

IGLESIA Y SOCIEDAD

La preparación de la celebración de la alianza conyugal. Claves mistagógicas a partir del ritual del matrimonio*

Carmen Álvarez Alonso

Muchas parejas tienen su primer acercamiento al Ritual del sacramento del matrimonio en la preparación inmediata de la celebración de la boda.

En la práctica se constata un distanciamiento entre la celebración del matrimonio y el noviazgo, que es un tiempo fuertemente mistagógico.

Así pues, de cara a la preparación del sacramento del matrimonio, ¿por qué no aprovechar toda la rica y vistosa simbología que articula su celebración? ¿Es posible extraer, a partir de la celebración misma del sacramento, toda una serie de catequesis, que den contenido a la formación propia del noviazgo? El artículo ofrece indicaciones que ayuden a hacer del Ritual del sacramento del matrimonio una guía para articular un itinerario catequético dentro del noviazgo, que nazca y, a la vez, culmine en la celebración misma del sacramento.

En los dinamismos de la Liturgia se encierra una pedagogía particularmente expresiva. Por ella, **cada palabra, cada gesto, cada signo pueden convertirse en una fecunda herramienta catequética, que introduzca al sujeto, a través del camino de la analogía, en la hondura del misterio que se celebra.** La Liturgia es, de suyo, la gran pedagoga de la fe cristiana y, a través del lenguaje de sus palabras, ritos y signos, se despliega toda una «catequesis celebrada» caracterizada, además, por aunar en sí lo misterioso, lo celebrativo, lo mistagógico y lo simbólico-visual. La celebración litúrgica, orquestada a través de un rico orden de signos, nos recuerda la importancia de recuperar la función comunicativa del lenguaje simbólico y visual, especialmente en una cultura como la nuestra, que prioriza la comunicación inmediata e intuitiva a través del símbolo y la imagen¹.



* Artículo Publicado en *Teología y Catequesis* 140/1 (2018) 97-119.

¹ Cf. P. KÖSTER, *Simboli e riti della fede. La celebrazione dei sacramenti* (Bologna 2014); J. GRANADOS-J. DE DIOS LARRÚ (eds.), *La perspectiva sacramental. Luz nueva sobre el hombre y el cosmos* (Madrid 2017).

Pero, dado que el lenguaje litúrgico no está compuesto de signos convencionales sino más, sino de signos sacramentales, es importante entender la semántica propia de cada celebración sacramental. De la comprensión de esa semántica celebrativa, en la que está condensada una rica teología, depende en gran parte la eficacia y la fructuosidad de esos signos sacramentales en el sujeto que participa de ellos. Muchos de esos signos están tomados del ámbito natural y profano; pero, al entrar en el ámbito litúrgico, adquieren un carácter sagrado, se cargan de significados nuevos y son dotados de una virtualidad salvífica que los hace ser signos realmente eficaces del entero misterio de Cristo. Dejan de ser «signos profanos» para convertirse en «signos sacramentales», es decir, en espacios de comunión con Dios, en los que el Espíritu Santo ensambla entre sí, de manera admirable, lo divino, lo humano y lo cósmico. De este modo, un ramo de flores, por ejemplo, no significa lo mismo cuando se coloca en la entrada de casa para decorar, cuando se recibe como regalo por un cumpleaños, o cuando está presente en las manos de la novia que participa en la celebración del sacramento del matrimonio. En el caso del matrimonio, por ejemplo, el cuerpo sexuado, considerado en cuanto signo, adquiere también un fuerte significado sacramental, hasta el punto de que se convierte en un signo fundamental para la constitución del matrimonio.

Sabido es que muchas parejas tienen su primer acercamiento al *Ritual del sacramento del matrimonio* (= RM) en el momento de la preparación más inmediata de la celebración, cuando tienen que ensayar los ritos propios del matrimonio. En la práctica se constata un distanciamiento entre la celebración misma del sacramento del matrimonio y el noviazgo en cuanto tal, que, si bien es concebido como tiempo de preparación a la recepción de un sacramento, en realidad, en la práctica, parece orientarse hacia lo litúrgico solo cuando se acerca la inmediatez de la celebración de la boda. Así pues, de cara a la preparación del sacramento de la alianza conyugal, ¿por qué no aprovechar toda la rica y vistosa simbología que articula su celebración? ¿Sería posible extraer, a partir de la celebración misma del sacramento del matrimonio, toda una serie de temas para la catequesis, que den contenido a la formación propia del tiempo del noviazgo? Si así fuera, la liturgia no solo cumpliría su función de pedagoga también en el camino del noviazgo, sino que se recuperaría la unidad entre la celebración misma del sacramento y la vivencia del amor, que los novios realizan en la etapa del noviazgo. En las reflexiones que siguen me propongo ofrecer algunas indicaciones que puedan ayudar a hacer del *Ritual del sacramento del matrimonio* un subsidio y una guía para articular un itinerario catequético de preparación al matrimonio, que nazca y, a la vez, culmine en la celebración misma del sacramento.

1. Los ritos iniciales

El *Ritual del sacramento del matrimonio* comienza con una acción sencilla: “El sacerdote, revestido de alba, estola y casulla del color de la Misa que se celebra, se dirige, junto con los ayudantes, a la puerta de la iglesia, recibe a los novios y los saluda



afablemente” (RM, n. 47). La Introducción General al *Ritual* insiste, además, en que “los pastores, movidos por el amor a Cristo, han de acoger a los novios y antes de nada fomentarán y robustecerán su fe” (RM, n. 16). Sería deseable, por tanto, que ese rito de acogida, que se celebra en la puerta de la iglesia y con el que se da inicio a la celebración del sacramento, no fuera solo un momento preceptivo y ritual sin más, concebido solo como una muestra

de cortesía; más bien, debería tratarse de la **culminación de un verdadero camino de acompañamiento y de acogida realizado durante el noviazgo**, en el que tanto el **presbítero** como la **comunidad eclesial**, junto con los novios, se han visto involucrados de diferentes maneras. Una de las claves fundamentales de las que depende la fructuosidad del tiempo del noviazgo es precisamente el acompañamiento personal de los novios, que ha de estar finalizado al **crecimiento en la fe y al discernimiento sobre la propia vocación esponsal**². Ese acompañamiento ha de ser gradual y espaciado en el tiempo, pero siempre personalizado, aunando la atención personal a cada novio con el acompañamiento en cuanto pareja. Esta atención personalizada puede articularse de muchas maneras, y contribuye en gran manera a que la misma celebración del sacramento no sea para los novios un formalismo más. Si, además, ese acompañamiento se prolonga más allá de la celebración de la boda, especialmente durante los primeros años del matrimonio, puede propiciarse aún más la eficacia y la fructuosidad de la gracia recibida en el sacramento³. Con esta trayectoria previa, el rito inicial de acogida de los novios cobra un significado mayor, a la vez que marca un hito de continuidad entre el camino del noviazgo y la celebración del sacramento del matrimonio.

² Cf. *Ritual del sacramento del matrimonio*, nn. 72. 75. Cf. también CEE, *La verdad del amor humano*, n. 130, que presenta el noviazgo como una etapa de discernimiento de la vocación al amor esponsal.

³ Cf. FRANCISCO, *Amoris laetitia*, nn. 217-230; cf. también L. MELINA (a cura di), *I primi anni del matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile* (Siena 2014).

