



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ORLANDO JOSÉ GUERRA HENRIQUES

Matrimónio

A sacramentalidade de um sacramento diferente

Dissertação Final

sob orientação de:

Doutor Arnaldo Cardoso de Pinho

Porto
2014

Siglas utilizadas

AT - Antigo Testamento.

CIC - Código de Direito Canónico (Codex Iuris Canonici).

CCE - Catecismo da Igreja Católica (Catechismus Catholicae Ecclesiae).

DCE - Bento XVI, Carta encíclica *Deus Caritas est*, Paulinas, Prior Velho 2006.

DZ - Heinrich DENZINGER e Peter HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral (Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)*, Ed. Paulinas, Edições Loyola, São Paulo 2007.

NT - Novo Testamento.

Introdução

O matrimónio é um sacramento diferente. É uma instituição natural que já existia antes de Cristo e continuou, depois de Cristo, a existir, também, fora da Igreja. O que faz com que esta realidade, à partida não cristã, seja um sacramento é o facto de ser realizado por baptizados. É um sacramento que não tem uma matéria palpável (nem água, nem pão, nem vinho, nem óleo...), mas apenas o consentimento dos esposos. Além disso, o facto de o matrimónio se realizar pelo consentimento dos esposos faz desses mesmos esposos os verdadeiros ministros do sacramento, e não o ministro ordenado, que é apenas um assistente. E é particularmente fora do vulgar que um sacramento tenha sido vivido pelos cristãos durante séculos sem qualquer espécie de celebração litúrgica, uma vez que só tardiamente apareceu na Igreja uma liturgia matrimonial. Estes e outros aspectos fazem do matrimónio cristão um sacramento diferente. Mas, apesar de tudo isto, o matrimónio é um verdadeiro sacramento, um sinal eficaz da graça, como os restantes do septenário. Sabendo que “sacramento” significa “sinal” (sinal visível de uma realidade invisível: o amor de Deus), o matrimónio é sacramento da Aliança de Deus com os homens, sacramento que, naqueles que o contraem como cristãos, confere uma graça santificante eficaz para o puderem viver de acordo com o plano de Deus.

O objectivo deste trabalho é, portanto, estudar o matrimónio enquanto sacramento e descobrir que, apesar de tão diferente, ele é, também e plenamente, um verdadeiro sacramento. Para isso, começaremos pela Sagrada Escritura, onde encontramos muito presente a sacramentalidade do matrimónio num sentido lato, isto é, como sinal revelador da aliança de Deus com o Seu povo e do Seu amor fiel e extremo. Além disso, embora não haja nenhuma passagem em que Jesus Cristo institua literalmente o sacramento do matrimónio, há-se ser sempre na Sagrada Escritura que

encontraremos os fundamentos da doutrina do matrimónio enquanto sinal eficaz de salvação. Seguidamente, faremos um percurso pela história da Igreja desde os inícios até ao concílio de Trento, uma vez que foi nesse concílio que ficou definitivamente fixada a doutrina que diz respeito à sacramentalidade do matrimónio. Finalmente, um capítulo conclusivo para sintetizar o mais importante sobre a sacramentalidade deste sacramento tão diferente. Ao longo deste trabalho, segui, muitas vezes, de perto o livro de Edward Schillebeeckx *O Matrimónio - Realidade terrestre e mistério de salvação*, por considerar que é uma obra fundamental e muito importante e completa acerca do tema.

1. O matrimónio na Sagrada Escritura

Os textos bíblicos não falam da sacramentalidade do matrimónio tal como a entendemos hoje, até porque a palavra “sacramento” entendida como conceito técnico¹ só apareceu com a Escolástica. No entanto, tal sacramentalidade está implícita na Bíblia. Os textos que veremos contêm elementos que iluminam e servem de base à reflexão sobre a sacramentalidade do matrimónio. É deveras interessante e significativo que a Sagrada Escritura esteja marcada pelo **mistério** (μυστήριον²) do matrimónio desde a sua abertura, com os relatos da criação do Génesis, onde se inclui a criação do primeiro casal, até ao seu encerramento, com as bodas do Cordeiro, no Apocalipse³. Isto é tanto mais significativo se pensarmos que, no Génesis, o primeiro relato da criação trata (embora entre outros temas) da instituição do matrimónio⁴, quando Deus criou o ser humano sexualmente diferenciado e, portanto, apto para o diálogo entre sexos e para a reprodução, e com o mandamento explícito «crescei e multiplicai-vos»⁵; e o final do livro do Apocalipse fala daquilo de que o matrimónio é sinal: a Nova Aliança, concluída pelo Sangue de Cristo, o Cordeiro de Deus⁶.

¹ Isto é, “sacramento” entendido como sinal eficaz da graça, conforme a definição do Catecismo da Igreja Católica: «Os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, mediante os quais nos é concedida a vida divina». Catecismo da Igreja Católica, n° 1131.

² Cf. Ef 5, 32.

³ Cf. Marc Ouellet, *Mistero e sacramento dell'amore*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007, p. 41. Veja-se também o n° 1602 do Catecismo da Igreja Católica: «A Sagrada Escritura começa pela criação do homem e da mulher, à imagem e semelhança de Deus, e termina com a visão das «núpcias do Cordeiro» (Ap 19, 9). Do princípio ao fim, a Escritura fala do matrimónio e do seu «mistério», da sua instituição e do sentido que Deus lhe deu, da sua origem e da sua finalidade, das suas diversas realizações ao longo da história da salvação, das suas dificuldades nascidas do pecado e da sua renovação «no Senhor» (1 Cor 7, 39), na Nova Aliança de Cristo e da Igreja.».

⁴ Falo da instituição do matrimónio entendida enquanto instituição de um matrimónio natural, na criação, e não como instituição do sacramento cristão, embora também o matrimónio natural seja sempre, de algum modo, um sinal sagrado.

⁵ Gn 1, 27-28.

⁶ Cf. Ap 19, 9 e Ap 22, 17.

1.1. O matrimónio no Antigo Testamento ⁷

O Antigo Testamento tem o mérito de secularizar o matrimónio, desligando-o dos mitos das religiões cósmicas. Nos antigos cultos da fertilidade, que dominavam Canaã, onde Israel se estabeleceu, a sexualidade e a procriação eram vistas como algo misterioso e divino e as relações entre as divindades, masculinas e femininas, como o protótipo do que acontecia na terra. Os adoradores de tais divindades procuravam assegurar a fertilidade dos seus campos, dos seus gados e das suas esposas através de sacrifícios diversos, inclusivamente a prostituição sagrada. Muitas vezes, Israel sentiu-se seduzido a fugir do seu Deus para os cultos da fertilidade, mas o AT, para além de condenar constantemente essa fuga para a idolatria, tira o matrimónio da esfera puramente religiosa apresentando-o, antes de mais, como realidade da criação, da esfera humana e terrena. Esta visão dessacralizada da sexualidade é consequência da fé em Yahweh, Deus único, ao qual não correspondia nenhuma deusa-esposa (ao contrário de Baal, casado com Astarte), e Deus que exige uma adoração exclusiva. Isto sem, no entanto, esvaziar o matrimónio da sua dimensão religiosa, uma vez que este é apresentado a partir de duas realidades que são profundamente religiosas e que, portanto, o unem profundamente a Deus: a criação e a aliança. Na verdade, o matrimónio é apresentado em Gn 1, 27-28 como obra de Deus no momento da criação, estando, por isso, sujeito às mesmas leis divinas que regem toda a obra das mãos de Deus; e a aliança de Deus com o Seu povo é constantemente comparada a um casamento, aliás cheio de infidelidades da parte de um povo que cai constantemente no “adultério” da idolatria, mas marcado, sobretudo, pela mais rigorosa fidelidade do Esposo ciumento que é Yahweh. A extraordinária riqueza antropológica do matrimónio

