moral y canónica de la época: el establecimiento por la autoridad eclesial, sin base escriturística alguna, de impedimentos de derecho positivo, que afectan a la libertad de las personas, y también la posterior dispensa de los mismos; y se muestra dudoso ante la indisolubilidad y el divorcio, admitiendo en principio excepciones únicamente en base a las contenidas en la Escritura (la cláusula mateana de la *porneia* en Mt 5,32 y el llamado privilegio paulino de I Cor 7,15) y ampliando posteriormente, él y sobre todo sus seguidores, los casos de divorcio admitidos.

2.3.2.- Enrique VIII y su *Assertio Septem Sacramentorum*

Especial interés presenta en este tema la controvertida figura de Enrique VIII. Probablemente, la mención de este nombre en este contexto lleve inmediatamente a recordar cómo la negativa del papa Clemente VII, de la familia Medicis, a conceder al monarca inglés la nulidad de su matrimonio con Catalina de Aragón, y el posterior matrimonio de éste con Ana Bolena fueron determinantes de la ruptura con Roma y de la génesis de la Iglesia Anglicana.

Sin embargo, años antes de estos hechos, bajo el pontificado de León X, tío de Clemente VII, Enrique VIII firmó una relevante obra teológica rebatiendo los argumentos de Lutero, que llevaron al mismo Papa a concederle el título de *defensor fidei*. De hecho, el libro fue rápidamente traducido al alemán, provocando que Lutero publicara a su vez una obra titulada *Respuesta alemana al libro del Rey Enrique*.

Aunque se ha discutido la autoría real de la obra, que algunos atribuyen a Tomás Moro o a Juan Fisher, no cabe excluir que participara directamente el mismo rey en su redacción, pues no cabe olvidar que éste, dada su condición de segundón –pues no era el primogénito- había recibido una esmerada formación teológica y humanística en Oxford.

En cualquier caso, el autor sostiene en esta obra con firmeza, frente a Lutero, el carácter sacramental del matrimonio, afirmando que los textos bíblicos –especialmente Efesios 5- no contienen una mera analogía o metáfora, sino que establecen una fuerte vinculación entre el misterio de salvación y el matrimonio humano; asimismo, en línea con Hugo de San Víctor, defiende que el matrimonio de otros pueblos o del mismo pueblo judío en nada impide la consideración sacramental del matrimonio de los cristianos, pues ese matrimonio aparecería ya como preparación del matrimonio de la nueva Ley.

Por otro lado, alude también el monarca al argumento de autoridad o de la tradición, criticando la soberbia de Lutero y el hecho de que éste atribuya valor únicamente a la Escritura, sin darse cuenta de que la misma Iglesia que afirma que el matrimonio es sacramento es la que afirma que los Evangelios son palabra de Dios. Más allá de su aparente sencillez, este argumento encierra una crítica de calado a la concepción luterana de la *sola Scriptura* considerada al margen de la tradición eclesial, puesto que la misma Escritura se recibe en el seno de una tradición y de una autoridad eclesial, que es la que fija el canon y establece qué textos son revelados.

2.3.3.- Calvino: *Institutio Religionis Christianae*

El reformador suizo Calvino, en el libro IV de su obra *Institutio Religionis Christianae*, de 1536, rebate la sacramentalidad del matrimonio, cuestionando el salto dado por la Iglesia entre el plano de las comparaciones y alegorías al plano ontológico; en este sentido, se pregunta irónicamente por qué no elevar a sacramento otros elementos utilizados por Jesús en sus comparaciones, como el grano de mostaza, el pastor o la levadura.

A su juicio, la intención de la Iglesia al considerar sacramento el matrimonio es situarlo bajo el control y la autoridad eclesiástica, reforzando su potestad y extendiéndola sobre materias ajenas a su competencia; asimismo, en línea con Lutero, critica que la Iglesia legisle sobre cuestiones que le son ajenas, yendo incluso contra lo fijado en la ley de Moisés

También critica el suizo la contradictoria relación de la teología católica con la sexualidad, en cuanto que considera el acto conyugal necesario para la consumación del matrimonio, pero a la vez mantiene una visión negativa de la carnalidad, prohibiendo a los sacerdotes el acto conyugal. Aunque se trata de un argumento algo falaz, no cabe negar que esta dificultad derivada de la negativa visión de la sexualidad humana ha condicionado notablemente la aproximación teológica a la sacramentalidad del matrimonio, no siendo superada hasta la *Casti Connubii* de Pío XI y, más claramente, el Concilio Vaticano II.