Encontrado dentro de este sencillo rito de acogida, destaca el simbolismo del vestido, centrado en el vestido nupcial de los novios. En torno a este signo podría articularse una bella catequesis destacando, además de su trasfondo bíblico, patristico e iconográfico⁴, su significado personal y nupcial. Ya desde las primeras páginas del Génesis, el vestido —o la desnudez— aparece utilizado como signo de la dignidad de la persona humana, a la vez que expresa su condición espiritual, su vocación, su identidad personal y su distinción creatural frente al cosmos creado. La gracia primera de la creación



reviste a Adán y Eva como un vestido, en el que se expresa la cercanía y la comunión con Dios, con el otro y con el cosmos. Cuando el texto bíblico describe esta creación en gracia con la expresión “ambos estaban desnudos” (cf. Gn 2,25), alude a una plenitud de comunión sponsal entre el varón y la mujer, que ambos expresaban en el lenguaje del don del cuerpo, revestido entonces de la impecancia propia de la gracia. Cuando el pecado les cambie la mirada del corazón, quedarán sorprendidos en una desnudez interior, que hasta entonces no habían conocido, y en la que experimentarán la fragilidad interior con que, a partir de entonces, habrán de vivir su comunión sponsal. Incluso la expulsión del paraíso estará protagonizada por el don de un nuevo vestido: unas túnicas de piel, con las que Dios mismo reviste al hombre caído (cf. Gn 3,21), y que simbolizan la promesa de la gloria perdida en el paraíso. Esta vestidura no suprime el peso de su nueva condición derivada del pecado, pero **es signo de que están llamados a la dignidad y a la gloria** que han perdido. El vestido se ha convertido ya en signo de una dualidad en el hombre: afirma la dignidad del hombre caído a la vez que recuerda la promesa de que un día será revestido de la gracia y gloria perdidas⁵. El vestido simboliza también la nueva situación en la que han de vivir la propia corporeidad y la vocación primera al amor. Desde entonces la historia de la alianza se simboliza con frecuencia por medio del vestido, significando siempre la gloria perdida o prometida.

Además de su significado cultural, las vestiduras litúrgicas del presbítero también expresan una condición sponsal, vivida a través del ministerio sacerdotal; este significado sponsal de las vestiduras sacerdotales bien puede considerarse en paralelo con el significado del vestido de los novios, que muestra la nueva condición sponsal que ellos asumen libremente, y que habrán de vivir a través del ministerio del amor y de la vida propios del matrimonio. El vestido nupcial de los novios reviste también un significado personal, pues expresa la nueva situación de conyugalidad en la que se apoya el don mutuo

⁴ Cf. X. LÉON-DUFOUR, “Vestido”, en: *Id.*, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1982) 936-940. Cf. también M. TRINCI CECELLI, “Vestuario”, en: A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana II* (Salamanca 1992) 2194-2199.

⁵ Cf. las palabras que Ireneo de Lión pone en boca de Adán, haciendo referencia a la túnica de santidad, símbolo del Espíritu Santo: “Puesto que por mi desobediencia perdí la túnica de santidad que recibí del Espíritu, reconozco ahora que merezco un vestido que no le aporta ningún deleite al cuerpo, sino que, por el contrario, produce comezón y molestia” (*Adversus Haereses* III, 23, 5).

del cuerpo y la reciprocidad fecunda propia de la diferencia sexual. Por su simbología, el vestido nupcial participa a la vez de las túnicas de piel y del **vestido de gracia** que revestía la desnudez del hombre creado en el *Principia*, pero, es también **anticipo del vestido de gloria** con el que será revestida la nueva Jerusalén, cuando descienda ataviada como una novia al encuentro definitivo del Esposo (cf. Ap 21,1-2). El vestido nupcial remite también a la **vestidura bautismal** y a la unción con que el Espíritu Santo nos revistió en el sacramento de la **confirmación**⁶. Ahora, por el sacramento del matrimonio, los novios son **revestidos, a título nuevo, de una condición esponsal**, en la que culmina el vestido de gracia recibido en el bautismo y la unción del Espíritu recibida en la confirmación. Revestidos de Cristo en el bautismo, los novios expresan, a través del vestido nupcial, que el sacramento del matrimonio les va a revestir nuevamente de un misterio de amor, que es el misterio esponsal de Cristo y de la Iglesia (Ef 5,25-32). Todos estos significados del vestido nupcial adquieren más relieve litúrgico cuando se enmarcan dentro de una liturgia doméstica y familiar que precede inmediatamente a la celebración de la boda y en la que se contempla, por ejemplo, la oración de bendición de los vestidos, en el momento de la vestición⁷.

Después del rito inicial de acogida, comienza la procesión de entrada hasta el lugar preparado para los novios (cf. RM, n. 48). Precede el sacerdote y siguen los novios, que pueden ir acompañados por los padres y dos testigos. Este sencillo movimiento procesional esconde, en realidad, un profundo significado teológico: los novios no entran solos en la celebración, sino que es la Iglesia quien los acoge y los acompaña, para introducirles en el misterio que se va a celebrar y que ellos van a recibir, es decir, el misterio del amor esponsal que une a Cristo y a la Iglesia. Los novios son introducidos, a través del sacramento, en un misterio de amor que reciben como un don y siempre por mediación de la Iglesia, representada en el presbítero y en la asamblea. A partir de este sencillo rito de entrada, se puede desarrollar una catequesis que ayude a entender que el matrimonio no es solo un proyecto de vida que los novios deciden, eligen y construyen por sí solos, sino que es, ante todo, un misterio de amor y de entrega en el que ellos son introducidos por la mediación de la Iglesia. El sacramento del matrimonio les va a insertar en el dinamismo de esa donación esponsal entre Cristo y la Iglesia, que ellos reciben como un don, y en el que van a participar de una manera nueva, como no habían participado antes con el bautismo y la confirmación. Les precede, por tanto, el misterio de un Amor primero, un don esponsal, el de Cristo hacia la Iglesia, en el que ellos van a participar a título de esposos, y en el que se apoyan confiados para iniciar su propio camino conyugal. Este amor esponsal que les precede marca, además, las dimensiones del amor que los novios cristianos están llamados a vivir en su matrimonio: la medida del amor no la eligen ellos, ni la marca el fluctuar de los estados de ánimo, los gustos propios, o el vaivén de los sentimientos, sino que esa medida la reciben, pues han de amarse y entregarse como se aman y se entregan Cristo y la Iglesia. La medida de su amor y de su mutua entrega, por tanto, la constituye la medida del don de Cristo hacia la Iglesia, es decir, un amor y un don que, en realidad, es sin medida.

⁶ Cf. A. CRNČEVIĆ, *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale* (Roma 2000).

⁷ Es una de las propuestas que he sugerido, para realizarse dentro de esa liturgia doméstica, como un momento importante dentro de un Itinerario de fe para novios, en C. ÁLVAREZ ALONSO, "Sobre la pastoral del noviazgo: algunas premisas para articular un Itinerario de fe para novios": *Familia* 55 (2017) 69-88.

