

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.Carm. *

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO: ALGUNAS NOTAS DESDE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

Fecha de recepción: diciembre 2012.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2013.

RESUMEN: Este artículo se centra en la controversia teológica sobre la sacramentalidad del matrimonio que tuvo lugar en tiempos de la Reforma (en cuatro momentos significativos: Lutero, Enrique VIII, Calvino y Trento). Para ello, se parte del estudio del tema ya en el pensamiento de los padres de la Iglesia y de la teología medieval. Asimismo, se presentan dos desarrollos posteriores del tema: la aplicación de la noción de sacramento al matrimonio que usa SC 59 y las posibles líneas para el diálogo ecuménico sobre esta cuestión esbozadas en el llamado Documento de Venecia (1976).

PALABRAS CLAVE: teología sacramental, matrimonio, Lutero, Calvino, Enrique VIII, Trento, diálogo ecuménico.

The sacramentality of marriage: Somes notes from the history of theology

ABSTRACT: This article focuses on the theological controversy over the sacramentality of marriage which took place at the Reformation (Luther, Henry VIII, Calvin and Trient). The author begins with the study of the subject in the thinking of the Church Fathers and medieval theology. There are two further developments of the

* Prior General de los Carmelitas calzados; fmillanromeral@gmail.com

subject: the application of the notion of sacrament to marriage in SC 59 und possible lines for ecumenical dialogue outlined in the Document of Venice (1976).

KEY WORDS: sacramental theology, marriage, Luther, Henry VIII, Trient, ecumenical dialog.

INTRODUCCIÓN

La sacramentalidad del matrimonio es un tema clásico en los tratados de sacramentología. Se trata de un tema muy amplio, en el que se tocan muy diversas cuestiones (bíblicas, teológicas, antropológicas, culturales, canónicas, litúrgicas, pastorales...) y sobre el que han corrido ríos de tinta. No es aventurado señalar que quizás sea en este sacramento en el que se hayan dado más indecisiones, en cuanto a su estructura teológica se refiere: desde su carácter sacramental (el tema que nos ocupa), hasta la constitución del mismo: la materia, la forma, el ministro, los efectos, etc. En esta conferencia me limitaré a describir el origen histórico de dicha controversia, en tiempos de la Reforma Protestante, así como la respuesta magisterial del Concilio de Trento y a analizar algunos aspectos derivados de la misma que considero interesantes sobre todo en vistas a una teología actual del matrimonio. No se trata, por tanto, de hacer una historia de la cuestión (bastante compleja), sino de hacer una serie de «calas» en la historia de este sacramento y de la reflexión teológica sobre el mismo, que quizás puedan arrojar alguna luz para una reflexión actual que llevarán a cabo otros ponentes.

Para ello, comenzaremos por presentar la situación de la teología matrimonial en los siglos anteriores (en la época de los Padres y en la Escolástica medieval), para pasar a estudiar la «secuencia» de los acontecimientos (autores obras, condenas mutuas, etc.) en la que se fue fraguando la controversia teológica sobre el matrimonio y las diversas concepciones y diferencias que aún hoy subsisten. Terminaremos aludiendo —muy brevemente— a los intentos de confluencia y de acuerdo que, en el marco del movimiento ecuménico entre las iglesias cristianas, se han venido dando últimamente en este tema concreto del matrimonio, así como a las posibles consecuencias, sugerencias y «provocaciones» (pastorales, litúrgicas y teológicas) que se derivan de la sacramentalidad del matrimonio.

1. LA «SACRAMENTALIDAD» DEL MATRIMONIO EN LOS PADRES

Entrecomillamos la palabra «sacramentalidad», porque lógicamente en tiempos de los Padres (y hasta bien avanzada la Edad Media), la teología no llegará a una noción más o menos unívoca y precisa de lo que significa un sacramento, como afirma, por poner solamente un ejemplo, P. Adnès:

«No podemos esperar que en los escritos de los Santos Padres se encuentre la afirmación explícita de que el matrimonio sea un sacramento en sentido estricto. Esta noción técnica es un logro posterior de la reflexión teológica. Lo que se encontrará en ellos son indicaciones preciosas que orientan el espíritu y tienden a reconocer de hecho en el matrimonio las propiedades que nos permiten hoy declarar que un rito es sacramento verdadero y propio de la nueva ley»¹.

No obstante, he querido comenzar con este apartado para mostrar que, en cierto modo, ya en la Patrística hay una cierta intuición (no expresa, ni precisa, pero tampoco débil) de la sacramentalidad o, al menos, de la sacralidad del matrimonio². En este sentido, se suele aludir el testimonio de Ignacio de Antioquía como el primer ejemplo de este carácter sacral, si no sacramental, del matrimonio entre cristianos, cuando pedía que el enlace se celebrase «con conocimiento del obispo, para que el matrimonio sea conforme al Señor y no sólo por deseo»³. Tras Ignacio, son muchos los testimonios patrísticos que hablan de esa «sacramentalidad» del matrimonio, de su valor espiritual y de su importancia para el cristiano. Valgan dos ejemplos que considero significativos y muy hermosos. El primero está tomado de Tertuliano, quien, pese a tener más que dudas sobre la bondad del matrimonio (dependiendo del período en que escribe), habla del mismo en estos términos: «El matrimonio que la Iglesia aprueba y confirma el sacrificio, que confirma la bendición del sacerdote y que anuncian los ángeles... Dios lo considera concluido» (*Ad uxorem II*).

¹ P. ADNÈS, *El matrimonio*, Barcelona 1973, 95.

² Algo que, por otra parte, no sorprende, dado que en las culturas anteriores (tanto semíticas, como greco-romana) de las que se «nutre» el cristianismo, el matrimonio gozaba ya de ese carácter sacro, expresado de diversas maneras en los distintos ritos y celebraciones.

³ Ed. FUNK, *Patres Apostolici I*, 291-292.

El segundo está tomado de Orígenes, quien señala que tanto el matrimonio como el celibato son ambos «obra de la gracia de Dios» (In Mt 19,11ss.; PG 13, 1229). No obstante, conviene tomar estos textos con mucha precaución. No sólo por la «imprecisión» de algunos términos (o, mejor aún, por la imprecisión que supone interpretarlos en sentido moderno), sino también porque, a veces, se trata del matrimonio de forma tangencial, hablando de otros temas⁴. Sin embargo, tampoco conviene minusvalorarlos a la hora de estudiar la historia de este sacramento (y de la concepción teológica del mismo) a lo largo de los siglos.

No conviene olvidar tampoco la defensa que algunos Padres y Concilios hicieron del matrimonio en el marco de una disputa más amplia (de mayor calado teológico) sobre la bondad de la carne. Es bien sabido que la Iglesia primitiva se movió en el mundo grecolatino en los primeros siglos entre dos tendencias extremas: por una parte, la Iglesia primitiva rechaza la tendencia de los que, basándose en la voluptuosidad y la promiscuidad de la época y en una supuesta libertad cristiana (el cristiano no peca, tiene el Espíritu), llaman a una desenfrenada o al menos libre actividad sexual. Por otra parte, rechaza contra los encratitas, priscilianistas españoles, grupos de influencia maniquea, etc.⁵, que el matrimonio sea malo, un mal menor, una contaminación carnal para hombres espirituales. Frente a ambas tendencias, la Iglesia mantuvo una postura —no exenta de vacilaciones en algunos momentos— consistente en defender la bondad del matrimonio, si bien no pocos Padres tienden a considerarlo inferior a la virginidad. También magisterialmente se defendió (quizás más decididamente) la bondad del matrimonio. Destacaron en este sentido varios concilios hispanos, como el celebrado probablemente en Toledo en el 447 o el concilio de Braga del 561⁶.

Frente a estos grupos que negaban la bondad del matrimonio, destaca especialmente Clemente Alejandrino, quien consideraba el matrimo-

⁴ Véase, por ejemplo, cómo desmonta E. Schillebeeckx la interpretación general del texto de Tertuliano en *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación I*, Salamanca 1968, 221-224.

⁵ Curiosamente, en la Edad Media volvieron a surgir estas corrientes maniqueas en otros grupos como, por ejemplo, los valdenses.

⁶ Pueden verse los textos, acompañados de una estupenda introducción histórica, en la compilación de textos magisteriales de J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica*, Madrid 1986 (a partir de ahora: FIC), n.1254 y siguientes.

nio y la procreación, en primer lugar, como un deber hacia la patria; y en segundo lugar, como un bien espiritual y sagrado. Valoraba la dignidad de la virginidad, pero consideraba más elevado el matrimonio. Muy curioso resulta su planteamiento de que el hombre casado que se mantiene santo tiene más mérito que el célibe, ya que aquél lo hace en medio de las preocupaciones y éste no tiene esas preocupaciones y puede serlo más fácilmente.

Un buen ejemplo de la lucha entre estos dos extremos la tenemos en San Agustín, quien combatió, por una parte, a los maniqueos, quienes, con una mezcla de ideas judeocristianas e indoiranicas y un gran pesimismo, consideraban que la generación carnal es mala y diabólica. A ellos los conoce bien Agustín, ya que él mismo se movió en esos ambientes. Por otra parte, combate a los jovinianos que rechazaban el celibato y la virginidad (los consideraban una excusa para no tener responsabilidades) y que ponían como ejemplo a las «santas mujeres» del Antiguo Testamento. Frente a ellos, Agustín enseña la bondad del matrimonio (que viene de Dios), pero la superioridad de la virginidad que es una vocación más elevada. Como concreción de la bondad del matrimonio, San Agustín habla de los célebres «tres bienes» del matrimonio: el *bonum prolis*, es decir, los hijos, pero más que en sentido físico o biológico, en el sentido de multiplicar los seres para la ciudad de Dios, ya que, para él, la prole incluía la educación cristiana de los hijos (y no sólo la generación física); el *bonum fidei*, es decir, la fidelidad y, por tanto, la indisolubilidad (llegaría a comparar la infidelidad con la apostasía), y el *bonum sacramenti*, es decir, el hecho de que el matrimonio sea signo del amor de Cristo a la Iglesia. En este sentido tiene tanta dignidad como la ordenación de un clérigo.

¿Usaron los Padres la palabra «sacramento» para referirse al matrimonio? Sí, en ciertas ocasiones puntuales (por ejemplo, Tertuliano, Lactancio o Agustín), pero tampoco de esto conviene sacar conclusiones apresuradas. Sin detenernos mucho en ello, conviene destacar que en varios casos, sacramento significa aquí «solamente» símbolo, figura, imagen, en la línea de Efesios 5. Entrecorrimos la palabra «solamente» porque en ambientes de influencia neoplatónica el ser, figura o símbolo de algo, tenía sin duda un sentido más fuerte del que pueda tener hoy. En otros casos, se emplea la palabra *sacramentum* en su sentido estrictamente latino, es decir, como juramento, como «un pacto de fidelidad», como algo referente a la indisolubilidad. No obstante, incluso en ese sentido, el *sacra-*

mentum tiene carácter sagrado (la *sanctitas sacramenti*) que, para Agustín, se da solamente en el matrimonio cristiano. Es una indisolubilidad que nace, no del derecho, sino de Cristo mismo.

Por último, conviene destacar que es también verdad que no existía en tiempos de los Padres un rito propio para el matrimonio cristiano (que se celebraba con los ritos locales) y que esto no existirá hasta mucho después, tras un proceso paulatino y no siempre claro, un proceso en el que, además, se fueron sustituyendo elementos de los ritos «paganos» (romanos o germánicos) por otros cristianos, o bien se fueron cristianizando otros diversos elementos, dándoles una significación nueva⁷.

En resumen, podemos decir a modo de conclusión (parafraseando el título de un apartado de la famosa obra de E. Schillebeeckx sobre este sacramento) que «el matrimonio de los cristianos durante los primeros siglos es una cuestión terrenal penetrada de espíritu cristiano»⁸.