⁷ Cf.: Dionisio Borobio, *La celebración en la Iglesia*, volume II, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, pp. 513 e 514; Edward Schillebeeckx, *O Matrimônio, Realidade terrestre e mistério de salvação*, Vozes, Petrópolis 1969, pp. 38 e 39; Miguel Ponce Cuéllar, *Tratado sobre los sacramentos*, Edicep, Valencia 2005, p. 385.

e as suas implicações na vida das pessoas (amor, intimidade, fidelidade, infidelidade, ...) são imagens expressivas de que os autores sagrados se serviram para conseguirem dizer de forma eficaz (pelo menos tanto quanto é possível falar eficazmente de realidades divinas com a pobre linguagem humana) a aliança de amor de Deus para com o Seu povo.

1. 1. 1. O matrimónio visto a partir da criação⁸

Há, nos primeiros capítulos do Génesis, duas passagens que falam muito directamente do matrimónio: Gn 1, 26-28 e Gn 2, 18-24. Destas passagens destacam-se, entre outras, as frases «Criou-os homem e mulher»⁹ e «O homem deixará o seu pai e a sua mãe para se unir à sua mulher e serão os dois uma só carne»¹⁰. O livro do Génesis usa uma linguagem mítica e simbólica, apresentando Deus de uma maneira, por vezes, muito antropomórfica, mas nem por isso deixa de expressar muito claramente as verdades da fé do povo de Israel acerca da obra da criação, tanto no que diz respeito à soberania de Deus como à dignidade do Homem. Para o povo hebreu, o real era o existencial e tinha sempre as suas origens num acontecimento primordial ou era, pelo menos, remontado aos primórdios.¹¹ Dionisio Borobio dá-nos a seguinte definição de mito:

«O mito é essa forma simbólica pela qual o homem expressa a sua experiência de vida referindo-a, através de imagens plásticas e dramáticas, ao mundo das origens,

⁸ Cf. Cuéllar, o. c., pp. 390 a 393.

⁹ Gn 1, 27.

¹⁰ Gn 2, 24.

¹¹ Cf.: Gonzalo Flórez, *Matrimonio y Familia*, BAC, Madrid 1995, p. 88; Schillebeeckx, o. c., p. 40 e 47.

onde se encontra com as forças cósmicas e com as forças divinas, pelas quais tenta explicar a sua própria realidade.»¹²

Deste modo, os primeiros capítulos do Génesis são uma chave interpretativa da história, uma narração em linguagem mitológica que procura a explicação do presente (e, afinal, de todos os tempos) não em factos históricos mas em mitos intemporais. É uma profecia retrospectiva, uma teologia da história que interpreta a experiência humana, do presente e de todos os tempos, evocando um passado inobservável, as referências arquetípicas.¹³

Assim, **estas passagens expõem a instituição do matrimónio e, ao mesmo tempo, a descrição da sua natureza e fim**¹⁴. Mais tarde, perante a deturpação que é o divórcio, Jesus dirá que «no princípio não era assim»¹⁵. Vejamos, então, as passagens em questão.

«²⁶Depois, Deus disse: «Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.» ²⁷Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. ²⁸Abençoando-os, Deus disse-lhes: «Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra.»»¹⁶

¹² Borobio, o. c., p. 512.

¹³ Cf. Borobio, o.c., pp. 512 e 513.

¹⁴ E não só a natureza e fim do matrimónio, mas também a natureza e fim de outras realidades, embora aqui me centre no matrimónio, como tema deste estudo.

¹⁵ Mt 19, 3-9. Como veremos, ao tratar o matrimónio no NT, o «princípio» de que falará Jesus refere-se à essência do próprio matrimónio, refere-se ao matrimónio como Deus o quer, segundo o Seu plano.

¹⁶ Gn 1, 26-28. Salvo indicação em contrário, seguirei, ao longo deste trabalho, a tradução da Bíblia Sagrada da Difusora Bíblica (5ª edição, Lisboa/Fátima 2009).

«¹⁸O Senhor Deus disse: «Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele.» ¹⁹Então, o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. ²⁰O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes; contudo, não encontrou auxiliar semelhante a ele. ²¹Então, o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. ²²Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem. ²³Então, o homem exclamou: «Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem!» ²⁴Por esse motivo, o homem deixará o pai e a mãe, para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne.»¹⁷

Gn 1, 26-28 é o chamado relato “sacerdotal”, assim conhecido por ter sido redigido no ambiente dos sacerdotes do templo de Jerusalém. Em relação ao matrimónio, ensinamos os seguintes pontos¹⁸:

- a) A palavra “Adam” (אָדָם , v. 26 e 27) designa, em hebraico, não o homem varão mas o ser humano, tanto varão como mulher. E assim se compreende que o versículo 27 fale primeiro em “Adam” («Deus criou o ser humano (אָדָם) à Sua imagem») e depois, dentro de “Adam”, distinga o homem varão e a mulher («Ele os criou **macho** (זָכָר) e **fêmea** (נְקִיבָה)»). Portanto, o Génesis, longe de se tratar de um texto “machista”, como tem sido superficialmente classificado,

¹⁷ Gn 2, 18-24.

¹⁸ Cf. Cuéllar, o. c., p. 391.

antes insiste, nestes versículos do relato sacerdotal, na igualdade fundamental dos cônjuges¹⁹, ao referir a sua igual proveniência de um mesmo acto criador de Deus («... à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou», v. 27), sem mencionar, sequer, qualquer distância cronológica entre a criação do homem e da mulher²⁰. Também é partilhado por ambos o domínio sobre a criação, uma vez que é dado a ambos, indistintamente (v. 28).

- b) A sexualidade é parte integrante do ser humano, porque foi criado sexuado (v. 27), pelo que a sexualidade, intrínseca ao ser humano, participa do valor e da dignidade próprias do ser humano.
- c) Deus funda e abençoa o matrimónio: «homem e mulher os criou ... abençoou-os e disse-lhes: Crescei e multiplicai-vos (v. 27 e 28)». Estão ao serviço da fecundidade, fecundidade que é bênção de Deus.

Gn 2, 18-24 é o relato da “tradição javista”, assim conhecida por se referir a Deus com o nome de “Yahweh”. É mais antigo do que o relato da tradição sacerdotal e sublinha, no que diz respeito ao matrimónio, os seguintes aspectos²¹:

- a) A necessidade da relação interpessoal: «Não é bom que o homem esteja só» (v. 18). Os animais não são para o homem uma companhia verdadeiramente complementar, que satisfaça, de facto, a sua necessidade de relação interpessoal (v.20). É necessário alguém «semelhante a ele», isto é, alguém que, sendo ao mesmo tempo igual e distinto, possa ser interlocutor de um diálogo.
- b) A igualdade fundamental entre os dois sexos: «osso dos meus ossos e carne da minha carne» (v. 23). Há quem interprete ambigualmente esta passagem,

¹⁹ Que encontraremos também em Gn 2, 23.