El sacramento del matrimonio introduce a los novios en este don esponsal de Cristo y, participando realmente de él, por la gracia específica que reciben, ese don de Cristo se constituye, a la vez, en la fuerza interior del don mutuo que ellos han de vivir en su propio matrimonio. Al mismo tiempo, la procesión de entrada expresa también simbólicamente el movimiento nupcial de toda la Iglesia, que camina y avanza hacia el cumplimiento definitivo y escatológico de su propio misterio. En efecto, el misterio de la Jerusalén celestial, que desciende ataviada como una novia, al encuentro del Esposo (cf. Ap 7,1-12), es el misterio nupcial que queda simbólicamente expresado en la entrada procesional de los novios dirigiéndose hacia el altar. Por eso, es la Iglesia Esposa quien les acoge y les recibe, al inicio de la celebración, para introducirlos en el misterio de su propio ser esponsal.

La procesión de entrada se dirige hacia el lugar preparado para los novios, distinto de la Sede, que es el lugar que ocupa el sacerdote, y distinto también del lugar que ocupan los demás fieles. Las rúbricas indican que, a ser posible, los novios queden situados de tal manera que no den la espalda a la asamblea (cf. RM, n. 49), para mostrar visiblemente esa continuidad y comunión que hay entre todos los miembros de la Iglesia, que están participando de la misma celebración. También el espacio tiene aquí un significado litúrgico propio, que hace del lugar preparado para los novios un signo con un claro significado eclesial. Siendo un lugar propio, sin embargo, es un lugar que está en continuidad y comunión con los demás espacios litúrgicos: el lugar del ministro ordenado, el lugar de la asamblea, el espacio dedicado a la Palabra de Dios, el espacio dedicado al altar, etc., y todo dentro de un mismo y único espacio, acotado visiblemente por los muros del templo material, signo visible de ese otro edificio espiritual que es la propia Iglesia⁸. El espacio litúrgico, considerado como signo, permite desarrollar una catequesis sobre el lugar propio que ocupan los esposos dentro del misterio de la Iglesia, un lugar del que deriva su vocación concreta, su apostolado y su misión específica, su modo de estar en la Iglesia y en el mundo. El tema central que desarrollar es la comunión eclesial, hecha visible a través del espacio litúrgico y eclesial, signo, a su vez, de ese otro espacio litúrgico y eclesial que habrá de ser la comunión conyugal y la futura familia. La comunión que viven los esposos en el matrimonio no solo es imagen y signo de la comunión de la Iglesia, sino que es también un camino hacia una mayor comunión en y con la Iglesia. Los esposos están llamados a ser piedras vivas de un templo espiritual que es, primero, el propio matrimonio, después, la propia familia, llamada acertadamente Iglesia doméstica⁹; en ambas realidades han de hacerse presentes, a su modo y manera, todas las notas que definen el ser de la Iglesia: una, santa, católica, apostólica.

Finalizada la procesión de entrada, el sacerdote se acerca al altar, lo venera con una inclinación profunda y con un beso, y después ocupa su lugar propio, que es la Sede (cf. RM, n. 50). El signo del beso tiene, en este contexto, un reforzado significado comunal y

⁸ Sobre el espacio litúrgico, cf. F. LÓPEZ ARIAS, *Espacio litúrgico. Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX* (Cuadernos Phase 230; Barcelona 2016).

⁹ Cf. G. CAVAGNARI, *La famiglia "Chiesa domestica". Soggetto e oggetto dell'azione evangelizzatrice* (Roma 2015); A. ALAIZ, *La familia cristiana: iglesia doméstica* (Madrid 2002).

esponsal. Si el altar representa a Cristo¹⁰, la Iglesia, representada en la persona y signo del presbítero, expresa la comunión con Cristo Esposo a través de ese ósculo de veneración¹¹. Siendo un signo que expresa comunión, este beso al altar no es un gesto litúrgico aislado, sino que se sitúa en línea de continuidad con el significado de la entera celebración y con otros signos de la celebración, como el gesto de la unión de las manos durante la emisión del consentimiento, en el que también se expresa la unión de los esposos. Se trata de un mismo lenguaje de signos con el que la liturgia expresa diferentes significados de la comunión esponsal y que da pie a una catequesis en torno al valor y al significado del lenguaje del cuerpo para expresar y realizar el don mutuo de los esposos. Tanto el beso litúrgico como la unión de las manos en el consentimiento expresan, por sinécdoque, la entrega de toda la persona a través del lenguaje del cuerpo; en ella radica, efectivamente, la vocación y el significado esponsal del cuerpo¹².

A continuación, el sacerdote hace la señal de la Cruz que, en el contexto de la celebración del matrimonio, también reviste un significado fuertemente esponsal. En el misterio de la Cruz se consuma el don nupcial de Cristo a la Iglesia, por lo que el signo de la Cruz, que todos hacen al inicio de la celebración, ofrece una clave pascual interesante que ayuda a entrar en el núcleo del misterio esponsal que se va a celebrar. En el misterio de la Cruz hemos recibido de Cristo la mayor muestra de amor, expresada también a través del lenguaje del cuerpo. El don esponsal de Cristo en la Cruz, sellado precisamente a través del don del propio cuerpo, ilumina profundamente la experiencia conyugal del misterio de la Cruz, que los novios han de aprender a vivir en el camino del propio matrimonio. Es precisamente en esa experiencia de la Cruz donde el amor conyugal aprende a madurar y a purificarse de una manera especial, y es también a través de ella como los esposos del matrimonio se van configurando con los esposos de la Cruz, Cristo y la Iglesia. De ahí que el signo de la señal de la Cruz, realizado en el contexto nupcial de la celebración del matrimonio, dé ocasión a desarrollar una bella catequesis que ayude a iluminar y dar sentido a esos momentos de Cruz que estarán presentes de tantas maneras a lo largo del camino del amor.

Fuera ya de los ritos iniciales, también el simbolismo de las flores se presta a desarrollar una catequesis sobre el don de la fecundidad propio del matrimonio. En la simbología propia de los antiguos rituales del matrimonio se usaban mucho los motivos vegetales y florales, junto con los frutos y otros alimentos, como signos que pretendían augurar una gran fecundidad a los nuevos esposos. Es habitual que, en la celebración del

¹⁰ Sobre la historia y teología del altar, cf. F. M^a AROCENA SOLANO, *El altar cristiano* (Barcelona 2006).

¹¹ El beso litúrgico al altar es costumbre muy antigua en la liturgia eucarística, atestiguada ya en el s. IV. También el beso de los desposados, considerado como ratificación del contrato matrimonial en las costumbres nupciales antiguas, entró muy pronto en la primitiva liturgia matrimonial cristiana; está atestiguado, por ejemplo, en el *Liber ordinum* visigótico (ed. M. Ferotin [*Monumenta Ecclesiae liturgica* 5; Paris 1904] col 435: *...(mulier) dat (viro) osculum pacis, quod est verum testamentum*) y, al menos en el s. X, en el *Eucologio* bizantino (cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle* [Paris 1970] 192-193). Cf. también R. CALATAYUD, *Beso humano y ósculo cristiano. Dimensiones histórico-teológicas del beso litúrgico* (Valencia 2003).