2. SITUACIÓN PREVIA AL DEBATE. TEOLOGÍA MEDIEVAL

En términos generales, en la Edad Media se dieron por asentados los elementos principales de la teología matrimonial de los primeros siglos. Por lo general se aceptaba el matrimonio como un valor, como algo bueno y querido (o tolerado) por Dios, si bien siempre concebido como de menor valor que la virginidad, la castidad o el celibato⁹. Generalmente los valores positivos del matrimonio eran explicados al modo de San Agustín (los tres célebres bienes: *bonum prolis*, *bonum sacramenti* y *bonum fidei*). Asimismo, se da por normativa la indisolubilidad (como reflejo de una característica básica y esencial del matrimonio), y se aceptan las segundas nupcias en caso de viudez.

Pero la teología medieval del matrimonio se va a centrar en tres aspectos que no estaban tan desarrollados en tiempos de los Padres, a saber: la controversia acerca de la esencia del matrimonio; la finalidad del mismo (y, consiguientemente, el tema de la institución), y el tema que va a dar

⁷ Véase al respecto el estupendo estudio de D. BOROBIO, *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy*, Madrid 1993, 17-26.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación I*, Salamanca 1968, 214.

⁹ Usamos estos términos de forma indistinta, aunque siendo conscientes de que designan realidades muy diversas.

pie a la gran controversia en el período que estudiamos, esto es, la sacramentalidad del matrimonio.

En cuanto a la primera cuestión, lo que se debatía era la esencia del matrimonio (lo que constituye como tal el matrimonio). Fundamentalmente había dos opiniones: la derivada del derecho romano, que ponía el acento (con mayor o menor intensidad) en el consentimiento (el *consensus*), y la derivada del derecho germánico, que ponía el acento en la *copula carnalis* o *cohitus*. Graciano, y con él la escuela de Bolonia, apuntará a una solución intermedia que será la que, con diversas variaciones, acabará imponiéndose: no basta el consentimiento para la integridad del matrimonio (se trataría sólo de un *matrimonium iniciatum*). Cuando al consentimiento se une la cópula podemos hablar de *matrimonium perfectum vel consumatum*. El Papa Alejandro III (antes del pontificado, el canonista Rolando Bandinelli) optó en sus *Decretales* por esta explicación. Con el consentimiento hay ya matrimonio, pero éste no está consumado como tal.

En cuanto a la finalidad del matrimonio, los teólogos medievales suelen hablar de una doble finalidad del mismo, a la que corresponde una doble institución (y éste es ya un dato importante para entender la controversia posterior en tiempos de la Reforma). Antes de la caída de Adán, el matrimonio fue instituido *ad officium*, es decir, para la multiplicación de la especie. Tras el pecado original, el matrimonio ha sido instituido *ad remedium*, como una concesión a la naturaleza caída. Ello daba lugar a una concepción negativa (o, al menos, pobre) del matrimonio. Así, por ejemplo, se discutía si el acto sexual en el matrimonio es pecado venial o grave o una simple fragilidad propia de la concupiscencia. No obstante, no conviene generalizar ni cargar las tintas sobre este aspecto, ya que, por una parte, esta concepción «negativa» o «sanante» de la gracia sacramental, es común a otros sacramentos (desde una antropología que subraya la naturaleza caída), y, por otra parte, entre los autores medievales hay importantes excepciones a esta concepción negativa del matrimonio. Teólogos de la talla de Hugo de San Víctor o San Buenaventura escribieron hermosas páginas sobre el matrimonio llenas de lirismo y espiritualidad, si bien es justo reconocer que en ambos casos se trata de un amor algo idealizado (quizás influenciado por el amor cortés en boga en este tiempo). Hay que tener en cuenta, además, que varios autores medievales toman como modelo de matrimonio el desposorio entre San José y la Virgen (un amor casto).

Santo Tomás, utilizando la filosofía aristotélica (y quizás también la intuición de Agustín que veíamos más arriba), consigue una síntesis muy interesante. Para el Aquinate la naturaleza busca siempre el bien de la especie, por lo que se hace necesaria la cópula para la procreación y la generación de los hijos. Pero, en el caso de los seres humanos, el bien de la especie no incluye sólo la generación de los hijos, sino que incluye también la educación de los mismos, por lo que se hace necesaria la armonía y la concordia entre el matrimonio. Por ello, Santo Tomás tiene una visión mucho más positiva de la unión carnal (a la que llega a considerar «meritoria» si los cónyuges se encuentran en estado de gracia) y del matrimonio en general al que reconoce una importante función social. Más aún, creo que no se exagera si se afirma que en Santo Tomás encontramos ya un primer intento de armonizar el fin objetivo y el fin subjetivo del sacramento similar al que llevará a cabo el Vaticano II, aunque evidentemente con un lenguaje diverso.

El tercer problema que abordan los escritores escolásticos (y el que a nosotros más nos interesa, en vista de nuestra controversia) es el de la sacramentalidad del matrimonio. Para abordar esta cuestión, conviene tener en cuenta que el concepto de «sacramento» en general, el tratado *De Sacramentis in genere* y la noción de «septenario sacramental» aparecen casi simultáneamente en el siglo XII, aunque lógicamente tras un largo proceso de reflexión teológica (que incluye y asume la rica reflexión sobre los sacramentos en particular del primer milenio). Las tres cuestiones aparecen concatenadas, ya que solamente cuando la teología empieza a manejar un concepto más o menos técnico y unívoco de «sacramento», es cuando se aborda la cuestión *de numero sacramentorum* y cuando surge un tratado *De sacramentis* que trabaje sobre una noción general de sacramento como reflexión previa al análisis de cada uno de los sacramentos concretos (bautismo, confirmación, eucaristía, etc.).

Generalmente se aducían dos motivos para distinguir los siete sacramentos de otros signos y celebraciones eclesíásticas, siguiendo a Pedro Lombardo en sus *Quattuor libri sententiarum*: que estos siete han sido instituidos por Cristo y que estos siete causan la gracia *ex opere operato* (es decir, independientemente de la santidad del ministro, de forma objetiva). Estos rasgos les diferenciarían de los llamados «sacramentales» que, aún siendo signos y celebraciones reconocidos por la Iglesia, no tienen la categoría de sacramento puesto que no han sido instituidos por Cristo, sino por la Iglesia y causan la gracia de forma indirecta, a través

de la intercesión de la misma (disponen y preparan a la recepción de la gracia). Este proceso de reflexión, descrito aquí en breves líneas, fue un proceso largo, no lineal, con indecisiones y tendencias diversas, controversias, etc.

Santo Tomás añadiría a estos dos motivos un tercero, el llamado «argumento antropológico de necesidad o de conveniencia», y que vendría a resumirse así: los sacramentos son siete (o, mejor, son estos siete) porque existe un paralelismo entre la vida sacramental de la Iglesia y la vida del ser humano (tanto individual como social). Podríamos decir que los sacramentos no son canales neutros de la gracia de Dios, que actúan independientemente de la vida del ser humano y sin relación alguna con ésta¹⁰. Los sacramentos, cada sacramento, se da en una situación humana concreta, importante, en un *humus* antropológico, con el que de alguna manera está intrincado. Más allá de la pregunta hipotética acerca de si estos siete momentos realmente sintetizan la vida personal y social del ser humano, no cabe duda de que el argumento de Santo Tomás tiene cierta hermosura, ya que, de este modo, los sacramentos serían encuentros con los misterios de la vida y, a través de ellos, con el Misterio de salvación.

Otro argumento, que se ha utilizado tímidamente en la historia de la cuestión y que ha sido redescubierto por la teología actual (quizás en exceso) es el llamado argumento simbólico: los sacramentos son siete porque el número siete tiene una fuerza simbólica tal que expresa la totalidad. Ciertamente la fuerza simbólica del siete es grande y común a diversas tradiciones religiosas y culturales¹¹; más aún, el significado simbólico del siete permite crear toda una serie de alegorías o de interpretaciones simbólicas que pueden ser muy sugerentes¹². Si bien la lectura simbólica del

¹⁰ De hecho, si fueran solamente «canales de gracia», Jesucristo podría haber instituido un solo sacramento, no harían falta siete.

¹¹ No sólo en la tradición bíblica o en la tradición cristiana, sino en otros muchos ámbitos muy diversos: en la mitología grecolatina, en el judaísmo medieval (sobre todo en la *Cábala*), en el Islam, en la alquimia, etc. Entre otros muchos, pueden consultarse al respecto: Cf. J. DOURNES, *Para descifrar el septenario sacramental*: Concilium 31 (1968) 76-92; J. M. CASTILLO, *Símbolos de libertad*, Salamanca 1992, 386-395. El número «siete», podría ser considerado incluso un «protosímbolo» o un «radical simbólico», es decir, un «símbolo natural» (la semana lunar, los ciclos de menstruación, etc.), previo a una elaboración cultural y que, por ello, estaría en la base de muchas elaboraciones culturales o religiosas.

¹² Es lo que hacía San Buenaventura al relacionar los siete sacramentos con las enfermedades del alma (que son siete: tres de culpa y cuatro de pena), con las virtu-

septenario es, sin duda, posible e incluso llena de sugerencias y posibilidades alegóricas y espirituales, no creemos que éste sea el motivo histórico, fáctico, por el que la Iglesia habló de siete sacramentos.

Por último, otros autores alegaron el llamado «argumento de autoridad», basado en las declaraciones de los Concilios en los que se fue señalando el septenario (Lyon, Florencia, más adelante Trento...) ¹³, si bien este argumento funciona sólo *a posteriori* y no se plantea la cuestión esencial. En cualquier caso, sí da pie a un último argumento hacia el que nos mostramos más favorables, que haría consistir la razón del septenario en la misma praxis eclesial, en el sentido más profundo de lo que significa la tradición: la Iglesia que, reflexionando sobre su propia praxis que se remonta a Jesucristo mismo, descubre en su seno estos siete signos que tienen una «categoría» especial y que pueden ser considerados encuentros con Cristo y medios de gracia. Más aún, el argumento de autoridad va a ser de gran importancia en nuestra controversia, puesto que los adversarios de la Reforma van a aducirlo con cierta frecuencia para defender la sacramentalidad del matrimonio, mientras que los reformadores lo van a rechazar.

Pues bien, en lo que al matrimonio en concreto se refiere, por lo general los teólogos escolásticos lo van a incluir en el número de los sacramentos, pero ello se dio no sin cierto rechazo, por motivos muy diversos. Sin detenernos mucho en ello, podemos indicar que algunos teólogos negaron la sacramentalidad porque pensaban que, al considerar al matrimonio sacramento, se estaba en cierto modo bendiciendo la concupiscencia y las bajas pasiones. Otros admiten una sacramentalidad menor, bien como una medicina o un remedio contra las bajas pasiones (para lo que el matrimonio, como «mal menor», habría sido concebido) ¹⁴, o bien como

des (que son también siete), etc. Incluso, en nuestra literatura medieval, el Arcipreste de Hita en su *Libro de Buen amor* (versos 1330-1350) relaciona los siete pecados con las siete virtudes y los siete sacramentos.

¹³ Fundamentalmente el II Concilio de Lyon (1274) donde ya se afirma que *septem esse ecclesiastica sacramenta* y se nombran uno a uno; el Concilio de Florencia (1439); y el de Trento que sin ambages afirmó el septenario y condenó a los que afirmasen que son más o menos de siete o que alguno de ellos no es verdaderamente sacramento: «Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta aut esse plura vel pauciora quam septem (...) aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit» (FIC 947; DH 1601).