²⁰ Como veremos no relato Gn 2, 18-24, apresentado de seguida.

²¹ Cf. Cuéllar, o. c., pp. 390 e 391.

concluindo exactamente o contrário: a inferioridade da mulher em relação ao homem, uma vez que esta foi tirada do homem. Porém, este versículo 23, falando da criação da mulher a partir da costela do homem, expressa mais unidade e igualdade do que superioridade, porque significa que são feitos da mesma matéria. Não só biologicamente, mas globalmente, no seu todo como seres humanos. É a ideia de uma unidade que, precisamente por ser unidade, gera paz, à semelhança do que acontece nos clãs familiares, em que todos são unidos e solidários por serem da mesma carne, do mesmo sangue. O Génesis não só não estabelece a desigualdade como, pelo contrário, proclama que só a mulher é igual ao homem²².

- c) Há uma poderosa e misteriosa atracção em ordem à complementaridade: «Da costela que retirara do homem, Yahweh Deus fez a mulher...» (v. 22); «...osso dos meus ossos...» (v. 23).
- d) O encontro amoroso entre o homem e a mulher busca a união total e íntima, inclusivamente física e genital (v. 24).
- e) Dada esta forte união e a apresentação de um casal monogâmico como modelo, o texto exclui quer a poligamia quer o divórcio: «... os dois...»; «...uma só carne». Trata-se de um texto revolucionário e talvez mesmo polémico, uma vez que a poligamia estava socialmente instalada, inclusive e sobretudo, nas mais altas esferas sociais quer de Israel quer do oriente em geral, o que não é de estranhar, uma vez que o elevado número de mulheres era considerado um sinal de riqueza e, por isso, um sinal da bênção de Deus²³. Julgo também ser de relevo o facto de este casal, protótipo de todos os casais, ser heterossexual. É pouco provável, creio eu, que a desaprovação da homossexualidade estivesse nas

²² Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 42.

²³ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 49.

intenções do autor sagrado, mas a heterossexualidade está aqui bem declarada. O relato marca-a tão veementemente que nem sequer deixa espaço a outra modalidade de união conjugal: «uma auxiliar» (v. 18); «chamar-se-á mulher» (v. 23); «para se unir à sua mulher» (v. 24).

- f) A atracção sexual e o amor conjugal são obra de Deus. Apresentado antropomorficamente, é o próprio Deus que faz com que o casal se una: «... **vou dar-lhe** uma auxiliar...» (v. 18); «... **fez** a mulher **e conduziu-a** até ao homem...» (v. 22).

Ambos os relatos, quer o javista quer o sacerdotal, deixam bem claro que a instituição do matrimónio não é humana, mas divina²⁴. De facto, ele depende da vontade livre dos que se vão casar, mas é o cumprimento de um plano de Deus anterior a eles. E, portanto, a sua configuração (heterossexual, monogâmico, indissolúvel, ...) não procede nem está sujeita ao livre arbítrio humano; é uma instituição inscrita na própria natureza por um Deus que dotou o casal humano para esta vocação.²⁵ A propósito do matrimónio como instituição divina nestes relatos, diz-nos Schillebeeckx:

«O que a criação divina chamava à existência era santificado pelo facto da própria criação e sujeito às leis santas de Deus. Não eram os ritos sagrados que cercavam o matrimónio que o tornavam santo. O grande rito que santificou o matrimónio foi o acto divino da criação. Na forma da historiografia do Antigo Testamento sempre houve uma forte tendência de deslocar uma visão fundamental da fé israelítica – ou uma instituição considerada como importante

²⁴ É, de facto, admirável que estes textos sejam capazes de dessacralizar o matrimónio, na medida em que o apresentam como uma realidade da esfera humana e não do mundo dos deuses, ao mesmo tempo que o apresentam instituído por Deus e como parte importante do plano divino para a humanidade.

²⁵ Cf. Cuéllar, o. c., p. 392.

por Israel – para o começo ou para algum ponto crítico central da história israelítica da salvação.»²⁶

Para além de fazerem remontar às origens instituições ou maneiras de ver consideradas fundamentais, os escritores sagrados tinham também o hábito de as apresentar como intervenção directa de Deus, de modo a que se percebesse claramente a mão de Deus nas realidades terrestres. Assim, a instituição do matrimónio é apresentada como obra do próprio Deus: foi Ele próprio que deu a mulher ao homem. Portanto, contrair matrimónio é uma acção boa, justa e santa.²⁷

Contra as correntes que possam ainda existir (e sempre existem ou reaparecem), tanto dentro como fora da Igreja, opostas ao matrimónio e à sexualidade, convém fazer uma breve referência à clássica distinção entre o antes e o depois da queda original (Gn 2, 25 – 3, 1-24). É certo, bem o sabemos hoje, que nem a chamada «queda original» é um acontecimento histórico nem os estados de antes e depois da queda correspondem a etapas cronológicas. Porém, o “tempo” da chamada «inocência original», apresentado como cronológico no livro do Génesis até 2, 25, corresponde à vocação original do Homem, criado por Deus para a vida, e não para a morte, para a felicidade e o louvor do seu Criador, e não para o pecado nem para a corrupção. Mesmo sem nunca ter acontecido historicamente, este relato ensina-nos qual é a verdadeira essência do homem, aquilo para que Deus o criou, aquilo que ele está chamado a ser. É a sua natureza, aquilo que lhe é essencial, mesmo que, no tempo presente, a sua criação à imagem e semelhança de Deus seja ofuscada pela contingência, quer física quer moral. E isto, que o relato diz em relação ao Homem, em geral, é dito, igualmente, em relação ao matrimónio, ao qual dedica um tratamento tão especial nas passagens que vimos. A

²⁶ Schillebeeckx, o. c., p. 40.

²⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 41.

essência do matrimónio, o seu “dever-ser”, é aquilo que está nos dois primeiros capítulos do Génesis. Assim, examinando o que aconteceu “antes” ou “depois” da queda, descobrimos as realidades que são, respectivamente, boas ou más à luz do plano de Deus no acto na criação. E contra as doutrinas que desprezam o matrimónio e a sexualidade é preciso lembrar que ambas as realidades são colocadas pela Sagrada Escritura nesse período de inocência original e não só sob a bênção como, inclusivamente, sob o preceito divinos. É, portanto, erradíssimo inserir a sexualidade, em si mesma, na esfera do pecado e ter o matrimónio como um mal, quer seja entendido como mal necessário quer como mal evitável. O facto de o relato situar a descoberta da nudez²⁸ e a geração de filhos²⁹ após a queda não significa nem uma classificação negativa do matrimónio e da sexualidade, nem a sua instituição “após” a queda e nem, muito menos, que sejam uma consequência da queda: as perícopas Gn 1, 27-28 e Gn 2, 18-24 deixam bem claro que o matrimónio, a sexualidade e a geração da prole são “anteriores”³⁰ ao pecado. Tudo aquilo que é desarmonia no matrimónio, isso sim, é “posterior” à queda e, portanto, consequência do pecado: as acusações dentro casal, que ocupam o lugar do amor³¹; o estabelecimento da desigualdade através do domínio do homem sobre a mulher³². Antes da queda, a mulher tem um papel nobre: ser auxiliar (אֲשֵׁרָה) do homem³³. Este ser “auxiliar” é uma tarefa nobre, geralmente aplicada ao próprio Deus³⁴, distinguindo-se claramente do servilismo a que a mulher foi muitas

²⁸ «Conheceram que estavam nus». Gn 3, 7.