¹² Sobre la vocación esponsal y los distintos significados del cuerpo, cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *Semántica del cuerpo y de la diferencia sexual* (Madrid 2017). Cf. también J. GRANADOS, *“Una caro”. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale* (Siena 2014).

matrimonio, las flores adornen con abundancia el interior de la iglesia, e incluso que los novios entren en la iglesia llevando en las manos, o adornando el traje, algunas flores. Son un signo de la fecundidad, biológica y espiritual, de la que ellos son portadores y a la que están llamados por especial vocación. Una fecundidad que está en relación con la fecundidad de la Iglesia, simbolizada también en las flores que decoran el templo durante la celebración. Los esposos están llamados a vivir una fecundidad que, más allá de la procreación, reviste sobre todo un carácter espiritual y está muy vinculada a la vida de la gracia propia del matrimonio. La primera fecundidad de los esposos es el «nosotros», es decir, la comunión de los dos, la intimidad conyugal, el camino de la «una sola carne». La gracia del matrimonio se vuelve fecunda en los esposos en la medida en que va generando frutos de virtudes, y tiene su fruto más granado precisamente en la vivencia de la caridad conyugal¹³. La sobreabundancia de esa comunión conyugal está llamada a extenderse, más allá de los cónyuges y a través de la procreación, hacia la fecundidad de la familia. Es la segunda fecundidad de los esposos, que los convierte en portadores de humanidad y de vida cristiana para sus hijos. Ahora bien, la fecundidad conyugal se proyecta todavía más allá de la fecundidad familiar, pues está también llamada a una fecundidad apostólica, que lleva a los esposos a entregar vida más allá de los límites del hogar familiar¹⁴. Este camino de fecundidad conyugal está, por tanto, firmemente radicado en la gracia del sacramento del matrimonio y, por ello, interiormente animado y sostenido por la acción del Espíritu Santo, Señor y Dador de vida. Ese mismo Espíritu que hace fecunda a la Iglesia, a través de sus sacramentos, es quien hace también fecundos a los esposos, más allá de la procreación.

¹³ Cf. L. DE PRADA GARCÍA, *La caridad conyugal, una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias de Juan Pablo II* (Madrid 2017); C. ÁLVAREZ ALONSO, “El cuerpo eucarístico de Cristo, fuente de la caridad conyugal”: *Estudios Trinitarios* XLV/3 (2011) 535-551.

¹⁴ Sobre la fecundidad conyugal, cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, “La fecundidad espiritual vivida en el matrimonio”: *Estudios Trinitarios* 49/2 (2015) 381-406. Cf. también A. MATTHEEUWS, “L’una caro et le don mutuel de la fécondité”, en: J. GRANADOS (a cura di), *Una caro: il linguaggio del corpo e l’unione coniugale* (Siena 2014) 225-242; L. GRANADOS-I. DE RIBERA (eds.), *El misterio de la fecundidad. La comunicación de su gloria* (Burgos 2013).

2. La Liturgia de la Palabra

La Liturgia de la Palabra ofrece pautas interesantes para aprender a desarrollar una catequesis sobre la importancia de la comunicación en el matrimonio. Las lecturas de la



celebración dialogan entre sí, se iluminan recíprocamente y hay entre ellas una unidad que conduce y culmina en la proclamación del Evangelio. La lectura de la Palabra de Dios en la celebración ha de ir precedida de actitudes como la disposición para escuchar y para dejarse interpelar, la apertura interior, la interiorización y la acogida de la Palabra proclamada, etc., que disponen a recibir y hacer de la Palabra algo íntimo y personal. Aprendiendo a escuchar y acoger la Palabra de Dios se aprende también a escuchar y acoger al otro a través del diálogo y la comunicación, que no ha de ser solo verbal sino, sobre todo, afectiva. La escucha interior y la acogida del otro, a través de la palabra, es el presupuesto —y, a la vez, un fruto granado— para una comunicación constructiva en el matrimonio, que no se queda solo en lo superficial, sino que llega al registro afectivo y construye la comunión. La función comunicadora de este signo que es la palabra es fundamental, pues en ella el otro se me da, con toda la riqueza de su mundo interior, positivo o negativo, que yo estoy llamado a acoger y a hacer mío. La palabra, por tanto, se convierte en signo de la persona y, por ello mismo, es también mediación oral y afectiva entre los cónyuges. Aprendemos a escuchar y acoger interiormente a Dios cuando sabemos escuchar y acoger internamente al otro, que se nos entrega de manera muy personal a través de su palabra. Si, en la celebración litúrgica, la Palabra de Dios es la mediación necesaria para que Cristo mismo entre en el corazón del hombre, en la comunicación conyugal también la mediación de la palabra, con todas las actitudes que comporta, tiene un valor personal: escuchar y acoger la palabra del otro es acogerle en mi interior, para crecer en intimidad conyugal y avanzar así en el camino de la «una sola carne». La Palabra interpela, remueve, consuela, ilumina, mueve a la conversión, como también la comunicación oral y afectiva entre los esposos es una llamada que remueve, consuela, ilumina y empuja a la mutua conversión. En la celebración del sacramento del matrimonio, la escucha y la acogida de la Palabra, a través de la cual Dios se nos da, dispone a los novios a la escucha y la acogida de la palabra mutua, en ese momento tan importante del intercambio del consentimiento, en el cual el otro se me entrega a través de su palabra. De este modo, la mediación de la palabra reviste un profundo valor personal y se convierte en un espacio afectivo, un ámbito propio de intimidad y de donación personal entre los novios, que anticipa el don a través de la palabra que será propio del matrimonio.

La Liturgia de la Palabra culmina en la proclamación del Evangelio, con la consiguiente homilía por parte del sacerdote. También aquí la Liturgia enseña que la comunicación conyugal ha de tener su referente en el Evangelio, siendo una ocasión bellísima para confesar y profesar la propia fe, en Dios y en el otro. La Palabra de Dios ha de iluminar la vida y las situaciones más concretas del matrimonio, de manera que sirva incluso como medida de la propia palabra de los esposos. A la luz de la Palabra de Dios, se

suscitan numerosas ocasiones en las que se hace necesario revisar y discernir sobre la calidad y la finalidad de la comunicación conyugal, que ha de ser un punto importante que considerar por ambos esposos en el momento del examen conyugal. Y, si fuera necesario, en las ocasiones en que esa comunicación conyugal se debilita o falla, se puede recurrir a una mediación externa que ilumine y encauce esa situación de distanciamiento. La comunicación conyugal no se improvisa; es una tarea que comienza a aprenderse ya durante los tiempos del noviazgo en que los novios se sinceran mutuamente y se van conociendo uno al otro.

3. Celebración del matrimonio

El momento del consentimiento está articulado en torno a una rica simbología. En primer lugar, el signo de la palabra, que adquiere en la fórmula del consentimiento una gran densidad sacramental. Al signo de la palabra pronunciada en el intercambio del consentimiento ha de corresponder un acto interior de entrega mutua por parte de los novios, que hace de la propia persona el fin y el contenido del acto mismo del consentimiento. Las palabras del consentimiento son un signo externo de ese movimiento interior de donación total, que lleva a los novios a entregarse mutuamente. Por otra parte, el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, es el otro gran signo en el que se apoya el acto del consentimiento: en la palabra se entrega toda la persona, pero la persona no puede entregarse si no es en la entrega de su propio cuerpo sexuado; de ahí que el cuerpo y, por tanto, la diferencia sexual también forme parte esencial del contenido del consentimiento. La fórmula del consentimiento y el acto interior de entrega se apoyan necesariamente en el don del cuerpo sexuado, un don que, a su vez, hace realidad lo que expresan las palabras y la fórmula del consentimiento, es decir, la entrega personal. El cuerpo sexuado se convierte aquí en signo de la entrega de toda la persona, esencial para que el consentimiento sea veraz y constituya el matrimonio. La fórmula del consentimiento y la entrega mutua de las personas a través del cuerpo se convierten aquí en signos que anticipan y anuncian no solo la unión de los cuerpos que un día se consumará a través del acto conyugal, sino todo el camino de la unidad en la diferencia, que habrá de culminar en la comunión de la *una caro* y que abarca todo el tiempo del matrimonio. Y puesto que el cuerpo y la carne están unidos al tiempo, en el momento del consentimiento los nuevos esposos se entregan también sus respectivos tiempos, toda su historia personal: lo que han sido, lo que son, lo que serán... Los esposos se entregan para llegar a ser una sola carne, es decir, un solo espíritu, una sola intimidad, un solo Templo, un mismo ritmo, etc. De este modo, la entrega mutua de las propias personas a través del consentimiento se convierte en el inicio de un camino que, a través del tiempo y de la conyugalidad, está llamado a hacer realidad el ideal de la *una caro* anunciada en Gn 2,24.