¹⁴ Así lo describe, curiosamente, Pedro Abelardo en su *Epitome*, quien señala que: «Hoc sacramentum... mali remedium est, etsi donum gratis con ferat» (PL 178, 1745).

una sacramentalidad figurativa, de modo que el matrimonio vendría a ser un mero signo alegórico o figurativo del amor de Cristo por la Iglesia, tal y como viene empleado —siempre según esta interpretación— en Efesios 5. Es importante tener en cuenta esta opinión porque se va a repetir en algunos reformadores y en algunos teólogos protestantes de la actualidad. Otros negaron la sacramentalidad basándose en que el matrimonio es fundamentalmente un contrato (con una dote, intercambio de dinero, consecuencias pecuniarias y jurídicas, etc.), y considerar que un contrato es ocasión o causa de gracia es algo así como una simonía (una compra de bienes espirituales con dinero)¹⁵. Otros, con un argumento más alambicado, negaban la sacramentalidad (o, al menos, la sacramentalidad plena) del matrimonio y de la penitencia porque consideraban que en estos dos sacramentos falta uno de los componentes esenciales (en la concepción hilemórfica aristotélica de la realidad) que es la materia¹⁶. Algunos teólogos respondieron a esta dificultad hablando de una cuasi-materia o vice-materia (que en el caso del matrimonio sería el consentimiento y en el caso de la penitencia los actos mismos del penitente).

Asimismo, había quien ponía en duda la sacramentalidad del matrimonio por el hecho de que, según la tradición latina (frente a la tradición oriental que consideraba ministro al sacerdote), los ministros del sacramento son los propios cónyuges al darse el consentimiento mutuo. Algunos teólogos escolásticos veían en ello una contradicción: ¿Cómo pueden ser los cónyuges ministros y receptores del sacramento a la vez? ¿Cómo pueden «dar» la gracia que no tienen (*nemo dat quod non habet*)?

¹⁵ Aunque pueda parecer extraño para una sensibilidad actual, pensemos que todavía en el siglo xvii eran despreciados los matrimonios «por amores». El amor (la ternura, el cariño, el afecto, etc.) se reservaba para lo extramatrimonial o para la mística. Cervantes, en sus *Novelas Ejemplares* (en *El Casamiento engañoso*), señala que «casarse por amores produce dolores...».

¹⁶ A partir del siglo xiii los sacramentos tienden a explicarse desde el hilemorfismo aristotélico, de modo que en todos ellos habría una materia (los elementos que se utilizan, los gestos, etc.) y una forma (las palabras de los ministros). Aunque, en términos generales, el hilemorfismo fue empleado de forma análoga (como una plantilla explicativa) y con bastante flexibilidad, en otros casos se cayó en un hilemorfismo craso, burdo, exagerado. Valga como ejemplo de lo primero lo que afirma Santo Tomás (*S.Th. III, q.60, a.7.*), para quien en el sacramento hay palabras (*per modum formae*) y cosas (*per modum materiae*), y el Concilio de Florencia cuando señala que para que se dé el sacramento son necesarios tres elementos: *rebus tanquam materiam* (las cosas), *verbis tanquam formam* (las palabras) *et persona ministri (...)* *cum intentione facendi, quod facit Ecclesia* (FIC 944).

No obstante, los grandes teólogos escolásticos (Hugo de San Víctor, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.) admiten sin ambages la sacramentalidad del matrimonio, que es un signo eficaz de la gracia, y no es solamente conservativo de la misma, ni es un sacramento menor¹⁷. Como sacramento que es, el matrimonio ha sido instituido por Cristo, si bien de una manera un tanto diversa a la de los demás sacramentos¹⁸, ya que el Señor lo instituyó «elevándolo» a la categoría de sacramento, es decir, asumiendo la institución humana y elevándola a la categoría de sacramento pleno¹⁹. El Magisterio de la Iglesia, frente a ciertos rebrotes de maniqueísmo en grupos cátaros o en grupúsculos cercanos a los *fraticelli*, defendió en diversas ocasiones (y con diversa autoridad) la bondad del matrimonio y su sacramentalidad²⁰. El Sínodo de Verona (presidido por el propio Papa) en 1184 (FIC 1255), el II Concilio de Lyon (FIC 941) y el Concilio de Florencia en 1439 (FIC 1257) afirmaron solemnemente la plena sacramentalidad del matrimonio. Este último (que suele ser considerado como la síntesis magisterial de la teología sacramental de la Edad Media) recordaba que los sacramentos son siete, de los cuales, los cinco primeros están ordenados a la edificación individual, mientras que los dos últimos (matrimonio y orden) están orientados al bien de toda la comunidad (*Ecclesiae regimen multiplicationesque*).

En definitiva, en la Baja Edad Media (en la llamada Alta Escolástica) se configura el concepto teológico de «sacramento» como concepto más o menos unívoco, técnico, preciso y se define el llamado septenario sacramental que incluye el matrimonio como sacramento. Este va a ser el pri-

¹⁷ En la *Suma Teológica* (ya en el *Supplementum*) se levanta acta de estas opiniones y se rebaten. Cf. *S.Th. (Suppl.)*, q.42 (especialmente a.1 y a.3).

¹⁸ Quizás (y es una sugerencia que quiero ofrecer al final) no sea tanta la diferencia respecto a los demás, ya que en todos ellos se da ya una realidad humana y una realidad simbólica previa (el bautismo, un banquete, la unción, la imposición de manos...) que Cristo «eleva» a la categoría de sacramento.

¹⁹ En cuanto al «momento» de esa institución los autores varían: para algunos, Cristo habría instituido el matrimonio en las bodas de Caná o en la discusión con los fariseos recogida en Mt 19, para otros a través de Pablo (Ef, 5) o incluso en una especie de revelación oral a los apóstoles tras la resurrección.

²⁰ Por ejemplo, el obispo carmelita del siglo xiv Guido Terreni, defendió con fuerza frente a ciertos espirituales la posibilidad de perfección cristiana para los casados, negada entre otros por Bonaventura de Bérgamo o incluso por el infante Juan, hijo de Juan II de Aragón y Arzobispo de Toledo. Para Terreni, la perfección cristiana y el matrimonio no son incompatibles.

mer punto criticado por los reformadores del siglo xvi en el período que nosotros queremos presentar con más detalle.

3. LA CONTROVERSIA SOBRE LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO EN EL SIGLO XVI. CUATRO MOMENTOS

Llegados a este punto, nos sentimos en la duda de optar por un análisis de tipo diacrónico o de tipo sincrónico. Es decir, por una parte podríamos analizar las ideas principales de la Reforma y posteriormente de Trento acerca del matrimonio. Con ello sintetizaríamos la concepción general que ambos tienen del matrimonio y analizaríamos con mayor precisión los diversos elementos que las componen. Pero, quizás con ello también perderíamos (sobre todo pensando en un auditorio como éste) algo de la frescura y de la viveza de la historia, de la génesis de dichas ideas, de las obras, respuestas, condenas mutuas, etc., tan frecuentes en la primera mitad del siglo xvi, indudablemente uno de los períodos más convulsos y fascinantes a la vez de la historia de la Iglesia y de las ideas teológicas. Optaremos por este método y seguiremos —en la medida de lo posible y de forma muy resumida— los principales hitos de esta discusión, centrándonos básicamente en cuatro momentos: Lutero (fundamentalmente en su *De Captivitate babylonica Ecclesiae Praeludium* de 1520), la airada respuesta de Enrique VIII en su *Assertio Septem Sacramentorum* de 1521, Calvino y su *Institutio Religionis Christianae* (publicada en 1536, aunque tuvo diversas ediciones y ampliaciones) y los decretos de la Sesión XXIV del Concilio de Trento, ya en 1563.

3.1. LUTERO

En 1520, como ya hemos indicado, Lutero escribe su obrita *De Captivitate babylonica Ecclesiae Praeludium*²¹. En ese mismo año había escrito otras dos obras importantísimas en el pensamiento luterano: el *Manifiesto a la Nobleza alemana* y *Sobre la libertad del cristiano*. El joven fraile

²¹ Siempre que citamos la traducción castellana, lo hacemos por la estupenda edición de T. Egido: M. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en LUTERO, *Obras*, Salamanca 2001, con las siglas LO y el número de página. Cuando recurrimos al original latino citamos por la célebre Editio Weimar: *Luthers Werke VI*, 497-573, con las siglas EW y el número de página.

agustino Martín Lutero se encuentra en plena crisis con el papado y esta obra nace como respuesta a los ataques de Alfeld y de Isolani, controversistas que, desde otras cátedras alemanas, atacan las nuevas teorías de Lutero. En un principio, la obra de Lutero va a tratar solamente sobre la eucaristía (con las tres célebres cautividades)²², pero él mismo se anima, sobre la marcha, a cuestionar todo el sistema sacramental católico. La obra (escrita en latín y, por tanto, dirigida a teólogos) tiene un carácter polémico, si no provocativo.

De principio (en la breve introducción) niega Lutero la existencia de siete sacramentos, que él reduce solamente a tres: bautismo, cena y penitencia²³. Por tanto, ya desde el principio, excluye Lutero al matrimonio del número de los sacramentos. Más adelante, tratando ya específicamente del matrimonio, vuelve a señalar el reformador que el matrimonio no es un sacramento, ya que (aplicando su principio de *sola Scriptura*) no es un signo de la promesa divina instituido por Cristo. Considerarlo sacramento provoca irrisión (*infidelibus risui exponimus*), idea ésta que se repite con frecuencia. Con toda nitidez, lo explica así el reformador alemán:

«Hemos dicho ya cómo el signo solo no puede constituir un sacramento y cómo en todo sacramento tiene que darse la palabra de una promesa divina, a la que preste su asentimiento el que recibe el signo. Ahora bien, en ningún pasaje se lee que reciba gracia alguna de Dios el que se casa, que en el matrimonio se dé signo alguno instituido por el mismo Dios con miras a una significación especial, pese a que todas las realidades visibles puedan entenderse como figuras y alegorías de las invisibles. Y todos sabemos que ni la alegoría ni la figura constituyen sacramentos en sentido propio» (LO, 133).

El matrimonio existe, además, entre los infieles y existió antes de Cristo en otras culturas y religiones: *Non minus enim erant Matrimonia*

²² La prohibición del cáliz a los laicos (retomando así la vieja reivindicación del utraquismo), la teoría de la transustanciación (*portentoso scilicet vocabulo et somnio*) y el carácter sacrificial de la misa lo que lleva a «ofrecerla» *pro vivis et defunctis*...

²³ Sobre este sacramento, por el que Lutero siente cierta admiración y sobre el que escribirá páginas bastante bellas, el reformador se mostró dubitativo. Finalmente lo excluirá del número de los sacramentos y lo considerará fundamentalmente un recuerdo del bautismo y de la promesa. Aunque en el *De Captivitate* aún lo mantiene, ya se sientan en esta obra las bases teológicas para no considerarlo como tal sacramento.

patrum sancta quam nostra (LW, 550). Además, Lutero, fiel a su principio de que solamente la fe alcanza la gracia y la salvación (*sola fides*), constata que hay cónyuges entre los fieles que son impíos y, para ellos, evidentemente, no hablamos de sacramento (en el sentido luterano del término).

Los textos que se suelen aducir para demostrar la institución por Cristo o la sacramentalidad no sirven. Así, por ejemplo, en Ef 5,31-32 el apóstol está hablando del gran misterio de la salvación (el amor de Cristo por la Iglesia que le lleva a entregar la vida) y es ese misterio (noción muy frecuente en el *corpus paulinum*)²⁴ el que compara con el matrimonio. Mucho después, la Vulgata traduciría en varias ocasiones el *mysterion* griego por el *sacramentum* latino y de ahí proviene la confusión.

Lutero admite que se pueda hablar de sacramento en un sentido más débil, es decir, como figura o alegoría de la unión entre Cristo y la Iglesia, pero nunca se podrá hablar del matrimonio como un sacramento, es decir como un signo instituido por Cristo que conlleva una promesa de gracia para aquellos que creen (*sola fides*).