2.3.4.- Concilio de Trento

Frente a las críticas de los reformadores, el Concilio de Trento afirma con toda solemnidad la sacramentalidad del matrimonio, tanto en su Sesión VII –celebrada en 1547 y dedicada a los sacramentos en general- como en la relevante Sesión XXIV, de noviembre de 1563, dedicada al matrimonio en particular. Con un planteamiento más prudente que el de los teólogos escolásticos, afirma la institución por Cristo de este sacramento –al igual que todos los demás- pero evitando identificar en qué momento concreto se produjo la misma, remitiendo al origen divino de la institución matrimonial.

Se rebaten también en el Concilio otros postulados de la Reforma, afirmando expresamente la competencia de la autoridad eclesial para legislar sobre el matrimonio, la potestad para establecer impedimentos distintos de los del Levítico, la potestad para disolver el matrimonio rato y no consumado, o la indisolubilidad intrínseca del matrimonio, que no puede ser disuelto por adulterio, herejía o ausencia culpable del cónyuge, si bien, en este punto concreto, el Concilio realiza esta definición de modo indirecto, afirmando la inerrancia de la Iglesia al defender la indisolubilidad matrimonial; es una definición que muestra un cuidado exquisito –auténticamente ecuménico- para no condenar a la Iglesia griega, que, aunque admitía el divorcio en algunas ocasiones, no cuestionaba la autoridad ni la praxis de la Iglesia Católica.

2.4.- Concilio Vaticano II y planteamientos postconciliares

Clarificada ya en Trento la condición de verdadero sacramento del matrimonio, así como muchas de las cuestiones relativas a la praxis eclesial en esta materia, quizás la principal aportación del magisterio del s.XX a la teología del matrimonio gire en torno a la progresiva aceptación de una concepción más personalista y menos naturalista del mismo, concepción iniciada con la *Casti connubii* de Pío XI y consolidada de modo definitivo en el Concilio Vaticano II, especialmente en la constitución *Gaudium et Spes*. Esta concepción personalista del matrimonio ha tenido hondas repercusiones en la comprensión misma del matrimonio, que a partir de ahora se entiende no como un negocio jurídico más, ni como una institución ordenada primariamente a la procreación y educación de la prole o al mantenimiento de la especie, sino como la íntima

comunidad de vida y amor conyugal, intrínsecamente ordenada al bien de los esposos, en plano de igualdad con el otro fin del bien de la prole, que no desaparece, pero se redimensiona.

Sí interesa destacar, en relación concretamente con la sacramentalidad, el relevante texto de la constitución sobre la Liturgia, *Sacrosantum Concilio*, n.59, que, si bien no se refiere específicamente al matrimonio, sí contiene una descripción de todo sacramento de gran calado teológico y que puede tener relevantes consecuencias en algunas de las cuestiones abiertas que aún presenta el sacramento del matrimonio. El texto, tras recordar, en línea con la teología escolástica y tridentina, que los sacramentos confieren la gracia y contribuyen a la santificación de los hombres, añade que también están ordenados “a la edificación del Cuerpo de Cristo”, incluyendo de este modo la dimensión también eclesial –de construir la Iglesia- que tiene todo sacramento. Además, en línea con la renovación litúrgica, destaca que tienen por fin “dar culto a Dios”, pero también tienen un “fin pedagógico”, pues buscan alimentar y robustecer la fe. Insiste el texto en esta dimensión de los “sacramentos de la fe”, insistiendo en que todo sacramento presupone la fe, a la vez que la alimenta, lo que, como veremos, en el ámbito matrimonial llevó a un replanteamiento de algunas cuestiones de fondo que presentaban notables consecuencias pastorales, como la de la fe necesaria para el sacramento del matrimonio.

Especial interés presenta también la profundización en algunas de estas cuestiones ya en el postconcilio, siendo particularmente relevante, en el ámbito ecuménico, la Relación final de la Comisión de Estudio Luterana, Reformada y Católica que tuvo lugar en Venecia en 1976, con el título *La teología del matrimonio y el problema del matrimonio mixto*, que intentaba favorecer puntos de encuentro entre las diversas tradiciones teológicas, y que puede encontrarse en castellano en el *Enchiridium Oecumenicum*. Y, dentro ya del ámbito católico, no puede dejar de destacarse las reflexiones incluidas en el documento *Problemas doctrinales del matrimonio cristiano*, elaborado en 1977 por la Comisión Teológica Internacional, que profundiza o señala cuestiones abiertas en la aproximación teológica y pastoral al matrimonio, así como la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Familiaris Consortio*, de 1981.