Todo ello se visibiliza también en la unión de las manos, un signo que refuerza y ratifica visiblemente lo que se significa en el consentimiento: en la unión de las manos derechas se expresa la mutua entrega de los novios que realiza la fórmula del consentimiento, y se anticipa también la unión de los cuerpos y el camino de intimidad conyugal que se realizará a lo largo del matrimonio. La palabra, el cuerpo, las manos, la masculinidad y la feminidad se convierten aquí en signos litúrgicos a través de los cuales se

hace real y efectiva la entrega mutua de las personas, en orden a constituir el matrimonio. El rito del consentimiento, con todos los signos que lo articulan, debería ser uno de los puntos fuertes en las catequesis de preparación al matrimonio. No solo porque es el momento constitutivo del matrimonio sino también porque permite desarrollar una gran catequesis acerca del significado del don y la acogida mutua como eje del amor, el valor humano y sagrado de la sexualidad, el significado de la masculinidad y feminidad como vocaciones humanas, la diferencia sexual vivida como espacio de conyugalidad, y la vocación al amor propia del lenguaje del cuerpo. Todo ello completado con el profundo significado pneumatológico que reviste el intercambio del consentimiento, porque allí donde hay don personal y entrega del cuerpo allí está actuando el Espíritu Santo, la Persona-Don, que es quien inspira y sostiene en intensidad y en el tiempo el don de los esposos¹⁵. La palabra de los esposos, sobre la que se articula el acto del consentimiento es, además, eficaz, no solo porque constituye el matrimonio sino también porque es el fundamento del carácter sacramental permanente del matrimonio, a lo largo del tiempo y en todas las circunstancias. Una catequesis adecuada sobre la sacramentalidad de la existencia conyugal, sobre el valor permanente del sacramento del matrimonio y sobre la liturgia de la vida conyugal, debería partir precisamente de la sacramentalidad de este momento constitutivo del matrimonio que es el intercambio del consentimiento.



A continuación, sigue la bendición y entrega de las alianzas. Conviene resaltar que no se trata solo de introducir el anillo en el dedo, sino que el rito ha de vivirse como una verdadera «entrega de la alianza». El *Ritual* especifica que el don mutuo de los anillos se hace “en señal de fidelidad y amor” (n. 71), pero puede ser oportuno aquí recuperar su significado pneumatológico, pues ya la antigua tradición litúrgica unió el signo del anillo a la

acción del Espíritu Santo¹⁶. Quizá como señuelo de esta olvidada pneumatología, el actual *Ritual* conserva la bendición de los anillos y su aspersion con agua bendita, acciones que, por otra parte, son consideradas por la Liturgia como típicamente pneumatológicas. El anillo, además, simboliza la fidelidad y el amor que, en realidad, son dones que el Espíritu Santo entrega a los esposos y que están vinculados a la gracia del sacramento. El anillo, además, es entregado mutuamente como signo de unidad y de comunión; pero, quien une a los esposos es el Espíritu Santo, siendo Él la Persona-Amor, como es Él quien une también a

¹⁵ Sobre esta y otras referencias al Espíritu Santo en el rito del matrimonio, cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, “El Espíritu Santo en el ritual del matrimonio. Notas de pneumatología litúrgica”: *Estudios Trinitarios* XLVII/2 (2013) 225-273.

¹⁶ En la misa del matrimonio según la liturgia romana, que se encuentra en el *Pontifical de Durham*, después de la oración de postcomunión, titulada *Benedictio*, leemos siete formularios de bendición; el tema del Espíritu parece centrarse en el rito del anillo, sobre el que se invoca su venida y su acción transformadora: *Creator et conservator humani generis, dator gratiae spiritualis, aeternae Deus, tu permitte Spiritum Sanctum Paraclitum super hunc anulum*. Cf. J. B. MOLIN-P. MUTEMBE, *Le rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siècle* (Paris 1974) 320. Y en el Bendicional del arzobispo Roberto (libro litúrgico inglés del s. X) después de la bendición y oración epiclética sobre el anillo, que es prácticamente igual a la de Durham, se hace la entrega del mismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: *Creator et conservator humani generis, dator gratiae spiritualis, aeternae Deus tu mitte Spiritum tuum paraclitum super hunc anulum permitte anulum in manu sua: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen*.

Cristo y a la Iglesia, y al Hijo y al Padre en la Trinidad. El anillo, por tanto, recuerda a los esposos que han sido introducidos en una corriente de amor y de comunión divina, que tiene su origen en la Trinidad y que, por la mediación de Cristo y de la Iglesia, llega a ellos a través del sacramento del matrimonio. Se aman, por tanto, con un amor muy humano a la vez que muy divino, pues es el mismo Espíritu Santo quien les une en el amor mutuo, como une a las Personas divinas en el misterio de amor trinitario. Así pues, el rito de la entrega de las alianzas da pie a desarrollar toda una catequesis en torno a la pneumatología propia del matrimonio, que sostiene e inspira la espiritualidad conyugal. El Espíritu Santo preparó los esponsales entre Dios y la humanidad en Cristo, desde la historia de la Esposa-Israel y la revelación de Yahvé-Esposo, es decir, desde el Antiguo al Nuevo Testamento. El Espíritu es también quien prepara las bodas del Cordero y conduce a la Iglesia y a toda la humanidad hacia la consumación de esas bodas eternas. Entre los dinamismos propios del Espíritu Santo en el matrimonio está el de ser la unidad en la diferencia; y en la rítmica del amor, a Él le corresponde el dinamismo del dar-acoger. El don de la unidad y la indisolubilidad, así como la tarea de la mutua fidelidad son dones vinculados a la acción del Espíritu Santo en el matrimonio. Todos los dones y frutos del Espíritu Santo, que articulan la vida cristiana en general, adquieren una particular forma conyugal cuando son vividos por los esposos en el matrimonio.