²⁹ «Adão conheceu Eva, sua mulher, e ela concebeu e deu à luz». Gn 4, 1.

³⁰ Anteriores em essência, mais do que em tempo cronológico, como facilmente compreenderemos se não lermos estes textos de forma literalista mas sim procurando interpretar a mensagem que Deus nos transmite através dos autores sagrados que inspirou.

³¹ Cf. Gn 3, 12.

³² Cf. Gn 3, 16.

³³ Cf. Gn 2, 18.

³⁴ A palavra hebraica אֲשֵׁרָה designa, normalmente, uma função nobre. É aplicada a reis: «Saíram por volta do meio-dia, quando Ben-Hadad bebia e se estava embriagando nas tendas com os trinta e dois reis, seus **auxiliares**.» (1Rs 20, 16). Tem o significado de prestar ajuda a alguém necessitado: «[...] os que me viam davam testemunho de mim, porque livrava o pobre que pedia **socorro**, e o órfão que não tinha tutor.» (Jb 29, 11-12). E, sobretudo, é uma função do próprio Deus, que, na tribulação, socorre os seus fiéis: «Ouve-

vezes reduzida nas concretizações históricas do matrimónio. A declaração divina de Gn 2, 18, longe de justificar quem faz da mulher uma espécie de escrava para o trabalho doméstico ou um objecto de simples satisfação sexual, atribui-lhe um papel que é nobre porque abrange a totalidade antropológica da vida de ambos. Além disso, o servilismo é apresentado pelo Génesis não aqui, no “antes” da queda, o que faria dele algo essencial no matrimónio, mas no “depois” da queda, em 3, 16, pelo que o declara uma deturpação³⁵.

O domínio do marido³⁶ e a desigualdade instaurada por esse domínio destroem algo de essencial no matrimónio: a unidade do casal. Esta unidade é comunhão de pessoas, e falar de pessoas significa falar de igualdade fundamental, ainda que sejam forçosamente diferentes quanto ao sexo. Porque só entre pessoas é possível o diálogo e, portanto, a comunhão. E, neste caso, trata-se de uma comunhão tão forte que são os dois uma só carne. Esta unidade fora estabelecida por Deus “antes” da queda em ordem ao amor e ao auxílio mútuo. A unidade é, portanto, garantia do bem dos cônjuges que é, a par com a procriação e educação da prole, a finalidade do matrimónio³⁷. Ora, algo tão essencial como a própria finalidade do matrimónio é posto em causa pelo pecado. Assim, o pecado, longe de ser a origem do matrimónio, é semente da sua destruição, na medida em que é elemento desagregador.³⁸

me, Senhor, tem compaixão de mim; Senhor, vem em meu **auxílio**.» (Sl 30, 11); «Mas Deus é o meu **auxílio**, o Senhor é quem conserva a minha vida.» (Sl 54, 6). Negritos feitos por mim.

³⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 43.

³⁶ Refiro-me ao domínio pelo exercido marido porque é esse problema que está em causa no contexto em que os textos foram redigidos. Porém, embora a Bíblia se refira à violência doméstica praticada pelo marido, não pretende instaurar nenhum domínio “feminista”: isso seria apenas reconfigurar o problema, trocando os papéis dos envolvidos. Ora, Deus não liberta o ser humano reconfigurando os problemas, à maneira das revoluções humanas, mas acabando de facto com eles. Embora fale apenas da violência exercida pelo marido, estou certo de que o Génesis não apoia a violência exercida pela esposa, uma vez que apresenta como essência do matrimónio a unidade e o auxílio, e não o domínio. Na verdade, não há lugar para o domínio no matrimónio tal como ele é apresentado no Génesis, seja ele protagonizado por quem for. E isto é, naturalmente, aplicável a todas as formas de violência, e não apenas à violência física.

³⁷ Cf. CIC, cân. 1055.

³⁸ Cf. Cuéllar, o. c., pp. 392 e 393.

As deturpações do matrimônio apresentadas no relato da queda são uma crítica aos cultos pagãos da fecundidade, tentação constante para o povo de Israel. Em tais cultos a mulher assumia um papel central, cumprindo promessas nos templos como prostituta sagrada. E isso acontecia não só com o conhecimento como também com a permissão do marido. É o que nos é confirmado por Jeremias:

«[...] quando nós queimávamos incenso à rainha dos céus, e lhe oferecíamos libações, acaso lhe fizemos bolos, para a adorar, e oferecemos-lhe libações sem nossos maridos?». ³⁹

No Génesis, a serpente, que era símbolo de tais cultos, é o animal escolhido pelo autor sagrado para encarnar a tentação da infidelidade a Deus, pecado que começa por ser consumado pela mulher e terá, logo de seguida, o conhecimento, a permissão e a colaboração do marido. E é com o pecado que o homem passa a ser o tirano da mulher; e a mulher deixa de ser o **auxílio** (אִשְׁתּוֹ) do marido para passar a ser uma tentação. Do mesmo modo, o Génesis atribui o primeiro caso de poligamia a Lamec, descendente de Caim e, portanto, “posterior” à queda ⁴⁰.

Mas não é só no Génesis que encontramos a excelência do matrimônio visto a partir da criação, preservado das corrupções “posteriores” à queda. Apesar da ideia generalizada que possamos, eventualmente, ter de um AT absolutamente favorável à poligamia e ao divórcio, há passagens que nos surpreendem em sentido contrário. É verdade que não podemos esquecer que o divórcio está consagrado na Lei de Moisés, no

³⁹ Jer 44, 19.

⁴⁰ Cf. Gn 4, 19. Tal descendência segue os caminhos homicidas de seu pai Caim aumentando-os assustadoramente (Gn 4, 23-24). Tratando-se da descendência do primeiro homicida e fraticida, tudo o que é associado a essa linhagem (Gn 4, 17-24) é visto com maus olhos pelo autor sagrado e está sempre, de certo modo, associado ao pecado. À descendência de Caim o escritor sagrado atribui a criação de uma série de realidades que considera más, como a fundação da cidade (e, portanto, dos males da vida sedentária), a fundição de metais e o fabrico de armas, a lei da vingança sanguínea e desmedida e **também a bigamia**. Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 45 e 46.

livro do Deuterónimo, e que esta lei marca de maneira profunda todo o Antigo Testamento e a prática do povo de Israel:

«¹Quando um homem tomar uma mulher e a desposar, se depois ela deixar de lhe agradar, por ter descoberto nela algo de vergonhoso, escrever-lhe-á um documento de divórcio, entregar-lho-á em mão e despedi-la-á de sua casa. ²Se ela, tendo saído da casa dele, for desposar outro homem ³e este último também a desprezar, escrever-lhe-á um documento de divórcio, entregar-lho-á na mão e despedi-la-á da sua casa; ou se o segundo marido vier a falecer, ⁴o primeiro que a tinha repudiado já não poderá desposá-la, voltando a recebê-la como mulher, porque é considerada impura. Isso seria uma abominação aos olhos do Senhor, e não deves fazer pecar a terra que o Senhor, teu Deus, te há-de dar em herança.»⁴¹

No período dos patriarcas prevalecia um matrimónio de monogamia mas com tendências de bigamia, no qual o homem tinha uma esposa principal e uma concubina. O Codex Hamurabi prova que era comum na Mesopotâmia esta prática que depois se espalhou no Israel antigo⁴². O Pentateuco protesta, claramente, contra esta tendência: no Génesis o homem e a mulher serão uma só carne (Gn 2, 24); além disso, o primeiro polígamo apresentado é Lamec (Gn 4, 19), homem sanguinário e vingativo, da descendência de Caim; e o próprio Deuterónimo proíbe a poligamia do rei:

«O rei não multiplicará as suas mulheres, para que o seu coração não se perverta, e tão pouco acumulará ouro e prata em excesso».⁴³

⁴¹ Dt 24, 1-4.