3.- SUGERENCIAS, PROVOCACIONES Y RETOS PENDIENTES DE LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

Como se ha indicado, no está en cuestión, en la teología actual, la condición sacramental del matrimonio en abstracto, que se acepta pacíficamente, pero sí cabe encontrar un amplio debate sobre algunas de las implicaciones y consecuencias de dicha sacramentalidad, así como sobre su significación e incluso sobre sus requisitos, con especial atención a la cuestión de la sacramentalidad de los matrimonios celebrados sin fe.

No podemos en este momento responder al amplísimo espectro de cuestiones relacionadas con este tema, pero sí cabría avanzar algunos apuntes o reflexiones sobre algunos aspectos dignos de profundización.

3.1.- Revalorización del *humus* antropológico (“elevación” a sacramento)

El reconocimiento de la base antropológica de la institución matrimonial, que no es “instituida”, sino “elevada por Cristo” a la dignidad de sacramento es, como se ha visto, una de las peculiaridades de este sacramento respecto a los demás, si bien constituye una intuición que puede abrir interesantes claves de interpretación también para los demás sacramentos.

Aunque la teología actual hace tiempo que ha abandonado la preocupación por la delimitación precisa y puntual del momento de institución por Cristo de cada uno de los sacramentos, no cabe duda que esta afirmación de la asunción y elevación a sacramento de la realidad natural del matrimonio supone de suyo una importante revalorización de la *humus* antropológico de este sacramento y una afirmación de la bondad de la realidad creatural subyacente.

Se trata de una intuición que, aplicada de forma análoga y con distinta intensidad, podría iluminar también la comprensión de los otros sacramentos, que se apoyan también en una base antropológica o creatural preexistente, profundamente humana (el banquete, la curación, la reconciliación, etc.), sin perjuicio de que Cristo las asuma y les dé un significado y un dinamismo salvífico nuevo. Las aportaciones teológicas postconciliares sobre la “sacramentalidad difusa” de muchas experiencias humanas no diluyen ni merman la sacramentalidad particular, específica, de los sacramentos del septenario, pero ayudan a darles un fundamento más profundo, anclado en una economía salvífica integradora de la creación y la redención, en línea con la dinámica encarnatoria propia del cristianismo.

Asimismo, este reconocimiento de la base antropológica, natural, de la institución matrimonial, que no se ve modificada en su esencia –sí en su eficacia- por la elevación a sacramento, es reflejo de la pedagogía divina en la historia de la salvación; ya los teólogos escolásticos distinguían los sacramentos de la ley natural, de la ley antigua y de la ley nueva, mostrando cómo Dios iba administrando su gracia por etapas, llevando a los hombres en un paulatino proceso de salvación. Esta revalorización del *humus* antropológico presente en la misma realidad creatural del matrimonio puede también abrir sugerentes vías de profundización para un reconocimiento de la bondad de algunas uniones afectivas “menos perfectas” a nivel eclesial.

Así lo ha puesto de manifiesto el reciente Sínodo de la Familia, en cuya *Relación final* se apunta la necesidad de –partiendo de la *pedagogía divina*, de la *vinculación entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia* y del desarrollo paulatino, por etapas sucesivas, de la creación de todo en y para Cristo- descubrir las *semina Verbis* latentes en toda realidad matrimonial humana, discerniendo bien las situaciones y valorando aquellos elementos positivos (de estabilidad, vínculo público de afecto, cuidado de la prole, perdón mutuo y búsqueda del bien del otro, etc.) que pueden encontrarse en los matrimonios civiles o uniones de hecho de los católicos, tomando estos elementos como punto de partida en el camino hacia la plenitud del matrimonio sacramento (n.53-54; 70-71).

3.2.- Sacerdocio común de los fieles y redescubrimiento del “signo”

En la concepción teológica latina, con su afirmación de que los ministros del sacramento son los mismos contrayentes, el matrimonio aparece como el sacramento que manifiesta, de modo más eminente, el sacerdocio común de los fieles.