Junto con la entrega de las alianzas, también la entrega de las arras reviste un fuerte significado pneumatológico¹⁷. La fórmula de entrega recogida en el *Ritual* indica que las arras son “prenda de la bendición de Dios y signo de los bienes que vamos a compartir” (n. 73). El Espíritu Santo es la bendición de Dios. Los novios lo reciben en el sacramento del matrimonio a modo de prenda y de arras, como un Pentecostés anticipado de ese don permanente del Espíritu Santo que los acompañará a lo largo de todo el camino de la vida conyugal. Las arras, además, simbolizan los bienes que se van a compartir en el matrimonio y, como es sabido, los bienes mayores que se comparten en la vida conyugal son los espirituales, es decir, el bien de la vida, del amor y de la comunión, que son también dones del Espíritu Santo. Por ello, el mayor bien que los esposos comparten en el matrimonio es, en realidad, el amor mismo, la caridad conyugal con la que se aman y se entregan mutuamente, y que tiene su origen en el Espíritu Santo, actuando en ellos con el mismo amor con el que actúa entre el Padre y el Hijo en la Trinidad, y entre Cristo y la Iglesia. También los dones sobrenaturales están simbolizados en las arras; entre ellos, el don común de la gracia del sacramento del matrimonio, que es una de las fuentes que habrá de alimentar su espiritualidad conyugal. El rito de las arras propone, por tanto, toda una catequesis acerca del valor y el significado de los bienes del matrimonio: materiales, humanos, profesionales, familiares, espirituales, etc.; entre ellos merecen especial mención el don de la comunión y la intimidad conyugal, que es el bien común fundamental que está en juego en el matrimonio. La tarea central del matrimonio es precisamente construir en el día a día esta comunión e intimidad; de ella dependen todos los demás bienes, materiales o no, incluido el bien de la fecundidad y el bien de la familia.

¹⁷ Es característica de la antigua liturgia visigótica una bendición titulada “bendición de las arras”, para el anillo y las monedas. Cf. RITZER, *Le mariage*, 300-302; MOLIN-MUTEMBE, 144-156.

Constituido ya el matrimonio y antes de dar comienzo a la Liturgia Eucarística, tiene lugar la Oración de los fieles. Este momento de oración marca en la celebración un claro movimiento de apertura y de universalidad, pues además de orar por el futuro camino conyugal apenas iniciado por los nuevos esposos, la Iglesia se abre también a la oración de intercesión por otras necesidades de ámbito universal. Este momento de oración, por tanto, enseña a los novios –y a los nuevos esposos– un modo propio de ser y de orar, caracterizado por la acogida y la atención hacia las necesidades de los demás. La comunión en el matrimonio no es un círculo cerrado en sí mismo, ni debe aislar a los esposos de las necesidades ajenas. Tampoco la intimidad conyugal debe convertirse en una realidad intimista, sino que cuanto más se abre a los demás más se define a sí misma y más fecunda se hace. En este sentido, ha de entenderse, por ejemplo, la virtud de la hospitalidad, tan característica de la vida familiar, o la vida de caridad y beneficencia, e incluso las formas de apostolado que los cónyuges están llamados a desempeñar. El hecho de que los novios propongan también sus propias peticiones debe significar para ellos que buscan esa comunión abierta, apostólica y acogedora con las indigencias y necesidades de los demás. De este modo, la oración, la caridad y el apostolado no solo van marcando en los cónyuges un estilo de apertura y de acogida con los demás, sino que hacen también del propio matrimonio una escuela de vida apostólica, en la que ambos aprenden a aceptar y acoger las necesidades y carencias del otro cónyuge. Este estilo de acogida y de hospitalidad enseña también a acoger el don de la vida, a través de los hijos, y a saber vivir la maternidad y paternidad como formas particulares de esa virtud de la hospitalidad. La Oración de los fieles enseña, por tanto, un estilo de caridad y de solicitud hacia las necesidades de los demás, que será fundamental entre los esposos, para evitar hacer de la comunión conyugal un ámbito puramente intimista y cerrado. Todas estas claves pastorales que nos ofrece la Oración de los fieles dan pie también a desarrollar una catequesis acerca de la maternidad y paternidad, que, más allá de su significado procreador, han de ser presentadas como expresiones de una sobreabundancia en el don, que hace de los esposos maestros y dadores de humanidad, más allá del ámbito familiar.

4. La Liturgia Eucarística

Las rúbricas contemplan la posibilidad de que los nuevos esposos lleven hasta el altar los dones del pan y del vino, que serán consagrados durante la Liturgia Eucarística (cf. RM, n. 76). Se trata de un gesto sencillo que, sin embargo, pone de manifiesto la profunda unidad que hay entre el sacramento del matrimonio y la Eucaristía. En la misma línea



interpretativa se sitúa también el significado de ese otro momento que recogen las rúbricas, invitando a que los novios se acerquen al altar, antes de recibir la bendición nupcial; de hecho, el ministro que preside la celebración comienza la bendición nupcial con estas palabras: “Oremos al Señor por estos esposos que, al inicio de su vida matrimonial, se

acercan al altar” (RM 76. 81). El signo del altar, junto con el pan y el vino, invitan a desarrollar una importante catequesis acerca de la relación tan estrecha que hay entre el sacramento del matrimonio, el sacerdocio y la Eucaristía¹⁸.

Los dos ámbitos fundamentales en los que discurre la vocación del matrimonio son la vida y el amor, y ambos están significados en los signos litúrgicos del pan y del vino. En la tradición bíblica, la sangre era considerada portadora de vida, mientras que la pérdida de la sangre se igualaba a la muerte¹⁹. En el vino encontramos el signo que recoge toda la antigua tradición sacrificial en torno a la sangre como portadora de vida²⁰. La fecundidad de los esposos, y de una manera particular la maternidad de la mujer es también portadora de vida y reviste, por ello, un profundo significado eucarístico²¹. Beber la sangre de Cristo en la Eucaristía es aprender a ser portadores de vida, especialmente de la vida de Dios; pero, es también aprender a entregar la vida, no solo a través de la procreación, sino también a través de una fecundidad espiritual que se entiende desde el horizonte de la gracia.

Esa entrega de la vida se expresa muy bien en el gesto eucarístico del pan partido. El pan es el signo del cuerpo de Cristo, en cuya entrega se nos ha revelado, a través del lenguaje del cuerpo, la plenitud del don y del amor de Dios. La entrega del cuerpo de Cristo nos enseña la medida del amor que los nuevos esposos están llamados a vivir en su matrimonio. No se trata de amarse según su medida humana, según sus ganas, sus deseos, sus proyectos, sino de amarse y entregarse según la medida de Dios, una medida que el mismo Cristo nos ha enseñado a través de la entrega de su propio cuerpo en la Cruz. La entrega del cuerpo que los esposos viven a través de la sexualidad adquiere significados nuevos cuando viene iluminada desde la entrega del cuerpo de Cristo y de la Iglesia que se celebra en la Eucaristía. De este modo, los signos eucarísticos del pan y del vino permiten desarrollar una rica catequesis en torno a los paralelismos y analogías que hay entre el matrimonio y la Eucaristía, pues ambos sacramentos gravitan sobre el significado del don del cuerpo.