De aquí pasa Lutero a criticar con toda dureza la casuística moral y canónica que él centra en una obra popular entre el clero de la época y conocida como la *Summa Angelica*, una especie de compendio de casos de moral escrita por Angelo Clavasio de donde le venía el nombre²⁵. En concreto, Lutero se centra en el tema de los impedimentos matrimoniales y en la posibilidad de dispensarlos en ciertos casos. Sin entrar en esta compleja cuestión canónica, que se escapa de nuestro tema, sí conviene señalar que lo que Lutero parece criticar (con un lenguaje no exento de mordacidad a veces rayana con la grosería) es el poder que se atribuye la

²⁴ Es una noción teológica de primerísima línea: es el plan salvífico de Dios anunciado en los profetas y llevado a su consumación en la cruz de Cristo (Rm 16, 25-27, I Cor 2,7, I Tm 3,16, etc). El *mysterion* pervive en la Iglesia que se convierte así en portadora del *mysterion* de salvación. Este concepto era frecuente en la literatura de tipo apocalíptico (véase Dn 2 y Ap 10, 7) y el mismo Jesús parece identificarse con el «misterio del reino» (Mc 4,11).

²⁵ Las *summae* y *summulae* eran unos libros que a modo de *vademecum* servían para que los confesores impusieran las penitencias correspondientes a los pecados más complejos desde el punto de vista moral. Heredaban una vieja tradición que se remontaba hasta los *libri poenitentialis* de la penitencia céltica y tarifada y tuvieron gran éxito entre el clero común, aunque en muchos casos caían en una casuística insufrible y algo desenfocada.

Iglesia romana para establecer cierto tipo de impedimentos, así como la posibilidad de dispensarlos por dinero. Si bien reconoce que en *las repúblicas* son necesarias las leyes, éstas deben atender a las leyes de la naturaleza y deben ser aplicadas por hombres justos y prudentes²⁶. Para él, el único impedimento en el matrimonio sería la consanguinidad de segundo grado (como consta en Lev 18), los demás no deben ser tales y aporta para ello pruebas de Escritura²⁷. Así, por ejemplo, el rey David se casa con Betsabé, viuda de Urías, a quien el propio rey ha arrastrado a la muerte. Ello muestra que no hay un impedimento de crimen como afirmaba la canonística de la época. Asimismo rechaza el impedimento de casarse con una ahijada en la fe y como prueba de ello presenta la hipótesis de que Pablo se hubiera casado con alguna muchacha de Corinto a la que hubiera introducido en la fe. En el caso del impedimento de orden (que el cónyuge varón estuviera ordenado, lo que anularía el matrimonio), Lutero lo rechaza (en cuanto impedimento) apoyándose en la recomendación de Pablo de que el obispo sea hombre de una sola mujer (I Tim 3,2). Lo mismo ocurre con el impedimento de disparidad de religión o de parentesco legal. También Lutero rechaza el impedimento «de pública honestidad» según el cual ningún consanguíneo hasta el cuarto grado puede tomar como mujer a la esposa del marido muerto. Cuando Lutero rebate este argumento lo hace apoyándose en la ley del levirato prescrita en Dt 25. El párrafo es muy interesante:

«¿Por qué motivo no se rendía tal justicia a la pública honestidad en el pueblo de Israel, regido por leyes óptimas y divinas, sino que, al contrario, se preceptuaba por mandato divino que el pariente cercano tomase como mujer a la dejada por el pariente próximo fenecido? ¿O es que hay que cargar al pueblo de la libertad cristiana con leyes más rígidas que las que pesaban sobre el pueblo de la servidumbre legal?» (LO, 139-140).

Por tanto, todos estos impedimentos le parecen a Lutero normas humanas que coartan la libertad del cristiano (hacia lo que Lutero se muestra

²⁶ La crítica de Lutero se enmarca dentro de su polémica contra la corte papal de la época a la que acusa frecuentemente de simonía (en el caso de las indulgencias) y de corrupción.

²⁷ No obstante, algo más adelante se muestra dubitativo y parece admitir otros impedimentos para el matrimonio ya contraído, como los de impotencia, ignorancia y el del voto de castidad (aunque señala que respecto a éste tiene una gran incertidumbre).

muy sensible en este período) y que van en contra del espíritu del Evangelio. «¿Quién ha prohibido eso? ¿Quién ha otorgado a los hombres poder para rechazar estos matrimonios?», se pregunta Lutero de forma airada. Y aunque él mismo se deja enredar en la casuística varias veces, rebate con argumentos de Escritura los diversos impedimentos.

En cuanto al divorcio se refiere, Lutero en principio lo rechaza con la famosa frase (probablemente una hipérbole literaria) en la que indica que lo detesta y que prefiere la bigamia a divorcio. No obstante, reconoce sus dudas al respecto. La Escritura parece reconocer dos casos en los que el divorcio se debería admitir: la famosa cláusula mateana de la *porneia* (Mt 5,32), así como la posibilidad que Pablo ofrece en Corintios (I Cor 7,15) al cristiano casado con un o una no creyente de separarse de ella y no quedar ligado (sería el repudio del infiel). En este segundo caso, Lutero entreve la posibilidad de ampliar las posibilidades y no reducirlo solamente al caso de un cónyuge bautizado y un infiel, pero, de nuevo, muestra sus dudas y su incapacidad para resolver estos casos que encomienda a hombres de bien y de ciencia (*a los sabios*). Posteriormente, el reformador admitirá más casos de divorcio y sus seguidores algunos más²⁸.

Esta desafortunada idea sobre la bigamia fue muy utilizada por los controversistas católicos contra Lutero y contra la reforma protestante en general. Además de los motivos prácticos, él encontraba legitimada esta práctica en los grandes personajes del Antiguo Testamento (especialmente en Abraham). No pocos analistas, sin embargo, consideran estas referencias como una exageración literaria. No obstante, más adelante, se la recomienda al Landgrave de Hesse²⁹ y uno de sus más estrechos colaboradores y de más formación teológica, Felipe Melancton, se la recomienda al rey Enrique VIII (*propter magnam utilitatem regni*)³⁰. Creemos que no conviene —sin negarla ni esconderla— exagerar la impor-

²⁸ Resulta curioso, por ejemplo, que Basilius Monner (uno de los reformadores cercanos a Lutero) señale, entre las posibles causas que legitiman el divorcio, la de herejía de papismo de uno de los cónyuges. Calvino se mostró en este punto más restrictivo. Alguno de sus seguidores, como Teodoro de Beza, criticaron abiertamente lo que consideraban el laxismo luterano en esta cuestión.

²⁹ Al parecer la idea fue sugerida por Martín Bucero. Melancton se mostró indeciso al respecto, aunque al final aceptó el matrimonio. No obstante, le pidió al Landgrave que lo mantuviera en secreto. Posteriormente, Lutero mismo mostró sus dudas al respecto.

³⁰ Por el contrario, Calvino mantuvo que la monogamia era una prescripción divina, ante la que no existían excepciones ni dispensas posibles.

tancia de estos episodios históricos, ya que posteriormente han tenido poca influencia real en las iglesias protestantes³¹.

En definitiva, para el Reformador, el matrimonio, si bien se valora en principio positivamente³², no es un sacramento; no cumple las dos condiciones fundamentales que Lutero exige para hablar de sacramento: estar bien fundamentado en la Escritura (*sola Scriptura*) y ser un signo que conlleva una promesa de gracia (*sola gratia*) y que provoque la fe (*sola fides*).

3.2. ENRIQUE VIII

Cuando hablamos de Enrique VIII, el oyente podrá pensar que nos referimos a una justificación de su segundo matrimonio con Ana Bolena y la consiguiente separación de la Iglesia de Roma. Sin embargo, en el momento concreto que estamos analizando, la postura del Rey de Inglaterra fue muy radicalmente «católica», rebatiendo de forma frontal los argumentos de Lutero en el *De captivitate*. Efectivamente, un año después de la publicación de esta obra, Enrique VIII respondió con su célebre *Assertio Septem Sacramentorum*³³ que sería presentada solemnemente al Papa León X, quien, en pago por este servicio a la Iglesia, concedió al rey y a sus sucesores el título de *defensor fidei*, título que los monarcas ingleses ostentan todavía hoy.

Se ha discutido mucho acerca del autor de la *Assertio*. Hay quien piensa que el verdadero autor fue Tomás Moro, o quizás Juan Fisher. No dejaría de ser una paradoja, ya que ambos serían ajusticiados algunos años

³¹ No conviene perder de vista que la teología de Lutero no es una teología sistemática, sino que es una teología de predicador, hecha en muchos casos a golpe de polémica o de lirismo. Ahí está su viveza y su carácter existencial, tan atractivo para nosotros hoy, pero también cabe ahí la posibilidad de contradicción interna o de incoherencia, algo que pasó con relativa frecuencia en las teorías de Lutero.

³² Lo que le lleva a rechazar (con dureza y, a veces, no sin cierto sarcasmo) los votos de castidad monacales, la virginidad, etc. Aunque en un principio señaló que no se casaría, se casó con en junio de 1525 con Katherina von Bora (que había sido monja cisterciense). Él mismo dio tres razones de esta decisión: para satisfacer a su padre que no quería que estuviera solo, para dar ejemplo y para molestar al demonio y al Papa. Aunque fue un matrimonio sereno y feliz, este dato le fue muy criticado por los polemistas antiluteranos.

³³ Traducimos de la edición siguiente: *Assertio Septem Sacramentorum or Defence of the Seven Sacraments by King Henry VIII*, London 1908. No conocemos ediciones modernas, salvo una italiana titulada *Contro Lutero*, Pordenone 1989.

después al oponerse a las segundas nupcias del monarca. Hay quien defiende la autoría del propio rey, pues éste (como hijo segundo y, por tanto, no heredero al trono) había recibido una sólida formación teológica y humanística en Oxford³⁴. La obrita fue traducida rápidamente al alemán y tuvo varias ediciones, lo que provocó la respuesta a su vez de Lutero en un opúsculo titulado *Respuesta alemana al libro del Rey Enrique*.

Comienza Enrique VIII rebatiendo la opinión de Lutero sobre el matrimonio con un argumento de autoridad que, si bien a primera vista puede parecer un tanto simplista, encierra una cuestión mucho más honda y de mayor calado teológico. Denuncia el monarca que Lutero solo esté dispuesto a creer lo que ve en la Escritura, sin dar valor al argumento de autoridad o de tradición, pero sin darse cuenta de que la Iglesia que dice que el matrimonio es un sacramento es la misma Iglesia que afirma que los evangelistas escribieron los evangelios y que éstos son Palabra de Dios. Aunque el argumento referido a la cuestión matrimonial parece querer zanjar la cuestión sin más, recurriendo a la autoridad de la Iglesia (rehuuyendo, por tanto, el debate exegético y teológico que provocaba Lutero), éste pone en juego la concepción de revelación que tenía en mente el reformador alemán y que desarrollaría a lo largo de su obra (el célebre principio de *sola Scriptura*), en el que no se tiene en cuenta que las mismas escrituras nacen en el seno de una tradición y de una autoridad. Asimismo, y como consecuencia de lo anterior, en las páginas dedicadas al matrimonio, critica el autor frecuentemente la soberbia de Lutero, ya que, al parecer, nadie durante siglos se habría dado cuenta de que éste no era un sacramento hasta que llegó Martín Lutero.

Enrique VIII conviene en que hubo matrimonio en otros pueblos y en Antiguo Testamento, como indicaba Lutero, pero ello no quiere decir que el matrimonio cristiano no sea sacramento, más bien que el matrimonio de los que vivieron bajo la ley lo pudo ser de algún modo³⁵.

³⁴ Sobre esta problemática puede verse el estudio introductorio (*Authorship of the Assertio*) de L. d'Onovan a la edición que empleamos (p.53-93). Nosotros obviaremos de aquí en adelante el problema de la autoría y nos referiremos a Enrique VIII como autor de la obra.