⁴² Cf. 2Sam 5, 13 e 1Rs 11, 1-8. Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 94.

⁴³ Dt 17, 17.

Nesta passagem, uma vez que a multiplicação de mulheres é posta em paralelo com a acumulação de prata e ouro, encontramos a surpreendente mistura da defesa da monogamia com a compreensão oriental da mulher como objecto de posse e do harém numeroso como sinal de riqueza. Multiplicação de mulheres e de bens materiais são ambas vistas como sinal de riqueza e a sua acumulação como algo perverso e perigoso.

O divórcio era permitido ao homem (nunca à mulher) pela citada passagem de Dt 24 se este tivesse «descoberto nela algo de vergonhoso» (v. 1). Mas o significado exacto de «algo de vergonhoso» era muito discutido. Já nas proximidades da Era Cristã, duas escolas rabínicas defendiam posições diferentes quanto à interpretação mais larga ou mais restrita desta lei: a escola de Shamaï, que defendia que o adultério e a luxúria eram a única razão válida para o repúdio, requeria, pelo menos, o adultério por parte da esposa; a escola de Hillel considerava que mesmo os motivos de desagrado mais insignificantes, como, por exemplo, o simples facto de a mulher não saber cozinhar muito bem, eram suficientes para o divórcio. Os princípios defendidos por esta última escola rabínica correspondiam aos da prática real.⁴⁴

Mas, como disse, por vezes o AT surpreende-nos, e é com alegria que encontramos no livro de Tobite uma oração na noite de núpcias que exalta os valores da unidade e indissolubilidade:

«₄Entretanto, os pais de Sara tinham saído e fechado a porta do quarto. Tobias, então, ergueu-se do leito e disse à esposa: «Irmã, levanta-te; vamos orar para que o Senhor nos conceda a sua misericórdia e salvação.» ₅Levantaram-se ambos e puseram-se a orar e a implorar que lhes fosse enviada a salvação, dizendo: «Bendito sejas, Deus dos nossos pais, e bendito seja o teu nome, por todas as

⁴⁴ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 94 a 97.

gerações; louvem-te os céus e todas as tuas criaturas, por todos os séculos. ⁶Tu criaste Adão e deste-lhe Eva, sua esposa, como amparo valioso, e de ambos procedeu a linhagem dos homens. Com efeito, disseste: Não é bom que o homem esteja só; façamos-lhe uma auxiliar semelhante a ele. ⁷Agora, Senhor, Tu bem sabes que não é com paixão depravada que agora tomo por esposa a minha irmã, mas é com intenção pura. Permite, pois, que eu e ela encontremos misericórdia, e cheguemos juntos à velhice.» ⁸E ambos responderam ao mesmo tempo: «Ámen, Ámen!» ⁹Depois, deitaram-se para passar a noite.»⁴⁵

Notemos a clara consciência do matrimónio como uma coisa santa, instituída por Deus (v. 6) citando, inclusivamente, o livro do Génesis; algo tão santo que exige intenção pura (v. 7). Notemos ainda que se trata de um matrimónio pautado pela indissolubilidade, sem quaisquer projectos de divórcio à vista: «...e cheguemos juntos à velhice.» (v.7).

Mas a revelação talvez mais veemente contra o divórcio vem do profeta Malaquias. Desafiando ao costumes e a ordem estabelecida⁴⁶, como é próprio dos profetas sempre que esses costumes e essa (des)ordem são contra Deus e contra a vida humana, Malaquias afirma, sem receio e com energia: o Senhor odeia o divórcio!

«¹³Eis ainda outra maldade que cometeis: inundais de lágrimas o altar do Senhor, com lamentos e gemidos, quando Ele se recusa a aceitar a vossa oferta e não se compraz com o que lhe apresentais com as vossas mãos. ¹⁴E vós perguntais: ‘Porquê?’ É porque o Senhor se constituiu testemunha entre ti e a esposa da tua juventude, aquela que tu atraíçaste, embora ela fosse a tua companheira e

⁴⁵ Tb 8, 4-9.

⁴⁶ Que era, na verdade, uma (des)ordem estabelecida!

aquela com quem fizeste aliança. ¹⁵Porventura não fez Ele um só ser que é carne com um sopro de vida? E este ser único que procura, afinal? Uma posteridade dada por Deus. Por conseguinte, tende cuidado convosco, e que ninguém atraia a mulher da sua juventude. ¹⁶Porque Eu odeio o divórcio - diz o Senhor, o Deus de Israel - e que alguém cubra de injustiças as suas vestes - diz o Senhor do universo. Portanto, tende cuidado convosco e não cometais essa traição.»⁴⁷

Este forte clamor contra o divórcio critica uma prática comum e antiga em Israel, embora seja bom não esquecer que está inserido num contexto especial muito concreto: o pós-exílio e os re-casamentos de judeus com estrangeiras com vista à ascensão social. Depois do exílio, na época da reforma de Esdras e Neemias, houve protestos contra o divórcio, e é nessa linha que vai MI 2, 16. Era uma época em que muitos judeus repudiavam as suas primeiras e legítimas esposas judias para casar com filhas dos cidadãos gentios invasores, dilatando, assim, a sua posição social. Segundo Malaquias, o casamento com uma mulher israelita não podia ser anulado para casar com uma estrangeira⁴⁸. E creio que, embora o texto tenha este contexto pós-exílico por detrás, o seu tom universal torna-o aplicável a qualquer repúdio da primeira e legítima esposa.

Continuemos a estudar o matrimónio no AT olhando-o, agora, sob o prisma da aliança.

1. 1. 2. O matrimónio visto a partir da aliança

Ao longo do AT, encontramos um ideal de casal, que é exposto logo nos relatos da criação, e que acabámos de estudar. E, como vimos, também, trata-se de um ideal

⁴⁷ MI 2, 13-16.