Una de las líneas fuertes de la espiritualidad matrimonial es precisamente la de considerar la Eucaristía como modelo y paradigma de toda la vida conyugal²². La Eucaristía celebrada ayuda a entender el matrimonio como una Eucaristía vivida, o como una Eucaristía que se celebra en la liturgia cotidiana de la propia vida. De ahí que sea importante no solo ayudar a los novios a entender la importancia de celebrar el sacramento del matrimonio dentro de la Eucaristía, sino también iniciarles en esa educación eucarística que han de aprender ya a lo largo del noviazgo, de modo que, en el futuro, la Eucaristía sea uno de los pilares fundamentales

¹⁸ Sobre esta relación, me permito reenviar a C. ÁLVAREZ ALONSO, “Matrimonio y Eucaristía, sacramentos nupciales. Notas sobre una analogía sacramental articulada en torno al lenguaje del cuerpo”: *Anthropotes* 29/2 (2013) 249-271; EAD., *Teología del cuerpo y Eucaristía* (Madrid 2017); cf. también J. GRANADOS-S. SALUCCI (a cura di), *Eucaristia e Matrimonio: due sacramenti, un'alleanza* (Siena 2016).

¹⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, “Sangre”, en: *Id.*, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1982) 830-833.

²⁰ Cf. A. M. TRIACCA, *Nel mistero del Sangue di Cristo la vita della Chiesa* (Città del Vaticano 2003).

²¹ Sobre la dimensión eucarística de la feminidad, cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, “Hacia una teología de lo femenino. En torno a la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*”, en: J.J. PÉREZ-SOBA-A. GARCÍA-A. CASTAÑO (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam II* (Madrid 2010) 241-261. Ver también C. ÁLVAREZ ALONSO, “Notas sobre la dimensión eucarística de la feminidad de María”: *Estudios Marianos* 82 (2016) 1-11.

²² Sobre espiritualidad conyugal, cf. J. DE DIOS LARRÚ, *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar* (Burgos 2016); Y. SEMEN, *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II* (Bilbao 2011).

en los que apoyar su camino y espiritualidad conyugal. La comunión bajo las dos especies, que las rúbricas sugieren para los nuevos esposos (cf. RM, n. 84), recogería muy bien todos estos significados y, bien preparado, podría ser un momento importante que ayude a los nuevos esposos a entender la centralidad de la Eucaristía en su camino conyugal.

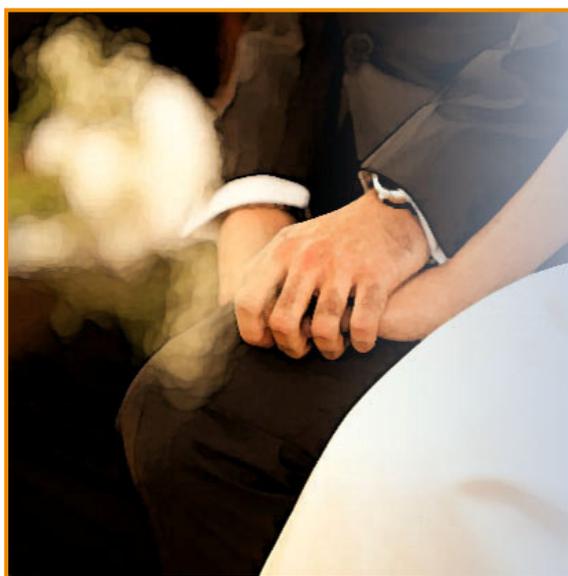
Por otra parte, el signo del altar, inseparable del signo del pan y del vino, ilustra bien la teología del sacerdocio conyugal, como una forma específica y propia en la que los nuevos esposos han de vivir su sacerdocio bautismal y confirmatorio. Benedicto XVI se refirió al altar como una “escuela cotidiana de santidad”²³. La liturgia de la vida adquiere tonalidades propias precisamente en la vida conyugal y matrimonial, en la que toda la vida de los esposos, en cualquiera de sus facetas, adquiere un profundo significado cultural, pues se convierte en una ocasión continua para ejercer ese culto espiritual y perfecto, que es agradable a Dios (cf. Rm 12,1-2; 1P 2,5). Todos los actos de los esposos, en cuanto padres, educadores y esposos, incluida la sexualidad y la entrega mutua de los cuerpos, pueden convertirse en una ofrenda espiritual y un culto agradable a Dios, ofrecidos sobre el altar de la propia vida y del propio cuerpo. Una catequesis que ayude a entender esta dimensión cultural, litúrgica y sacerdotal de la propia vida conyugal no solo ayudaría a recuperar la unidad entre la liturgia vivida y la liturgia celebrada, sino que también ayudaría a convertir en una realidad visible y concreta la idea del matrimonio como Templo de Dios, y de la familia como Iglesia doméstica.

A la bendición nupcial sigue, según las rúbricas, el rito de la paz: “Los esposos y todos se intercambian una señal de paz y de caridad” (RM, n. 83). En general, deberíamos recuperar el significado pneumatológico de este rito, dado que la paz y la caridad son también dones del Espíritu Santo. Tanto el ósculo litúrgico como la unión de las manos, que suelen ser los gestos que acompañan habitualmente este rito de la paz, tienen marcadas connotaciones pneumatológicas. Al intercambiar un signo de paz y de caridad, en realidad, cada uno debería invocar interiormente al Espíritu Santo de modo que esa paz y caridad fueran un don efectivo en el corazón de los presentes. Bien preparado, este rito de paz y de caridad da pie a desarrollar una catequesis muy apropiada sobre cómo vivir el perdón y la reconciliación en el matrimonio. La experiencia frecuente del perdón conyugal no se entiende desde la lógica de la justicia sino desde la **lógica de la caridad conyugal**. El perdón, además de ser fuente de paz y un modo exquisito de vivir la caridad conyugal, es también un indicio claro de madurez en el amor y un medio potente para fortalecer la comunión conyugal. La iniciativa en el perdón suele partir de aquel que más ama y más necesita del otro, por lo que el perdón conyugal, cuando sabe vivirse bien, es siempre un camino obligado hacia la comunión y una exigencia indispensable para madurar en el amor, crecer en intimidad conyugal y fortalecer la relación personal y de pareja con Dios. El camino conyugal está cuajado de ocasiones en las que es muy necesario aprender a perdonar y, sobre todo, aprender a acoger el amor de perdón; por eso, la experiencia del perdón, además de ser una de las más gratificantes y pacificadoras en el camino del matrimonio, es también un medio seguro que ayuda a superar momentos de crisis, de cansancios afectivos o de estancamientos, que, si no se reparan a tiempo, pueden conducir a situaciones más duras.

²³ BENEDICTO XVI, *Homilía en la ordenación de diáconos de la diócesis de Roma* (29-4-2007).

5. Ritos conclusivos

Al final de la Eucaristía, el sacerdote bendice a los nuevos esposos y a todo el pueblo. Se trata de un nuevo momento epiclético, en el que todos reciben el don del Espíritu Santo, que les envía a continuar celebrando en la vida lo que acaban de celebrar en la liturgia. **Con la conclusión de la celebración eucarística, comienza a desplegarse en el tiempo de la vida conyugal lo que acaba de realizarse en el tiempo de la liturgia.** Se trata de una bendición solemne, que tiene como finalidad el **envío** de los nuevos esposos para la **misión** conyugal que acaban de iniciar, de manera que sean en el mundo **testigos** y encarnación viviente del **amor de Cristo hacia la Iglesia**. También la **asamblea** que participa de la celebración es enviada a **acompañar** en su misión a los nuevos esposos, de manera que, a su modo, hagan presente esa misión materna de la Iglesia, que vela y cuida solícita por todos sus miembros. Es, por tanto, una **bendición** que compromete a **toda la Iglesia** y, de manera especial a los nuevos esposos, ante la nueva tarea de su matrimonio que acaban de asumir. Es el momento que da pie a desarrollar una catequesis acerca de la misión y el apostolado propio de los



cónyuges, que es, en primer lugar, la vivencia del propio sacramento del matrimonio. **El propio matrimonio se convierte así en la misión específica de los nuevos esposos y en su camino apostólico prioritario, a la luz del cual han de ser ordenadas todas las demás actividades apostólicas.** Los esposos adquieren el deber de convertir su propio matrimonio en el campo prioritario de su apostolado y de su misión, de manera que la gracia específica que han recibido llegue a dar frutos más allá de los límites familiares de su propio hogar.