³⁵ Aunque lógicamente se escapa de nuestro tema, resulta muy interesante esta afirmación, por lo que tiene de concepción positiva del judaísmo y de las religiones precristianas, quizás heredada de la idea de Hugo de San Víctor (al que Enrique VIII cita en diversas ocasiones) de los llamados «sacramentos de la ley natural» o «de la ley escrita» que precederían a los sacramentos cristianos («de la nueva ley»).

Además de esto —y aceptando ya el debate sobre los textos mismos— insiste el autor de la *Assertio* en que el apóstol en Ef 5 proclama solemnemente la sacramentalidad del matrimonio, ya que, aunque en el original griego esté escrito *mysterion*, la traducción latina, aceptada y utilizada por tantos santos y doctores de la Iglesia latina durante siglos, debe ser correcta. Pero, más allá incluso de la problemática traducción, el texto, al subrayar el carácter de misterio que tiene la unión de Cristo con la Iglesia y al compararla con la unión del hombre y la mujer, no reduce el matrimonio a una mera analogía o metáfora, sino que establece un vínculo muy fuerte entre el misterio de salvación, expresado en categorías espousales (el amor de Cristo por su Iglesia), y el matrimonio entre un hombre una mujer. Dicho de otro modo, el autor sagrado subraya el vínculo tan fuerte entre estas dos realidades, de modo que tanto el analogado como la analogía son elevados a una categoría superior. Por todo ello, no le cabe al monarca inglés la menor duda de que el matrimonio es un sacramento y de que la iglesia así lo ha visto durante toda su historia.

La relación del *defensor fidei*, autor al menos oficial de la *Assertio*, con Roma se rompió algunos años después. Precisamente cuando ocupaba la cátedra de San Pedro el sobrino del Papa León X, Clemente VII de la familia Medici. El motivo es bien conocido y no es necesario detenerse mucho en ello. Casado con la viuda de su hermano (recodemos una vez más que Enrique no era el heredero, sino el segundo hermano), Catalina de Aragón, tuvo con ésta varios hijos de los que sólo sobrevivió María, la que sería más adelante «María la católica». Por la preocupación de tener un heredero varón, la pasión por Ana Bolena, y quizás por otros motivos que nos sean desconocidos, Enrique pide a Roma la nulidad de su matrimonio. En un principio, Clemente VIII aboga por dársela, pero posteriormente —y dada la influencia que Catalina de Aragón, sobrina del Emperador Carlos V, tenía en Europa— el Papa rectificó su opinión y renunció a conceder la nulidad. Sin esperar a recibir la respuesta definitiva, Enrique VIII se casó con Ana Bolena, frente a la opinión de Tomás Moro y de Juan Fisher (¿quizás los autores de la *Assertio*!) que acabarían en el patíbulo. Años más tarde, la misma Ana Bolena sería también ajusticiada.

No deja de resultar curioso —y permítasenos este breve *excursus*— el impacto tremendo que estos hechos tuvieron en España. De hecho, la figura de Ana Bolena pasó a ser un símbolo del mal. Francisco de Vitoria, el célebre dominico de la escuela de Salamanca, dedicó una de sus

relectiones theologicae a este matrimonio, y el motivo que, según él mismo, le llevó a tratar este tema (aunque luego, en la lección como tal, casi no lo aborda) es el siguiente:

«... habiendo llegado en los días pasados a esta Universidad la causa del matrimonio de los ilustres príncipes y reyes de Inglaterra, y habiendo sido durante varios días vivamente tratada y ventilada en el muy serio consejo de doctores y maestros, pretendieron no pocos de mis amigos que yo en mi primera reelección tratara este asunto. Y habiéndome comprometido con ellos, puesto que no podía negarme, era necesario que hoy pagara la deuda»³⁶.

Calderón de la Barca escribe, más de un siglo después de los acontecimientos, un drama titulado *La cisma de Inglaterra*, en el que desde la primera escena (muy onírica, al gusto de Calderón), Ana Bolena aparece como personificación del mal y del error³⁷. Más aún, R. M.^a del Valle Inclán, ya en pleno siglo xx, recoge en sus *Divinas Palabras* (escena III de la Jornada I) una expresión popular muy curiosa. Cuando los terribles personajes de la obra de Valle quieren hablar de lenguas viperinas y malvadas, utilizan la expresión «lenguas anabolenas»³⁸.

Por último, y también es bien conocido, en la fiesta del *Corpus Christi* en algunas ciudades españolas, la procesión va precedida de una extraña figura llamada «la tarasca», una especie de dragón o serpiente que representaba en sus orígenes a la herejía, al error o a la impiedad, aunque hoy se trate más bien de una figura lúdica, que tira caramelos a los niños³⁹. Pues bien, en algunos lugares, sobre esta figura se encarama una muñeca que se identifica con Ana Bolena como símbolo de que esta mujer provocó la ruptura de la Iglesia.

³⁶ FRANCISCO DE VITORIA, *Sobre el matrimonio* (editado por L. Frayle Delgado), Salamanca 2005, 46. Véase la interesante introducción del editor al opúsculo de Vitoria.

³⁷ Puede verse en la edición de F. Ruiz Ramón para Clásicos Castalia: CALDERÓN DE LA BARCA, *La cisma de Inglaterra*, Madrid 1981.

³⁸ De hecho, en algunas zonas de la Mancha o de Extremadura se usaba el vocablo *Anabolena* o *Nabolena*, como sinónimo de mujer perversa y mala.

³⁹ Este personaje ha llamado siempre la atención de intelectuales y estudiosos. Cf., por ejemplo: C. FRANCO AGUDO, *Lo masculino y lo femenino en el Corpus Christi de Toledo*, en AA.VV., *La fiesta del Corpus Christi* (G. Fernández Suárez y F. Martínez Gil, eds.), Cuenca 2002, 485-508; J. M. PEMÁN, «Gigantones, Tarascas, seis, pertigueros y cabezudos en las fiestas populares del Corpus», en *Ocho ensayos religiosos*, Madrid 1948, 137-160.

3.3. CALVINO

El reformador suizo Calvino escribe en 1536 su *Institutio Religionis Christianae*⁴⁰, obra amplia y de gran calado, en la que aborda prácticamente todos los campos de la teología. En el libro IV de dicha obra, Calvino trata el tema de los sacramentos bajo el epígrafe: «De los medios externos o ayudas de que Dios se sirve para llamarnos a la compañía de su hijo Jesucristo, y para mantenernos en ella». Y dentro de este libro IV aborda el tema matrimonial en el capítulo XIX, titulado significativamente: «Otras cinco ceremonias llamadas falsamente sacramentos. Pruebas de que no lo son». La posición de Calvino, como se deduce ya del título, es de frontal rechazo de la sacramentalidad del matrimonio desde el principio:

«El último sacramento que enumeran es el matrimonio. Si bien todos admiten que ha sido instituido por Dios, a ninguno se le ocurrió que fuera un sacramento hasta el tiempo del papa Gregorio. ¿Y qué hombre de sentido común hubiera imaginado tal cosa? La ordenación de Dios es buena y santa; pero también lo son los oficios de labradores, albañiles, zapateros y barberos, los cuales sin embargo no son sacramentos...» (CI, 1165).

Al igual que Lutero, Calvino rechaza la traducción de Ef 5 de la Vulgata («Se han engañado con el término «sacramento» que aparece en la edición vulgar»), y más aún, ironiza del siguiente modo: si en todas las comparaciones que hizo Jesús, el término de la comparación se convierte en un sacramento, entonces el grano de mostaza es un sacramento, el pastor es un sacramento, la levadura es un sacramento y hasta el robo, ya que Jesús dijo que el Reino de Dios vendría como un ladrón en la noche.

Un argumento de Calvino nos parece más interesante e incluso de mayor calado. Según él, los teólogos romanos afirman que el matrimonio es sacramento, y asimismo (ya vimos la controversia medieval al respecto) consideran que la cópula carnal forma parte del sacramento, pero al mismo tiempo la consideran mala («suciedad, polución, inmundicia carnal») y la prohíben a sus sacerdotes (algo que él parece, en principio, rechazar). ¿Puede ser entonces el matrimonio un sacramento donde está el Espíritu Santo y la gracia de Dios? Indudablemente, el silogismo —

⁴⁰ Seguimos y citamos la edición de Luis de Usoz (a su vez, reimpresión de la traducción de Cipriano de Valera) y que ha sido recientemente publicada por la editorial Visor (Madrid 2003). Citamos con las siglas CI y el número de página en esta edición.

polémico e incluso un tanto falaz, si se quiere— pone de manifiesto la contradicción existente entre una concepción negativa de la carnalidad matrimonial y la concepción del matrimonio como sacramento. Hará falta llegar al siglo xx (tímidamente con la *Casti connubi* de Pío XI y, ya de forma más clara, con la teología del Vaticano II) para que se supere esa aparente contradicción.

El rechazo del «sacramentalismo romano», incipiente aún en el Luterio de 1520, es ya más que evidente en los breves párrafos que Calvino dedica al tema del matrimonio. De hecho, para el reformador suizo, el tema va más mucho más allá de una cuestión terminológica. No se trata solamente de emplear una palabra u otra (*misterio* o *sacramento*) para traducir los textos bíblicos (sobre lo cual Calvino parece estar dispuesto a no hacer problema), sino en que el hecho de considerar al matrimonio «sacramento», supone que el mismo pase a formar parte de la jurisdicción eclesiástica, con lo que «ellos» se reservan la decisión sobre casos e impedimentos, en cuya crítica coincide con Lutero (aunque no le dedica tanto espacio ni se detiene tanto), y la potestad de hacer leyes que, a veces, van incluso contra la ley de Moisés⁴¹. En definitiva, éste sería, para Calvino, el objetivo último de considerar al matrimonio como un sacramento: ponerlo bajo el control y la autoridad eclesiástica:

«Y para no engañar a la iglesia en una sola cosa, ¿qué infinidad de errores, mentiras, engaños y bellaquerías no han añadido a este error? Hasta tal punto, que se podría decir que al hacer del matrimonio un sacramento no han hecho otra cosa sino buscar un escondrijo para todas esas abominaciones. Porque una vez que han ganado esta partida, al momento se reservan para sí el juicio de las causas matrimoniales, por ser cosa sagrada, que no deben tocar los jueces no eclesiásticos. Además, han promulgado leyes para confirmar su tiranía, pero tales que, en parte son impías y contra Dios, y en parte injustas para con los hombres...» (CI, 1167).

3.4. CONCILIO DE TRENTO

Las ansias de reforma en el seno de la Iglesia se venían manifestando por doquier desde casi un siglo antes. El Concilio V de Letrán (1512) fue solamente un tímido intento que no satisfizo a casi nadie. Esa reforma

⁴¹ Se refiere al impedimento por el cual un hombre no se puede casar con la mujer de su hermano, lo que iría en contra de Lv 18,6.

(o «contrarreforma», utilizando un término ya consagrado, aunque algo impreciso) se llevaría a cabo en el Concilio de Trento. El tema del matrimonio fue tratado en la Sesión XXIV (noviembre de 1563) y, como afirma J. Collantes en su introducción a los textos conciliares, «el eje de este decreto es la sacramentalidad del matrimonio cristiano que los reformadores negaban»⁴². En realidad, el Concilio ya había afirmado la sacramentalidad del matrimonio en 1547 en la célebre Sesión VII (dedicada a los sacramentos en general). Allí se condenaba (en el canon primero) a los que negasen que todos los sacramentos de la nueva ley no fueron instituidos por Cristo (*non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta*), o afirmasen que los sacramentos son más o menos de siete (*plura vel pauciora, quam septem*), a los cuales nombra. Para remachar más el tema, el primer canon insiste e incluye en el anatema la afirmación de que alguno de estos siete (*aliquod horum septem*) no sea verdadera y propiamente sacramento (*non esse vere et proprie sacramentum*)⁴³.