⁴⁸ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 97.

que, apesar dos condicionamentos da cultura e das situações sócio-políticas de Israel, se destaca em relação às visões religiosas e míticas dos povos vizinhos. Esse ideal é o da **unidade e fidelidade**. São aspectos que acabámos de ver ao olhar o matrimónio sob a perspectiva da criação, o que nos permitiu verificar o valor fundacional de tal ideal aos olhos da Sagrada Escritura. Mas não ficaríamos com uma visão completa acerca do matrimónio no AT se não o analisássemos sob o ponto de vista da aliança.⁴⁹

Apesar de a ideia de fecundidade dominar o conceito de matrimónio no AT, orientando-o quase totalmente para a dimensão da procriação, nem por isso ele deixa de ser visto sob a perspectiva da intimidade amorosa dos cônjuges, como acontece quando é olhado à luz desse conceito fundamentalíssimo em todo o AT que é a **aliança**. Sem esta categoria chave, que é o conceito de aliança, não é possível compreender o AT⁵⁰. E os profetas, usando o matrimónio como imagem para pregarem o amor exclusivo e fiel da aliança de Deus com o Seu povo, exaltaram, indirectamente, o matrimónio humano, a sua unidade (correspondente quer ao amor exclusivo da parte de Deus, quer ao amor exclusivo que Israel devia devotar a Deus) e a sua indissolubilidade (correspondente ao amor infalivelmente fiel da parte de Deus, que nunca se “divorcia”, nunca desiste da sua amada, por infiel e ingrata que seja). E foi assim que os profetas prepararam o povo para a compreensão e valorização profundas do matrimónio, em especial quanto à unidade e à indissolubilidade. Não devemos esquecer que a preocupação fundamental dos profetas não era o matrimónio em si mesmo, mas sim a aliança. Porém, descubrem no matrimónio o meio de revelação da aliança por excelência.

⁴⁹ Cf. Ouellet, o.c., p. 41.

⁵⁰ E poderíamos até dizer que nem entenderíamos também o NT, que é a Nova Aliança, o pleno cumprimento do AT.

«A aliança de salvação entre Yahweh e Israel era expressa em termos humanos – como qualquer outro facto da revelação.»⁵¹

E, de facto, é a teologia matrimonial que nos permite compreender, com toda a profundidade que é possível ao espírito humano, a teologia da aliança, o amor profundo de um Deus sempre fiel e a exigência de o povo corresponder a esse amor e nunca se “divorciar” do seu Deus nem cometer “adultério” contra Ele. É sobretudo o “adultério”, isto é, a idolatria, a traição “conjugal” a Deus, que é constantemente condenado pelos profetas.⁵²

O nosso conhecimento de Deus parte, por vezes, das realidades criadas, mas tais realidades, só por si, dão-nos um conhecimento de Deus muito vago, muito básico, apenas sombras da verdadeira personalidade de Deus. O nosso Deus não é uma realidade abstracta nem uma força cósmica (o que quer que isso seja...) mas é um Deus que é **Pessoa** e, portanto, é relação⁵³. Só por si, as realidades terrenas não nos permitem passar de uma teologia natural, que não chega a atingir as feições deste Deus pessoal que faz aliança com o Homem. Para chegar a esse conhecimento é preciso a revelação, é preciso que o próprio Deus, tomando a iniciativa, Se nos venha revelar. Mas a revelação tem, forçosamente, que fazer uso das realidades terrenas, para poder ser acessível ao Homem e, portanto, para que possa ser verdadeira revelação. E é assim que as

⁵¹ Schillebeeckx, o. c., p. 52.

⁵² Cf. Cuéllar, o. c., pp. 392 a 394; Schillebeeckx, o. c., pp. 52 e 53.

⁵³ No século V, Boécio definiu pessoa como uma «substância individual de natureza racional» (citado em Juan de Sahagun Lucas, *Las dimensiones del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, p. 170). A antropologia mais recente acrescentou a esta definição elementos de capital importância que lhe faltavam: a alteridade e a comunicabilidade. Portanto, actualmente, a pessoa já não é vista segundo a categoria de objecto, mas a intersubjectividade é tida como aspecto fundamental do ser pessoa (cf. Sahagun Lucas, o. c., pp. 173 a 184). Na verdade, ser pessoa implica, necessariamente, não só a capacidade como até a necessidade de estabelecer relação. Isto é verdade no que diz respeito às pessoas humanas e não é menos verdade no que diz respeito a Deus, à imagem do Qual a pessoa humana foi criada: sendo Ele um só Deus e três pessoas (pessoas divinas), vive em relação desde toda a eternidade. Diz o n.º 252 do Catecismo da Igreja Católica: «A Igreja utiliza o termo «substância» (às vezes também traduzido por «essência» ou «natureza») para designar o ser divino na sua unidade; o termo «pessoa» ou «hipóstase» para designar o Pai, o Filho e o Espírito Santo **na distinção real entre Si**; e o termo «relação» para designar o facto de que **a sua distinção reside na referência recíproca de uns aos outros.**» (negritos feitos por mim).

realidades terrenas (neste caso o matrimónio) são usadas pela revelação, com a finalidade de tornar o mistério de Deus acessível ao Homem. Será, certamente, uma expressão inadequada do mistério, mas, para o Homem, ele é inexprimível de outra forma.⁵⁴

Os profetas encontraram no matrimónio o símbolo ideal para falar da aliança, um símbolo forte e eficaz, e, ao mesmo tempo, acessível e eloquente. E trata-se não só de um símbolo adequado (dentro daquilo que pode ser humanamente adequado) como de uma escolha original em relação aos outros povos, porque não se reporta a mitos arquétipos para falar da relação de Deus com o Homem, mas usa um modelo de relação terreno, histórico, muito humano e quotidiano. São muitos os profetas que usam o simbolismo matrimonial, embora cada um acentue aspectos diferentes. É verdade que a literatura sapiencial também fala do matrimónio, mas dá-lhe um sentido moral, exaltando as virtudes da mulher⁵⁵ e alguns casais modelo⁵⁶ e prevenindo os jovens discípulos⁵⁷ contra os perigos da mulher estranha.⁵⁸

Creio até que os profetas, no que toca à relação entre o matrimónio e o mundo divino, fazem exactamente o contrário daquilo que faziam os outros povos: enquanto as religiões das redondezas usavam os mitos arquétipos de casamentos entre divindades para explicar a realidade terrena, os profetas do povo de Deus invertem este caminho usando a realidade terrena dos matrimónios humanos para explicar o mistério de Deus. Schillebeeckx diz-nos:

«A vida matrimonial dos seres humanos, com os seus altos e baixos, as suas certezas sobre o passado e incerteza sobre o futuro, com os prazeres lembrados

⁵⁴ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 53 e 54.

⁵⁵ Cf. Prov 31, 10-31.

⁵⁶ Como, por exemplo, Tobite e Sara, conforme já vimos.

⁵⁷ Cf. Prov 5.

⁵⁸ Cf. Borobio, o. c., pp. 547 e 548.

da felicidade gozada e memórias mais amargas de tempos árduos, infidelidade e privação de amor – tudo isto formava o prisma pelo qual os profetas viam a aliança de salvação entre Deus e o seu povo, e habilitava o povo a compreender a aliança. O matrimónio humano tornou-se o meio de revelar a aliança de salvação.»⁵⁹

E isto, que Schillebeeckx diz acerca dos profetas, creio que não será errado se o dissermos de todo o AT de um modo geral.

Para que nos apercebamos até que ponto isto é importante para a compreensão da sacramentalidade do matrimónio, vejamos algumas passagens bíblicas mais significativas e compreenderemos a força extraordinária que o matrimónio tem enquanto sacramento⁶⁰ do amor de Deus para com o seu povo.