La concepción latina del matrimonio, más laical que la oriental, aun dando relevancia a la celebración canónica o litúrgica, no hace depender de estos ritos, ni de la bendición del sacerdote, la condición sacramental del matrimonio. Buena muestra de ello es la tardía introducción histórica –en el Concilio de Trento- de la exigencia de unas determinadas solemnidades (la *forma canónica*) para la validez del matrimonio –y, por tanto, para su sacramentalidad si se celebra entre bautizados- así como también el que se reconociera sin ambages desde el principio que dichas solemnidades no obligaban si era imposible o gravemente dificultoso cumplirlas; nace así la posteriormente llamada *forma canónica extraordinaria*, que reconoce como válido, canónico y sacramental el matrimonio contraído por católicos ante sólo dos testigos, en aquellos casos en que los contrayentes no puedan acudir ante el ministro celebrante (sea por encontrarse en peligro de muerte, sea porque no existe tal ministro o incluso, como afirma el actual c.1116, porque se prevea prudentemente que la imposibilidad de acudir a él se va a prolongar durante un mes). Por otro lado, no cabe dejar de lado que, fruto de esta tradición y del redescubrimiento de la dignidad y misión de los laicos en el Concilio Vaticano II, el Código de Derecho Canónico actual reconoce también la posibilidad de que sean los laicos, en determinadas circunstancias, los ministros asistentes al matrimonio (c.1112).

Se trata de datos a tener en cuenta en la valoración pastoral y moral de muchas “situaciones irregulares” que pueden darse en muy diversos contextos y sociedades. El reconocimiento de que los ministros del sacramento son los contrayentes y de la “relatividad” de las formalidades canónicas o litúrgicas *cuando no es posible cumplirlas* (insisto en ello pues debe respetarse también la positiva voluntad de los contrayentes de no contraer matrimonio sacramental) permite –y exige- una cuidadosa valoración de algunos matrimonios civiles, de los matrimonios tradicionales o contraídos en formas religiosas distintas, o incluso de algunas uniones de hecho.

Pero a la vez, sin desatender ni mucho menos renunciar a esta importante intuición latina de los contrayentes como ministros del sacramento, no cabe negar que la tradición oriental presenta elementos positivos, que reflejan de modo excelente la dimensión religiosa y espiritual de este sacramento, y que, adecuadamente integrados, pueden ayudar a redescubrir la importancia de la bendición nupcial y de la celebración litúrgica y eclesial de este sacramento, quizás en ocasiones desdibujado en la praxis latina, en ocasiones más preocupada por la validez o por el cumplimiento de formalidades jurídicas que por su dimensión celebrativa y su expresividad litúrgico-sacramental (piénsese, p.e., en las celebraciones matrimoniales canónicas sin Eucaristía, etc.)

Lejos de todo juridicismo, la teología conciliar ha redescubierto la importancia de la liturgia y de la “celebración” del sacramento, y en este sentido, el nuevo Ritual del matrimonio –en sus versiones de 1969 y 1990- ha mejorado notablemente lo

celebrativo, la dimensión eclesial y de culto a Dios que todo sacramento encierra, exhortando a una participación activa y fructuosa de los contrayentes en la ceremonia, y cuidando la expresividad de los signos, la centralidad de la Palabra de Dios, la riqueza de la bendición nupcial, etc. Son elementos de gran riqueza, que pueden ayudar a una vivencia celebrativa y auténticamente fructuosa de la ceremonia, que, sin negar que los ministros son los contrayentes, contribuya a poner de relieve la dignidad sacramental del matrimonio.

3.3.- La cuestión de la fe necesaria para el sacramento

Por último, como reto todavía pendiente, cabe señalar que sigue abierta y en estudio una cuestión teológica de calado, que subyace en toda aproximación a la consideración del matrimonio como sacramento y, más concretamente, a la relación entre la realidad natural, creacional, del matrimonio y su naturaleza de verdadero sacramento cuando se celebra entre bautizados: la cuestión de si cabe hablar de verdadero *sacramento* en aquellos casos en que el matrimonio se haya *celebrado sin fe*.

En verano de 2005, un recién elegido Benedicto XVI volvió a poner sobre el tapete esta cuestión –en el marco de la pastoral de los divorciados vueltos a casar– calificándola de cuestión en la que “*es necesario profundizar*”; y de hecho, a día de hoy, sigue en estudio, en la Congregación de la Doctrina de la Fe, esta cuestión teológica de la relación fe-sacramento en el matrimonio, como ha anunciado públicamente su Prefecto, el Card. Müller.

La cuestión podría plantearse en estos términos: presupuesto el bautismo de ambos contrayentes, ¿es suficiente con eso para que el matrimonio sea sacramento, o se requiere una específica intención sacramental (la intención de hacer lo que hace la Iglesia) en los que se casan para poder hablar de un matrimonio sacramento?

Íntimamente relacionada con esta cuestión del grado de fe requerida para el sacramento se halla la problemática relativa a la tesis teológica de *la inseparabilidad matrimonio-sacramento entre bautizados*, la cual sostiene que, entre bautizados, no puede haber matrimonio válido que no sea sacramento.