Aunque no podemos detenernos en ello aquí, esta primera afirmación del Concilio de Trento sobre el matrimonio es muy importante, no tanto por afirmar solemnemente la sacramentalidad del mismo⁴⁴, sino porque la Sesión VII (muy sobria, muy bien construida teológicamente, incluso ecuménica en un cierto sentido) ofrece el marco hermenéutico para todo lo que se afirme posteriormente sobre la sacramentalidad y su significación última.

Volviendo la Sesión XXIV (ya sí dedicada expresamente al matrimonio), hay que destacar en primer lugar que, como han puesto de manifiesto varios autores⁴⁵, el Concilio procede con dos dinámicas diversas en el canon y en el preámbulo. Mientras en el primero se pasa más bien de las características esenciales del matrimonio cristiano (unidad e indisolubilidad) a la necesidad de la gracia y, por tanto, a afirmar que el matrimonio es (debe ser) un sacramento, en el canon se procede de manera opuesta: el matrimonio es un sacramento y, por tanto, confiere la gracia:

⁴² J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1986, 776.

⁴³ No obstante, casi a renglón seguido, en el canon tercero, se «condena» a quien afirme que los sacramentos son tan iguales entre sí que, bajo ningún concepto, sea uno más digno que otro (*ut nulla ratione aliud sit alio dignius*).

⁴⁴ De hecho, había sido ya afirmada, en diversos modos, por los concilios medievales a los que aludíamos más arriba.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, Pamplona 1997, 128-129.

«Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley evangélica, e instituido por Cristo el Señor, sino que es una invención de hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema» (FIC 262)⁴⁶.

Al proclamar solemnemente la sacramentalidad, se niegan consecuentemente varios de los postulados fundamentales de la Reforma, a saber la exclusiva competencia del poder civil sobre el matrimonio (can.4 y 12), la posibilidad de divorcio (can.5 y 7) o incluso de bigamia (can.2), que algunos reformadores habían consentido al Landgrave de Hesse, como vimos anteriormente. Asimismo, el Concilio vuelve a subrayar la potestad de la Iglesia para establecer impedimentos al matrimonio, más allá de lo afirmado por el libro del Levítico (can.3 y 11). Muy curiosa —aunque se escapa ya de nuestro tema— resulta, en este sentido, la formulación del canon 7. Para evitar una condena de los griegos (de la iglesia ortodoxa) el canon aparece formulado en el siguiente modo:

«Si alguno dijere que la Iglesia se equivoca cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio (Mc 10, I Cor 7), no puede disolverse el vínculo del matrimonio por adulterio de uno de los cónyuges...».

Esta formulación tan moderada (en la que lo que se condena no es la doctrina de la posible disolución por adulterio, sino a aquellos que digan que la Iglesia se equivoca al negarlo), se debe a un deseo que podríamos calificar de ecuménico o de diplomático: no excomulgar a la Iglesia griega, que en algunos casos prácticos, concretos, permite el divorcio.

Una de las cuestiones más curiosas de la formulación tridentina de la sacramentalidad del matrimonio, es la de la institución. Como ya hemos indicado, para la teología escolástica, una de las características esenciales (uno de los «requisitos») del sacramento es que haya sido instituido por Cristo, si bien se daban diversas concepciones (directa o indirecta, mediada o inmediata, específica o genérica) de la institución. Como acabamos de ver, Trento afirma sin ambages que el matrimonio fue instituido por Cristo (FIC 1262), pero el Concilio elude señalar un momento concreto de esa institución y utiliza una forma muy sutil —muy prudente— al respecto:

⁴⁶ «Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre a. s.» (FIC 262).

«Ahora bien, el mismo Cristo, autor y realizador de los sacramentos venerables, nos mereció con su pasión la gracia que había de perfeccionar ese amor natural y confirmar esta unidad indisoluble y santificar a los esposos. Esto es lo que insinúa el Apóstol Pablo cuando dice: “Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella” (Ef 5, 25), añadiendo en seguida: “Este sacramento es grande; lo digo en Cristo y en la Iglesia”» (Ef. 5, 32)⁴⁷.

Tras la afirmación de Trento, podemos decir que la cuestión puntual del «cuándo» y el «dónde» de la institución del sacramento por Cristo, o bien perdió interés, o bien fue planteada en otros términos y en otra perspectiva más amplia (sobre todo en la teología moderna)⁴⁸, o bien se dio por zanjada en la afirmación tridentina y se habló de la institución divina, solamente como garantía, o autoridad o base para defender la concepción cristiana del matrimonio (unidad, indisolubilidad santidad de vida), que no nacería, por tanto, de los hombres, sino de Dios mismo. Por poner solamente un ejemplo, en la Encíclica *Casti connubi* de Pío XI se afirma:

«Quede asentado, en primer lugar, como fundamento firme e inviolable, que el matrimonio no fue instituido ni restaurado por hombres, sino por Dios; que no ha sido protegido, confirmado y elevado con leyes humanas, sino con leyes del mismo Dios, autor de la naturaleza, y de Cristo Señor, restaurador de la misma; y que, por tanto, sus leyes no pueden estar sujetas al arbitrio de ningún hombre...» (FIC 1293).

4. ALGUNAS NOTAS DEL MAGISTERIO POSTERIOR Y DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Podemos señalar que, tras las afirmaciones del Concilio de Trento, el magisterio de la Iglesia da por sentado que el matrimonio es un sacra-

⁴⁷ «Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfectior, sua nobis Passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit, dicens: “Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea” (Eph 5, 25), mox subiungens: “Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et in Ecclesia”» (Eph 5, 32).

⁴⁸ En el fondo, la teología moderna se ha replanteado el concepto mismo de «institución», no poniéndola en cuestión, sino dándole un alcance más amplio. Se trata de una problemática parecida o análoga a la de la «fundación» de la iglesia por Cristo.

mento y que ha sido instituido (bajo la fórmula que se quiera) por Cristo. El magisterio moderno se va a centrar en otras cuestiones suscitadas por la modernidad y por las transformaciones sociales y políticas que han repercutido sobremanera en la concepción misma del matrimonio y en su configuración civil. Asimismo, ya desde la *Casti Connubi* de Pío XI, el magisterio sobre el matrimonio se va inclinando hacia una concepción más personalista del mismo, hacia una visión que tenga más en cuenta la antropología moderna y menos basada en el aspecto jurídico (que, lógicamente, no se descarta). El texto paradigmático en este sentido es el capítulo I de la segunda parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*. En dicho capítulo, el Concilio hace un análisis de los retos (tanto teóricos como concretos y prácticos) que afronta la institución matrimonial en nuestro tiempo y hace una presentación muy rica y amplia del sentido del matrimonio para la Iglesia y para la sociedad. La sacramentalidad aparece solamente referida tangencialmente, como algo admitido y como base para algunas de las afirmaciones. Así, por ejemplo, en el número 48 se señala que «el mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines varios», y poco más adelante se afirma que Cristo mismo «sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio».

Por ello, dado que el magisterio actual no se ha ocupado principalmente de defender la sacramentalidad⁴⁹, me quisiera centrar en esta última parte de mi ponencia en dos momentos de la reflexión teológica actual que afectan directa o indirectamente a nuestra cuestión. El primero sería la afirmación conciliar, recogida en *Sacrosanctum Concilium* 59, acerca de lo que es un sacramento, y el segundo sería el llamado documento de Venecia que ha supuesto un acercamiento ecuménico de posturas entre las iglesias cristianas acerca del matrimonio. De ambos haré una presentación sucinta, lanzando algunos retos y pistas para una reflexión ulterior.

4.1. ALGUNAS PISTAS DESDE *SACROSANCTUM CONCILIMUM* 59 PARA LA CONCEPCIÓN SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

Es bien sabido que el Concilio Vaticano II no dio una definición de sacramento (ni pretendió hacerlo), pero sí se refirió a los sacramentos en

⁴⁹ Un caso aparte, que será tratado por otros ponentes, es el de la sacramentalidad del matrimonio civil entre bautizados y situaciones afines, cuestión sobre la que sí se ha escrito mucho, tanto a nivel estrictamente teológico como canónico.

diversas ocasiones. Sin duda, el texto más importante en este sentido es el número 59 de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*. Si bien no se trata de una definición (sino más bien una descripción de los efectos del sacramento), se puede considerar como un texto de gran calado teológico y un hito en la historia de la sacramentología. Por ello, lo reproducimos en su integridad:

«Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la “fe”. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir fructuosamente la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad.

Por consiguiente, es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana».

Por tanto, el Concilio habla de cinco «efectos» que caracterizan al sacramento cristiano. El primero es la santificación del creyente (en sintonía con la teología más clásica y el magisterio tridentino). Los sacramentos, como ha mantenido la teología y el magisterio (expresamente) desde la Edad Media, «confieren ciertamente la gracia». Pero, además, y éste sería el segundo efecto, los sacramentos están ordenados a «la edificación del Cuerpo de Cristo», es decir, a construir la iglesia. El Concilio subraya así la dimensión eclesial del sacramento, en donde se deja ver la influencia del llamado «movimiento eclesiológico» y de la gran teología del siglo xx. En tercer lugar, los sacramentos están ordenados «a dar culto a Dios», algo que, si bien podría parecer evidente y obvio, tratándose de sacramentos, a veces ha sido descuidado en aras de un «eficacismo» mecánico y de un «validismo» sacramental que ha descuidado su dimensión (esencial) litúrgica, cultural, celebrativa, etc., reivindicada por el «movimiento litúrgico», que tanta influencia tuvo en la gestación del Concilio⁵⁰. Un cuarto fin o efecto del sacramento sería el «pedagógico»:

⁵⁰ De hecho, aunque el Concilio usa en diversas ocasiones la expresión «administrar sacramentos», poco a poco se va abriendo paso la expresión (mucho más feliz teológicamente) «celebrar sacramentos».

alimentar la fe⁵¹. Es importante el comparar la afirmación de *Sacro-sanctum Concilium* (los sacramentos *alimentan* la fe), con lo que condenó el canon 5 de la sesión VII de Trento, a la que aludíamos anteriormente. No se debe ver ninguna contradicción con el texto tridentino que anatematizaba a los que dijeran que el sacramento sirve «solamente» para alimentar la fe (*propter solam fidem nutriendam*), es decir, a los que negaban cualquier eficacia o causalidad sacramental. Trento condenaba, por tanto, el reduccionismo protestante que llevaba a negar (con diversos matices y gradaciones según el sector de la Reforma del que se tratase) cualquier posibilidad de eficacia sacramental. El Concilio Vaticano II vendría a decir que, si bien los sacramentos no solamente alimentan la fe (sino que causan la gracia), también alimentan la fe, más aún, «la suponen, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas». Y por si hubiera alguna duda, el texto conciliar remacha (en sintonía con el magisterio de Trento) que «por esto se llaman sacramentos de la fe». Por último, el Concilio apunta hacia una cierta dimensión práxica (ética, vital, misional) del sacramento que «alimenta la vida cristiana» y nos lleva a «practicar la caridad».

Todas estas afirmaciones, como pinceladas de un cuadro impresionista, nos ofrecen una panorámica muy rica de lo que es un sacramento y, al menos en teoría, deberían servir para plantearnos la teología, la pastoral, la liturgia y la canonística del matrimonio en sintonía con las afirmaciones conciliares sobre lo que es un sacramento. No se trata, por tanto, de defender o de insistir en la sacramentalidad del matrimonio, sino en extraer las consecuencias de todo tipo (varias de ellas, comunes a otros sacramentos) que supone esa sacramentalidad, concebida según SC 59 y la teología moderna. El tema es amplísimo y toca muchos aspectos, por lo que me limitaré a cuatro elementos que considero más significativos o relevantes. Son temas que exigirían una reflexión mucho más honda y reposada y, por tanto, dadas las características de este trabajo, me limito a enunciarlos:

- En primer lugar, habría que destacar la importancia del rito, de la liturgia renovada del sacramento. Por la tendencia juricista que ha influido tanto en la concepción del matrimonio (subrayando de manera un tanto

⁵¹ Algunos consideran que la expresión «fin pedagógico» (*ad instructionem pertinent*) es poco feliz y ha producido un efecto negativo: un «tufillo didactista», una verborrea sacramental, moniciones excesivas y demasiado grandes, etc.

excesiva su carácter de contrato), la ritualidad del mismo se ha visto muy mermada en diferentes épocas de la historia. El nuevo ritual del matrimonio, en sus dos versiones (1969 y 1990)⁵², ha mejorado sensiblemente la celebración del mismo, de acuerdo a los criterios fundamentales de la reforma litúrgica del Vaticano II (participación de los fieles, presencia de la Palabra, expresividad de los signos, etc.). Así, por ejemplo, sin mencionar la palabra «ministros» (quizás por un respeto ecuménico a la tradición oriental), el ritual de 1990 insiste en la importancia que tienen en la celebración los «futuros cónyuges» y cómo éstos se deben implicar, tanto en la preparación del matrimonio como en su liturgia (n.12).