A primeira vez que o AT se refere à aliança entre Deus e o povo de Israel em termos matrimoniais é, talvez, Ex 34, 14-16, uma vez que classifica de prostituição a idolatria dos povos de Canaã.

«¹⁴Não adorarás nenhum outro deus, pois o Senhor chama-se zeloso; é um Deus zeloso. ¹⁵Não faças aliança alguma com os habitantes desta terra porque, quando se prostituem aos seus deuses e lhes oferecem sacrifícios, poderiam aliciar-te e comerias as vítimas dos seus sacrifícios; ¹⁶poderias também escolher, entre as suas filhas, mulheres para os teus filhos; e essas mulheres, prostituindo-se aos

⁵⁹ Schillebeeckx, o. c., p. 52.

⁶⁰ Uso aqui a palavra «sacramento» em sentido genérico, como sinal, e não em sentido técnico. O matrimónio é, para o povo bíblico, um fortíssimo **sinal** do amor que Deus lhe tem, ainda que, evidentemente, não se trate de um «sinal eficaz da graça».

seus deuses, arrastariam os teus filhos, que também se prostituiriam a esses deuses.»⁶¹

A idolatria é constantemente designada de “prostituição” ao longo da Bíblia e Deus é considerado como o único Esposo legítimo de Israel. É significativo que este aviso do Êxodo se refira a alianças, mais concretamente à proibição de fazer alianças com os povos de Canaã, pela tentação que os seus cultos idolátricos constituem para Israel. Yahweh é o único aliado de Israel e exige uma relação de **exclusividade**. Na mesma linha vai o livro do Deuterónimo, que relaciona de forma igualmente inseparável a quebra da aliança com a prostituição:

«Então o Senhor disse a Moisés: «Eis que vais repousar com teus pais, e este povo irá prostituir-se com os deuses da terra estrangeira em que está para entrar. Ele me abandonará e quebrará a Aliança que concluí com ele.»⁶²

Para além de chamar prostituição à idolatria e à conseqüente ruptura da aliança, o AT também pode fazer derivar dela a corrupção moral, como vemos no livro da Sabedoria e em Isaías:

«A ideia de fazer ídolos originou esta prostituição, a sua descoberta corrompeu a vida».⁶³

«Como se tornou numa prostituta a cidade fiel! Outrora, cheia de direito, nela morava a justiça, mas agora são assassinos».⁶⁴

⁶¹ Ex 34, 14-16.

⁶² Dt 31, 16.

⁶³ Sb 14,12.

Mas o tema do “casamento” propriamente dito de Yahweh com Israel é tratado de forma mais desenvolvida pelos profetas. E Oseias é um profeta que merece, quanto a este tema, uma consideração especial.

1. 1. 2. 1. Oseias⁶⁵

Oseias é o primeiro profeta a expressar matrimonialmente a relação entre Deus e o Seu povo. Era comum os profetas profetizarem não só com palavras mas também com acções simbólicas, a que se chamam sinais proféticos. Uma das particularidades de Oseias é o facto de o seu sinal profético ser o seu próprio casamento. Em Os 1, 2, o Senhor ordena-lhe que despose uma prostituta.

«O Senhor começou a falar a Oseias, dizendo-lhe: «Vai, toma por mulher uma prostituta, e gera filhos de prostituição, porque a nação não cessa de se prostituir, afastando-se do Senhor.»⁶⁶

A história deste matrimónio é narrada nos capítulos 1-3 e, acerca dela, os biblistas muito discutem: discutem se se trata de um matrimónio real ou de pura ficção literária; e se Gomer, a esposa, já era prostituta antes do casamento ou se só se prostituiu depois... Mas o que realmente importa é que o profeta se serve desta experiência, real ou não mas sempre simbólica, para descrever as relações de Yahweh com o seu povo infiel. Schillebeeckx⁶⁷ defende que se trata de um caso muito concreto de prostituição sagrada e explica que, tendo a actividade profética de Oseias decorrido

⁶⁴ Is 1, 21.

⁶⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 54 a 61.

⁶⁶ Os 1, 2.

⁶⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 54 e 55.

na Samaria entre 752 e cerca de 754 a. C., um tempo em que o povo, seguindo o mau exemplo dos sacerdotes, corrompeu a pureza da sua fé em Yahweh fazendo um sincretismo com as práticas de ritos de fertilidade cananeus, Gomer, a esposa de Oseias, chamada “prostituta” logo em Os 1, 2, seria uma jovem israelita iniciada nos ritos da fertilidade de Baal, ou seja, na prostituição sagrada. Se já era significativo, pela analogia, o facto de ser prostituição, é-o ainda mais o facto de tal prostituição ser **sagrada**, estabelecendo uma relação perfeita entre a infidelidade da esposa ao marido e a infidelidade de Israel a Yahweh.

E a acção simbólica de Oseias continua com o nascimento de três filhos, dois rapazes e uma rapariga, aos quais Oseias dá nomes igualmente simbólicos. Vejamos:

O primeiro filho: «⁴O Senhor disse a Oseias: «Põe-lhe o nome de Jezrael, porque dentro em breve punirei a casa de Jeú, pelos massacres de Jezrael, e porei fim ao reino da casa de Israel. ⁵Naquele dia, quebrarei o arco de Israel no vale de Jezrael.»⁶⁸

A filha: «⁶Concebeu ela de novo e deu à luz uma filha. O Senhor disse a Oseias: «Põe-lhe o nome de Lô-Ruhamá⁶⁹, porque não mais me compadecerei da casa de Israel, para continuar a perdoar-lhe! ⁷Compadecer-me-ei, porém, da casa de Judá, e os salvarei pelo Senhor, seu Deus. Não os salvarei pelo arco e pela espada, nem pela guerra, nem pelos cavalos, nem pelos cavaleiros.»⁷⁰

⁶⁸ Os 1, 4-5.

⁶⁹ “Não-amada” (לֹאֲרַחֵם).

⁷⁰ Os 1, 6-7.

O segundo filho: «8Tendo desmamado Lô-Ruhamá, Gomer concebeu de novo e deu à luz um filho. 9O Senhor disse: «Põe-lhe o nome de Lô-Ami⁷¹, porque já não sois o meu povo e Eu não estou convosco.»⁷²

Depois da prostituição e do nascimento dos filhos, Gomer separa-se legalmente de Oseias e casa com outro homem⁷³. Mas a mensagem de Oseias é uma mensagem de salvação, como não podia deixar de ser, uma vez que é mensagem de Deus. Oseias faz algo completamente fora dos cânones: readmite a mulher! Segundo Dt 24, 1-4, uma mulher legalmente divorciada e recasada com outro homem não podia ser readmitida pelo primeiro marido «porque é considerada impura»⁷⁴. Oseias rompe as teias da lei e tem uma atitude de perdão, misericórdia e amor para além das expectativas e até para além das leis sagradas! Porque Yahweh, acerca de Quem Oseias profetiza, ainda amava mais Israel do antes, apesar da infidelidade.⁷⁵

Em Os 2, 1-3, os nomes dos filhos são mudados: de «Não-meu-povo» para «Meu-povo»; e de «Não-amada» para «Bem-amada». Yahweh seduz a esposa infiel em Os 2, 16, apelando aos tempos de “namoro”, os «tempos da sua juventude», que são «os dias em que subiu da terra do Egipto»⁷⁶.