Conforme a esta tesis, en el matrimonio, dada la profunda unidad entre su realidad creacional y su dimensión salvífica entre bautizadas, la “intención de hacer lo que hace la Iglesia” –exigible en todo sacramento– se identifica con la mera intención de contraer matrimonio natural, sin resultar necesario ningún otro elemento específicamente religioso por parte del sujeto; así lo recordaba Juan Pablo II, en su *Discurso al Tribunal de la Rota Romana* de 2003, al insistir en que, pese a la importancia de la fe para conocer y vivir plenamente esta dimensión sacramental del matrimonio, “la Iglesia no rechaza la celebración del matrimonio a quien está bien dispuesto, aunque imperfectamente preparado desde el punto de vista sobrenatural, *con tal de que tenga la recta intención de casarse según la realidad natural del matrimonio*. En efecto, *no se puede configurar, junto a un matrimonio natural, otro modelo de matrimonio cristiano con específicos requisitos sobrenaturales*”.

Se trata de una postura que favorece indudablemente la seguridad jurídica, pero implica un cierto automatismo sacramental. En este sentido, aunque esta tesis es una doctrina tradicional, que ha marcado la praxis de la Iglesia en esta materia, lo cierto es que se trata de una cuestión reiteradamente discutida a lo largo de la Historia, habiendo sido cuestionada, entre otros, por autores como Duns Scoto y Melchor Cano. De hecho, la tesis contraria fue defendida en Trento, sin ser entonces condenada, y fue posteriormente mantenida por varios Pontífices, como Benedicto XIV y Pío VII, que reconocieron que se trataba de una doctrina sólida y probable, no siendo hasta finales del s.XIX cuando comenzó a sostenerse magisterialmente de modo constante la teoría de la inseparabilidad absoluta de ambas realidades.

No cabe negar, a este respecto, que se trata de una afirmación no exenta de profundas dudas e interrogantes:

a) Por un lado, la inseparabilidad contrato-sacramento implica de algún modo una vulneración del derecho natural e inalienable de toda persona al matrimonio, al no reconocer el derecho de los bautizados no creyentes a contraer un matrimonio válido no sacramental, meramente natural.

b) Por otro lado, como se ha indicado, un presupuesto básico en materia sacramental es que "*los sacramentos suponen y exigen la fe*" (SC, 59), pues "*sin fe no hay sacramento*". Por tanto, aunque la gracia o la sacramentalidad misma del matrimonio no dependa de la fe del ministro ni del sujeto, no parece tampoco justificado caer en una cosificación o automatismo sacramental, en un *ex opere operato* excesivo. Afirmer que el sacramento se realiza sin unas disposiciones mínimas del sujeto o sin fe ninguna por su parte supondría convertir el sacramento en algo mágico.

Se trata, en cualquier caso, de una cuestión compleja, pues también la exigencia de una fe consciente y personal por parte del contrayente presenta importantes dificultades, entre las que cabe señalar la profunda inseguridad que lleva consigo, puesto que la fe personal admite muchos grados, desde el ideal de una fe madura, eclesial y comprometida hasta el extremo de los declaradamente ateos, pasando por variados estadios intermedios de falta de práctica religiosa, indiferencia, etc. No todo sujeto imperfectamente dispuesto carece de fe, por lo que sería preciso dar criterios más precisos acerca de qué mínimo de fe debe exigirse para la válida celebración del matrimonio o para considerarlo sacramento. Se trata de una cuestión relevante, no sólo por afectar al fundamental derecho al matrimonio de los sujetos, sino porque tiene hondas repercusiones también en el ámbito de los matrimonios mixtos.

En definitiva, el tema de la fe requerida para la realización de un matrimonio sacramental y la misma tesis de la inseparabilidad de la realidad natural y la sacramental en el matrimonio de los bautizados constituyen cuestiones sumamente complejas y delicadas, para las que no es fácil encontrar una respuesta totalmente satisfactoria; será, no obstante, preciso seguir profundizando en ellas, pues las consecuencias pastorales, catequéticas y canónicas de esta cuestión teológica presentan una relevancia muy notable.

En conclusión, como ha vuelto a ponerse de manifiesto en el reciente Sínodo sobre la Familia, existen, aún hoy en día, relevantes cuestiones abiertas en la teología del matrimonio y de la familia, cuestiones en las que conviene seguir profundizando en bien de los fieles y de la Iglesia.