De este modo, se intenta evitar tanto un mecanicismo de la gracia que haga tender el sacramento hacia lo mágico (riesgo quizás no tan grande en este sacramento como en otros) como un reduccionismo y empobrecimiento celebrativo que reduzca el matrimonio a la firma de un contrato ante testigos. Como consecuencias de esa revalorización de lo celebrativo, se subraya la dimensión eclesial (la famosa *actuosa participatio de Sacrosanctum Concilium*), la belleza y dignidad litúrgicas, la importancia y centralidad de la Palabra, etc. También el nuevo ritual intenta subrayar (en línea con el principio sacramental de SC 59) la importancia de los signos y la expresividad del rito para que el sacramento pueda *alimentar, robustecer y expresar la fe por medio de palabras y de cosas...* Dicho de otra manera y a modo de conclusión: si el matrimonio es un sacramento, debe tener la dignidad celebrativa y la expresividad litúrgica, inherentes a todo sacramento.

- En segundo lugar, la Iglesia, tras el Concilio Vaticano II, ha intentado reforzar esas dos dimensiones que veíamos en la «descripción» de sacramento que encontrábamos en SC 59 y que podríamos llamar «eclesial» y «práctica». El sacramento no se cierra en sí mismo. En el caso del matrimonio, más quizás que en ningún otro, es patente cómo el sacramento se prolonga en el tiempo. Por ello, sus efectos van más allá de la celebración, crean un estado y abren una misión, tanto eclesial como social⁵³. En ese marco hay que encuadrar el esfuerzo eclesial por la pas-

⁵² Una comparación entre los dos rituales (1969 y 1990) y un buen análisis de ambos en D. BOROBIO, *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy*, Madrid 1993, 122-198.

⁵³ Ya el Concilio lo expresaba con palabras muy hermosas en la Constitución *Lumen Gentium*: «Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio,

toral familiar, por entender el matrimonio en claves más personalistas, humanizadoras, existenciales, etc., y por implicar al matrimonio y a la familia subsiguiente en la vida de la Iglesia, llegando a considerar a la familia como «Iglesia doméstica» (expresión muy usada en el magisterio posconciliar)⁵⁴. Más aún, ello nos llevaría también a desarrollar una espiritualidad del matrimonio y de la familia que, bien enraizada en su realidad sacramental, acompañe al creyente a lo largo de su vida.

- Una tercera consideración que quisiera compartir hace referencia a la expresión clásica, «lo elevó a la categoría de sacramento», para describir la institución del matrimonio por Cristo. Ciertamente, como ya hemos indicado, la «institución» del sacramento del matrimonio ha sido una cuestión polémica. En muchos períodos de la historia de la teología se ha intentado buscar una institución puntual y precisa por parte de Jesucristo, bien forzando los textos con interpretaciones alambicadas, o bien interpretándolos de forma alegórica. La teología moderna tiende a interpretar la institución (y sería muy largo de explicar aquí) de forma más amplia⁵⁵.

La idea de que Cristo eleve el matrimonio (institución natural y social que existía antes de Cristo) a la categoría de sacramento fue denostada

por el que manifiestan y participan del misterio de la unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia (Ef. 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de los hijos, y, por tanto, tienen en su condición y estado de vida su propia gracia en el Pueblo de Dios (cf. 1 Cor. 7,7). Pues de esta unión conyugal procede la familia, en que nacen los nuevos ciudadanos de la sociedad humana, que por la gracia del Espíritu Santo quedan constituidos por el bautismo en hijos de Dios para perpetuar el Pueblo de Dios en el correr de los tiempos. En esta como Iglesia doméstica, los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo, y han de fomentar la vocación propia de cada uno, y con especial cuidado la vocación sagrada. Los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios, son llamados por Dios cada uno por su camino a la perfección de la santidad por la que el mismo Padre es perfecto».

⁵⁴ Un amplio análisis de esta expresión y de sus implicaciones teológicas y pastorales puede verse en D. TETTAMANZI, *La Chiesa domestica, per una Pastorale della Famiglia oggi*, Napoli 1979.

⁵⁵ La tesis 27 del examen de Bachillerato de nuestra facultad, comienza señalando que «los siete sacramentos, que tienen su origen en Cristo el Señor». Con esta terminología, no se niega ni se reduce un ápice el origen crístico de los mismos, sino que se plantea este origen de forma menos puntual, jurídica o incluso sociológica, que cuando se hace en términos de «institución».

en ciertos ambientes (no sólo protestantes) y en algunas teologías fue considerada una solución «de emergencia», apologética, ante las críticas protestantes a la idea de institución. Creo, sin embargo, que se trata de una hermosa intuición y me pregunto si no puede ser entendida (de forma análoga, si se quiere) también para los demás sacramentos. Ciertamente, en el caso del matrimonio, la idea es más evidente: Cristo «asume» una institución social-natural previa y la «eleva» a la categoría de sacramento. Pero también en otros sacramentos, repito, de forma análoga y con diversas intensidades, Jesucristo asume una realidad creatural ya existente y la «señala» (de forma performativa) como ocasión y causa de gracia o como lugar de encuentro con el Señor, usando categorías teológicas más actuales. El banquete, la reconciliación, el bautismo (del pueblo judío, de los profetas, de Juan Bautista...), la curación, etc., son también realidades creaturales o sociales o religiosas, previas a Jesús mismo, que Él «eleva» a la categoría de sacramento, perfeccionándolas y dándoles un dinamismo y una eficacia nuevas.

El tema tiene repercusiones de mucho calado teológico que tan sólo podemos entrever aquí, pues implica que la realidad creatural es portadora ya de esa capacidad sacramental (implícita e imperfecta), y ello se hace expreso y se perfecciona en la «institución» por parte de Cristo. Es lo que algunos teólogos actuales han llamado «sacramentalidad difusa», que no diluye, ni reduce, ni merma la sacramentalidad particular, expresa, litúrgica y eclesial del septenario, sino que la ubica en su justo lugar en la economía cristiana de salvación articulada en torno a la creación y a la redención⁵⁶.

Se trata de una idea que, en cierto modo, se encuentra implícita en varios planteamientos teológicos clásicos. Pongamos dos ejemplos tomados de la sacramentología medieval. Cuando Hugo de San Víctor en su *De Sacramentis christianae Fidei* (PL 176), considerado el primer tratado de sacramentos en general, habla de cómo Dios en su pedagogía divina ha ido administrando los sacramentos por etapas (sacramentos de la ley natural, de la ley escrita o antigua y de la ley de Cristo o nueva), ¿no está reconociendo que la realidad natural goza ya de una cierta sacramentalidad, aunque ésta sea aún difusa e imperfecta? ¿No son esos sacramen-

⁵⁶ Véase una estupenda síntesis de la aportación de la teología española (L. Maldonado, J. Martín Velasco, D. Borobio, etc.) a esta idea en A. FERRÁNDIZ GARCÍA, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*, Barcelona 2004.

tos de la ley natural los que Jesús eleva a una categoría nueva, asumiéndolos y perfeccionándolos? También, aunque sea tan sólo a modo de sugerencia, me atrevería a remontarme a la distinción escolástica entre *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y *res tantum*⁵⁷. Para los escolásticos en el sacramento se distinguirían tres elementos (explicado de forma bastante sucinta): el signo externo (lo aparente, lo que es sólo sacramento o *sacramentum tantum*), la gracia final del sacramento (lo que es sólo realidad, gracia, la *res tantum*) y un elemento intermedio al que se denomina *res et sacramentum*, que vendría a ser el primer efecto del sacramento que, a su vez, se convierte en causa de la gracia final. Ese efecto intermedio es, por una parte, efecto (del signo exterior) y, por otra, signo y causa del efecto final, que es la gracia. Más allá de todas las limitaciones y cuestiones que pueda suscitar un esquema sacramental de este tipo, el mismo puede servir de plantilla hermenéutica para lo que estamos señalando en el matrimonio⁵⁸. El signo exterior (el rito, la materia y la forma, los gestos, etc.) apunta a una realidad humana, que tiene ya una fuerza sacramental, y ésta, a su vez, apunta (de forma performativa, causando) a la gracia final del sacramento. Dicho de otro modo, la realidad humana queda santificada, elevada, convertida en sacramento específico y en causa de la gracia divina.

Todo ello (el hecho de que el matrimonio existiera ya como institución natural, social e incluso religiosa antes de Cristo) no lleva a negar, como hicieron algunos reformadores, la sacramentalidad del matrimonio, sino a afirmarla (y a hacerlo sin ambages), pero sin cerrar las puertas al diálogo ecuménico. Tenemos que enfocar el tema desde una perspectiva más amplia, y desde una concepción de la sacramentalidad más rica y no sólo teniendo en cuenta la sacramentalidad difusa (que no niega la sacramentalidad específica del septenario, pero que la sitúa en la sacramentalidad de lo creado), sino también teniendo en cuenta la gradación

⁵⁷ Lo he tratado con más detalle en: *La «Res et Sacramentum» ¿Fósil teológico o intuición fecunda?*, en AA.VV., *Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal* (E. Estévez y F. Millán, eds.), Madrid 2006, 333-354.

⁵⁸ De hecho, ha sido utilizado por grandes teólogos del siglo xx para poner de manifiesto alguna dimensión sacramental. Por ejemplo, B. Xiberta lo utilizó para indicar el lugar que ocupa la dimensión eclesial en el sacramento de la penitencia y K. Rahner lo aplicó en el mismo sentido a todos los sacramentos en su célebre obra *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964.

de sacramentalidad que existe dentro del septenario mismo. No es una moda teológica en aras de un ecumenismo mal entendido, sino que recupera una vieja distinción escolástica (*sacramenta maiora et minora*). No conviene olvidar, como ya hemos apuntado anteriormente, que el mismo Concilio de Trento, en su sesión VII, si bien, por una parte, afirma en el canon 1 que los siete son verdadera y propiamente (*vere et proprie*) sacramentos, también reconoce en el canon 3 que entre ellos hay diferencia de «dignidad»⁵⁹, lo que quizás hoy se podría traducir como «centralidad» dentro de una articulación orgánica de los sacramentos.

El sacramento del matrimonio no goza (digámoslo primero en negativo) de la intensidad, o mejor de la centralidad, que tienen el bautismo y la eucaristía (*sacramenta maiora*). Ello nos permitiría manejar un concepto más flexible de la misma, en relación al bautismo y la eucaristía, los dos sacramentos aceptados como tales en la mayoría de las teologías protestantes (al menos de las clásicas). Muchos teólogos protestantes (y así lo confirma la *lex orandi* de muchas iglesias reformadas) admitirían una «cierta sacramentalidad» del matrimonio (dicho ahora en positivo). Sin creer que ello soluciona las profundas diferencias entre la teología protestante y católica sobre el matrimonio (un irenismo naif), no cabe duda de que abre nuevas posibilidades en el ámbito del diálogo ecuménico sobre el matrimonio: reconocer, por parte protestante, cierta sacramentalidad del matrimonio y, por parte católica (y ortodoxa), concebir la sacramentalidad del matrimonio como orientada a la del bautismo y la eucaristía.