6. Conclusión

En la primera tradición cristiana, los autores eclesiásticos no dudaron en interpretar la Iniciación cristiana en clave nupcial. En las catequesis mistagógicas, en las que los neófitos eran introducidos en los misterios propios del cristianismo, se les instruía acerca de los sacramentos, presentados como una celebración de las bodas místicas o espirituales con el Señor Jesús²⁴. En el horizonte de esta perspectiva mistagógica, también el actual *Ritual* del matrimonio puede concebirse como una herramienta hermenéutica, que ayude a redescubrir la perspectiva nupcial que da forma esponsal a toda vocación cristiana y, en realidad, a todo el organismo sacramental²⁵. Hemos visto que, partiendo de la sugerente simbología que lo articula, el *Ritual* permite desarrollar toda una serie de catequesis, que no solo ayudan a preparar mejor la celebración del sacramento, sino que también contribuyen a iluminar aspectos importantes del noviazgo y de la vida matrimonial. El *Ritual* se presenta, por tanto, como un rico subsidio en el método mistagógico propio del noviazgo, que bien puede completarse con otros materiales y con las aportaciones de otras perspectivas, con el fin de completar y ampliar los temas teológicos que aquí hemos esbozado.

Se podrá objetar que tanto el recurso al *Ritual del sacramento del Matrimonio* como los temas y catequesis aquí propuestos, en orden a articular una preparación al sacramento a partir de la celebración misma, solo pueden ser accesibles a unas pocas parejas, selectas y escogidas, que ya tengan una noción básica de muchos contenidos de la fe cristiana. Es decir, sería difícil pretender abordar esas catequesis durante el tiempo de preparación del noviazgo, si los novios no tienen una suficiente familiaridad con los contenidos fundamentales de la fe cristiana e, incluso, una cierta y asidua práctica sacramental. Se podrá objetar también que las parejas con este perfil son cada vez más escasas y que, en consecuencia, tanto el recurso mistagógico al *Ritual*, aunque sea a través de toda su simbología, como la densidad de los temas aquí propuestos resultan, en la práctica, poco menos que inoperables.

Es claro que la preparación al sacramento del matrimonio, tal como se lleva a cabo mayoritariamente en la actual pastoral familiar, resulta escasa e insuficiente. Seguir reduciendo esa preparación a la fórmula breve de unos cursillos, en los que no hay ocasión de profundizar mucho en ciertos temas, en los que el nivel de formación cristiana es tan variado —a veces, incluso, inexistente—, y en los que apenas hay tiempo para iniciar un acompañamiento más personal de la pareja, más allá de la realización misma del cursillo y de la celebración de la boda, significa seguir propiciando una pastoral de mínimos y de urgencia que, a la larga, resulta insuficiente para responder a los retos que tiene planteados la actual pastoral familiar²⁶. Sin embargo, no se trata tanto de suprimir este tipo de preparación al matrimonio —si bien también haya que revisar la fórmula de los cursillos— cuanto de ofrecer

²⁴ Cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie* (Paris 1958); P. CATTENOZ, *Le baptême, mystère nuptial. Théologie de Saint Jean Chrysostome* (Venasque 1993); E. RUFFINI, *Il battesimo nello Spirito* (Casale Monferrato 1982) 274-278.

²⁵ Cf. A. DIRIART-M. GEGAJ (a cura di), *Il Matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria* (Siena 2017).

²⁶ Los he considerado con más detenimiento en C. ÁLVAREZ ALONSO, "Retos y desafíos de la familia actual. Consideraciones de carácter etiológico ante la próxima Asamblea sinodal": *Familia* 51 (2015) 83-102. Cf. también J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida* (Madrid 2014).

otras alternativas más consistentes, para aquellos novios que, quizá todavía en minoría, se plantean su noviazgo y su matrimonio con otra disposición e inquietud.

Hay que generar noviazgos cristianos, aunque sea en minoría. Y esto supone concretar una preparación al sacramento del matrimonio mucho más articulada, más prolongada en el tiempo, más profunda en los contenidos, y más propiciadora de un acompañamiento personal, que logre continuarse más allá de la celebración del matrimonio. La necesidad de la formación permanente de los matrimonios se siente hoy con especial urgencia, especialmente entre los que han recibido el sacramento; y es también un sentir general que los Itinerarios de fe para novios deben concebirse como una respuesta a las grandes carencias que acompañan a la celebración del sacramento del matrimonio entre los jóvenes de hoy²⁷. Por otra parte, la concreción de esos Itinerarios de fe para novios obligaría, en cierto modo, a un replanteamiento global de todo el camino catequético, pues muchos de los temas que se tratan en el noviazgo podrían afrontarse inicial y gradualmente en las etapas anteriores de catequesis, por ejemplo, en las catequesis de confirmación, en los grupos de jóvenes, o en la pastoral universitaria. De este modo, se reforzaría el carácter catequético del noviazgo, a la vez que se integraría como una etapa más, en unidad con el camino catequético que acompaña la entera vida cristiana.

El noviazgo es un tiempo fuertemente mistagógico que, por tanto, no tiene su sentido y su significado en sí mismo, sino que se finaliza al sacramento del matrimonio. No es un tiempo cerrado en sí mismo sino una etapa abierta a la plenitud del matrimonio y proyectada hacia el don decisivo del sacramento. De este modo, el perfil del noviazgo puede asemejarse a una especie de Neofitado, que se finaliza a la iniciación de los novios en los misterios propios del matrimonio, particularmente en la celebración y la vivencia del misterio esponsal de Cristo y de la Iglesia. Requiere, por tanto, una articulación más sólida, más continuada en el tiempo, más integrada en el todo del camino catequético de la vida cristiana. Y en esta perspectiva, es claro que la espiritualidad litúrgica del matrimonio y el mismo rito nupcial han de formar parte del método mistagógico propio del noviazgo. Si la liturgia y los sacramentos eran el eje en torno al cual se articulaba el Neofitado de la Iglesia primitiva, cabe concluir que, también hoy, la mejor mistagogía sobre el sacramento del matrimonio es el sacramento mismo bien celebrado. ■

LA AUTORA

Carmen Álvarez Alonso. Doctora en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Profesora en la Facultad de Teología san Dámaso (Madrid). Profesora en el Pontificio Instituto Juan Pablo II (Madrid). Miembro de la Real Academia de Doctores de España.

²⁷ He ofrecido algunas pautas y propuestas concretas para articular un Itinerario de fe para novios en C. ÁLVAREZ ALONSO, "Sobre la pastoral del noviazgo: algunas premisas para articular un Itinerario de fe para novios": *Familia* 55 (2017) 69-88. Cf. también M. MARTÍNEZ PEQUE, "Hacia un *status* eclesial del noviazgo": *Revista Española de Teología* 56 (1996) 435-494.