Por último, esa concepción más amplia de la sacramentalidad (repi-támoslo, sin negar ni mermar en absoluto la especificidad y la plena sacramentalidad del matrimonio), no sólo ofrecería una base teológica más amplia para el diálogo ecuménico, en cuanto a este sacramento se refiere, sino que permitiría, además, un acercamiento pastoral más positivo, más humano y comprensivo a situaciones que podríamos denominar «irregulares» o diversas. Negar que en nuestra sociedad hodierna existe hoy todo tipo de uniones o situaciones matrimoniales y familiares, sería, además de iluso, una irresponsabilidad pastoral. La Iglesia defiende y ofrece su modelo de matrimonio, basado en la Revelación, en la «ley natural» (y soy consciente de lo controvertido del término) y en una amplísi-

⁵⁹ El texto latino es muy expresivo: «Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: A.S.» (FIC, 949).

ma tradición cultural y social, pero al mismo tiempo se acerca con afecto a todo hombre y mujer que vive (por muy diversas razones, opciones, circunstancias de la vida, etc.) otras situaciones⁶⁰. Una concepción más amplia de la sacramentalidad, nos permitiría reconocer que también en esas parejas puede haber un amor profundo, incluso inspirado y animado desde la fe, y que en ellas puede darse también la gracia de Dios. La Iglesia no puede ni debe reconocer esas uniones como equivalentes al matrimonio, ni puede reconocerles una sacramentalidad plena, pero sí puede admitir que, en cierto modo, cuando se dan las condiciones necesarias, son también un reflejo del amor de Cristo por la Iglesia.

- En cuarto y último lugar, quisiera destacar cómo en este sacramento (más quizás que en ningún otro, si exceptuamos la penitencia) se expresa de forma muy rica la articulación y complementariedad entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. En el matrimonio se da una manifestación visible y litúrgica de la (por así decirlo) «colaboración» entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. Los cónyuges, por el hecho de estar bautizados, en el acto de entregarse mutuamente, de comprometerse en una alianza y donación total, son los ministros del sacramento. Ya vimos cómo este aspecto creaba ciertos problemas en la teología escolástica. Con una concepción más cosista y cuantificable de la gracia, veían absurdo y difícil de combinar el hecho de que los cónyuges fueran a la vez ministros (es decir, que «administraran» o «dieran» la gracia) y receptores del sacramento, es decir que la «recibieran». J. Auer en el volumen VII, dedicado a los sacramentos, de su célebre *Curso de Teología Dogmática* (en el que participó también J. Ratzinger), elabora una hermosa interpretación teológico espiritual de este elemento:

«Como en ningún otro sacramento se remite aquí al individuo a los fundamentos misteriosos de su ser humano. Para que se realice el sacramento, cada uno de los dos esposos debe ser personalmente al mismo tiempo ministro y sujeto del sacramento; debe hacer donación de sí

⁶⁰ Un caso paradigmático sería el de los divorciados vueltos a casar, caso que ha provocado un amplio debate pastoral en la Iglesia, sobre todo en el norte de Europa. En cualquier caso continúa siendo referente fundamental la doctrina de la Iglesia respecto a este punto: cf. JUAN PABLO II, Exhort. ap. postsinodal *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981), 84: AAS 74 (1982) 184-186; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casar* (14 de septiembre de 1994): AAS 86 (1994) 974-979.

mismo en amor y debe aceptar con reverencia la autoinmolación del otro; debe saber que sólo puede entregarse válidamente, porque el otro le acepta en amor; debe entender que el otro debe ser recibido con respeto, si se entrega en amor. Entregar y hacerse entregar, darse sin abandonarse y sin perderse; recibir, sin tomar o sin exigir, porque el amor necesita constantemente el aire puro de la límpida libertad personal. Todo esto, no sólo lo exige el sacramento del matrimonio, sino que lo enseña y lo comunica»⁶¹.

Sabemos que éste es y ha sido un punto conflictivo en relación a la teología oriental del matrimonio que siempre ha dado mayor importancia a la bendición que al consentimiento mutuo y, por tanto, al papel del sacerdote en el sacramento. También es cierto que la reforma litúrgica del matrimonio tras el Vaticano II ha dado un mayor relieve y visibilidad a la bendición (ofreciendo diversas fórmulas, con gran riqueza bíblica y espiritual). Quizás de este modo se hace muy visible esa ordenación mutua de la que hablaba la Constitución *Lumen Gentium*, entre el sacerdocio ministerial y el común, así como la diferencia esencial entre ambos y su peculiar participación del sacerdocio de Cristo (LG 10). Asimismo, de forma muy expresiva, se pone de manifiesto «la condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal que se actualiza tanto por los sacramentos como por las virtudes» (LG 10). No deberíamos ignorar ese dato fundamental de la teología del matrimonio que sugiere también pistas muy interesantes para una reflexión ulterior en este sentido e incluso para la praxis pastoral y litúrgica.

4.2. EL «DOCUMENTO DE VENECIA»

El ecumenismo entre las diversas iglesias cristianas ha acercado posturas en muchos temas y, sobre todo, ha desmontado prejuicios mutuos intentando llegar a una doctrina común que subyace a las diferencias teológicas expresadas (y a veces provocadas) por el lenguaje concreto del siglo XVI. Al igual que los teólogos católicos (como veíamos anteriormente) reconocen hoy una cierta «gradación de sacramentalidad», lo que permitiría hablar de la centralidad del bautismo y la eucaristía respecto a los demás sacramentos, que, sin dejar de serlo plenamente, estarían articulados orgánicamente en torno a estos dos *sacramenta maiora* como

⁶¹ J. AUER, *Los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 1989, 343.

a veces eran denominados por los escolásticos, algunos teólogos protestantes admiten una cierta sacramentalidad del matrimonio, aunque lógicamente no en el mismo sentido en que se aplica esta palabra al bautismo o a la eucaristía. Teólogos como J. J. von Allmen, M. Thurian, O. Piper o incluso K. Barth⁶² llegan a hablar del papel del matrimonio en la nueva alianza (no sólo ya como realidad creatural), del matrimonio como signo de gracia, carisma, vocación, como *analogia relationis* e incluso como misterio o sacramento.

También la liturgia de las iglesias protestantes (en su gran variedad y diversidad) recoge una concepción más elevada del matrimonio en relación a la sacramentalidad de lo que, a veces, en ámbitos católicos se suele pensar.

El hito más importante de este diálogo ecuménico entre las iglesias respecto al matrimonio, lo encontramos la Relación final de la Comisión de Estudio Luterana-Reformada y Católica que tuvo lugar en Venecia 1976, y que lleva por título: *La teología del Matrimonio y el problema del matrimonio mixto*⁶³. Tras el Concilio Vaticano II (del que celebramos el quincuagésimo aniversario de su apertura) se multiplicaron los encuentros ecuménicos, no sólo a nivel general, sino también a nivel local y regional. En ellos aparecía con frecuencia el problema de los matrimonios mixtos. Tras diversos avatares, que sería muy largo de explicar aquí (reuniones, encuentros, consultas, diálogos preparatorios, etc.), y tras un *Motu Proprio* del Papa Pablo VI (*Matrimonia Mixta* de 1970), se llegó a crear una comisión «a tres bandas» entre católicos, reformados y luteranos que comenzó a reunirse en Roma en septiembre de 1970. Rápidamente, la comisión (en la que la Iglesia Católica estuvo fuertemente representada) se dio cuenta de que, para tratar la cuestión concreta de los matrimonios mixtos, era necesario tratar antes las divergencias doctrinales entre las iglesias acerca de la concepción misma del matrimonio. Lógicamente, en ese debate, el tema de la sacramentalidad debía ser un tema central. Tras varios años de trabajo, la *Comisión de Estudio Luterana-Reformada y Católica* (éste era su nombre oficial) publicó este

⁶² Una buena síntesis del pensamiento de los teólogos protestantes modernos acerca de estas cuestiones (especialmente el de K. Barth en su *Kirchliche Dogmatik*), en G. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, Madrid 1995; J. L. LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid 1986, 207-228.

⁶³ Texto completo en castellano en *Enchiridion Oecumenicum* (A. González Montes, ed.), Salamanca 1986, 616-650.

interesante documento⁶⁴ con un tono muy franco y muy abierto a detectar las diferencias sin prejuicios y a buscar vías de convergencia⁶⁵.

Comienza el documento constatando la crisis que sufre la institución matrimonial, por muy diversos motivos (DV 1-5), entre los que se encuentran también algunas faltas de las iglesias cristianas. Más aún, el documento reconoce que, en algunos aspectos, la visión cristiana del matrimonio presentada por las diversas iglesias haya podido parecer rígida o legalista, pero realmente las iglesias buscan servir a la humanidad y anunciar la buena noticia también en este ámbito tan importante del matrimonio. También constata el documento una serie de elementos antropológicos que parecen inmutables y comunes a diversas culturas acerca del matrimonio.

Posteriormente, el documento entra directamente en materia y señala con gran claridad la diferencia fundamental en la concepción de la sacramentalidad matrimonial de las diversas confesiones. Para los teólogos católicos, la visión protestante del matrimonio nace de un reduccionismo en el ámbito de la antropología teológica (limitar o reducir la salvación a la justificación, ignorando el tema de la santificación). Para las iglesias surgidas de la Reforma, la visión católica cae en una especie de automatismo de la gracia («como si el matrimonio fuera autosuficiente para producirla») que, además, viene a menudo presentada como si fuera algo independiente de Cristo mismo. Además, la concepción católica no respetaría el orden natural, de modo que no se toma verdaderamente en consideración que el matrimonio es una institución natural, civil y jurídica. A todo ello hay que añadir que a los teólogos protestantes les parece *al menos dudoso* que Cristo mismo instituyera este sacramento (DV 12, 17).

No obstante, a pesar de estas diferencias esenciales, el documento ve una posibilidad de encuentro en la categoría «alianza» que expresaría muy bien el profundo vínculo existente entre el matrimonio cristiano y el misterio de Cristo y la Iglesia. Sin caer en el célebre «falso irenismo» que se debe evitar en el diálogo ecuménico, y, por tanto, sin negar las serias divergencias sobre el tema, el párrafo del documento puede ser profundamente iluminador:

⁶⁴ A partir de ahora DV (Documento de Venecia) con el número correspondiente.

⁶⁵ Resulta, por ejemplo, muy bonito el tratamiento que hace el documento del tema de la indisolubilidad como un valor compartido por todas las iglesias, pero con diversos tratamientos pastorales y canónicos (DV 24-25).

«Esta relación de gracia entre el misterio de Cristo y el estado conyugal requiere un nombre. Todos nosotros creemos que el término bíblico “alianza” caracteriza verdaderamente el misterio del matrimonio. Es esta alianza a lo que la Iglesia católica llama sacramento. Las iglesias de la Reforma prefieren no emplear este término por mor de su definición de lo que es un sacramento, por mor del carácter especial del matrimonio en relación con los sacramentos del bautismo y de la eucaristía y, finalmente, por mor de las controversias y malentendidos del pasado. Creemos, sin embargo, que, a la luz de nuestras diferentes mentalidades y situaciones históricas, podemos tener una visión del matrimonio que es, en un sentido profundo, común» (DV, 18).

Por último, cabe destacar que el documento sugiere en varias ocasiones un ecumenismo de tipo práctico que ponga el acento no sólo en las diferencias doctrinales (que no se niegan ni se minusvaloran), sino también en una praxis pastoral común que subraye y difunda los valores del matrimonio cristiano en un mundo secularizado y en muchas ocasiones ajeno y lejano a nuestra concepción de la unión matrimonial. Se trata, sin duda, de un gran servicio a nuestra labor evangelizadora.