A imagem do matrimónio, usada em Canaã nos mitos religiosos de Baal e recriada pela prostituição sagrada nos ritos de fecundidade, é usada por Oseias contra tais mitos e ritos. O profeta desmitologizou esses ritos classificando-os de prostituição. Era de Yahweh que o povo devia esperar a fecundidade, d’Ele, que a concede com

⁷¹ “Não-meu-povo” (לֹא־אֲמִי).

⁷² Os 1, 8-9.

⁷³ Cf. Os 2, 4.

⁷⁴ Dt 24, 4.

⁷⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 55 e 56.

⁷⁶ Como veremos noutros profetas, nomeadamente em Jr 2, 2 e em Ez 16, esse tempo do deserto, aquando a libertação do Egipto, é considerado o tempo do primeiro amor. É a esse tempo de namoro e encantamento que Israel, a esposa infiel, é sempre chamado a voltar.

generosidade livre e soberana, isto é, que não está sujeito a ritos e a ciclos anuais: simplesmente a dá, sem mais, completamente grátis.⁷⁷

A conclusão final de toda esta história é o que está sintetizado em Os 3, 1, ou seja, que aquilo que Oseias fez pela esposa é o que Deus faz por Israel: amar sem limites e procurar reconquistar sempre, apesar da infidelidade e da constante falta de correspondência:

«Disse-me ainda o Senhor: «Vai, de novo, e ama uma mulher, que é amada por outro, e que comete adultério, **pois é assim que o Senhor ama os filhos de Israel**, embora eles se voltem para outros deuses e gostem das tortas de uvas.»⁷⁸

1. 1. 2. 2. Jeremias⁷⁹

Tal como Oseias, Jeremias recorre também à imagem do matrimónio para traduzir a aliança entre Deus e o seu povo. O povo é a esposa, e o tema dos tempos do deserto, após a libertação do Egipto, os tempos dourados de enamoramento no princípio da relação, volta a aparecer⁸⁰. É, uma vez mais, a simbologia do adultério e da prostituição aplicada à ruptura com Yahweh⁸¹.

Mas Jeremias não se limita a falar do povo de Deus em geral. Em Jr 3, 6-11, perante a situação política do pós-cisma que dividiu a terra prometida em dois reinos, faz uma distinção entre Israel (reino do norte) e Judá (reino do sul), comparando-os a duas irmãs rebeldes. É uma simbologia que narra, em forma de drama, os factos históricos do reino dividido em dois (Israel e Judá) e a queda sucessiva de ambos os reinos na infidelidade e no esquecimento do seu Deus. No contexto da poligamia, temos

⁷⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 56 e 57.

⁷⁸ Os 3, 1. Negrito feito por mim.

⁷⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 61 e 62.

⁸⁰ Cf. Jr 2, 1-2.

⁸¹ Cf. Jr 2, 20; 2, 25; 2, 32; 3, 20

aqui a simbologia de duas irmãs, ambas casadas com Yahweh. Israel é a primeira perverter-se e a prostituir-se. O Marido, sempre pronto a perdoar, espera que ela regresse, mas em vão. O Marido passa-lhe então a carta de divórcio (a que se refere Dt 24, 1). Este acto de repúdio é claramente encarado como um duro castigo tanto que, ao que parece, deveria dissuadir Judá de seguir o mesmo caminho. Porém, Judá superou Israel em perversidade.

Outro aspecto significativo é o facto de esta infidelidade a Yahweh não se manifestar só ao nível especificamente religioso, mas também ao nível político, nas alianças de Judá com o Egipto e a Síria⁸². Os profetas condenavam sempre estas tentativas de assegurar o apoio político e militar através destas alianças. Na verdade, tal busca de uma garantia de segurança noutros povos mais poderosos não era senão uma falta de confiança em Yahweh. Por duas razões: por ser uma confiança nos recursos humanos e materiais em detrimento da fé na protecção divina; e, principalmente, por ser, de certo modo, um rebaixamento de Yahweh em relação aos deuses dos povos a quem se pedia ajuda, porque acreditar que precisavam deles para assegurar a sua segurança significava, automaticamente, admitir que eles tinham uma protecção e segurança melhores do que as suas, inclusivamente da parte do Céu.

Mas todo este enredo tem o mesmo final feliz que em Oseias, pois a grande mensagem é a mesma: Deus é o esposo fiel e persistente, sempre pronto a perdoar, o esposo cujo amor é muito mais poderoso do que qualquer infidelidade. O Deus eterno tem o amor igualmente eterno que vemos em Jr 31, 3:

«De longe, o Senhor se lhe manifestou: Amei-te com um amor eterno. Por isso, dilatei a misericórdia para contigo. ⁴ Hei-de reconstruir-te, e serás restaurada, ó

⁸² Cf. Jr 2, 17-18.

donzela de Israel! Ainda te hás-de adornar dos teus tamborins e participar em alegres danças». ⁸³

1. 1. 2. 3. Ezequiel⁸⁴

Em Ezequiel, no que diz respeito ao tema do matrimónio e da sua relação com a aliança, destacam-se os capítulos 16 e 23. Ez 16 conta toda história de amor entre Israel e Yahweh: as suas origens pagãs e o seu nascimento e abandono em condições miseráveis (v. 1-5); a visita e salvação de Yahweh (v. 6); o crescimento e chegada à idade núbil (v. 7); nova visita de Yahweh e casamento, por meio de um juramento, e ornamentação da esposa (v. 8-14); a infidelidade ingrata de Israel, que sacrifica a outros deuses os bens que o marido lhe dá e até mesmo os filhos⁸⁵ do seu casamento (v. 15-34); o castigo de Israel, esposa adúltera (v. 35-52); a renovação, apesar da infidelidade da esposa, da primeira aliança por meio de uma aliança eterna (v. 53-63).

«[Ezequiel] acentua que se tratava de um casamento perfeito, legalmente contraído e realizado por amor, entre Javé e Israel, uma relação de aliança que não permitiria a infidelidade e que era indissolúvel. Divórcio que neste caso era uma ofensa contra a Aliança de Deus; contudo Israel foi culpada de divórcio». ⁸⁶

O texto de Ez 23 dirige-se contra o rei Manassés. Era um tempo de prática dos sacrifícios de crianças e dos ritos de iniciação, sob influência da Assíria. Adultério era abandonar a confiança em Yahweh para se entregar às alianças políticas com as potências estrangeiras (Egipto, Assíria e Babilónia).

⁸³ Jr 31, 3.

⁸⁴ Cf.: Schillebeeckx, o. c., pp. 62 a 65.

⁸⁵ Uma referência muito clara a sacrifícios de crianças.

⁸⁶ Schillebeeckx, o. c., p. 63.

1. 1. 2. 4. Isaías⁸⁷

Nos capítulos 40-55 de Isaías, encontramos já bastante próximo o cumprimento das profecias que haviam sido feitas por Oseias, Jeremias e Ezequiel acerca do fim do tempo de “divórcio” e do regresso da “esposa” infiel a casa do seu primeiro e sempre fiel Marido. Historicamente, Ciro começava as incursões contra a Babilónia e avistava-se o regresso dos exilados ao seu país.

«Eis o que diz o Senhor: «Onde está o documento de repúdio com que despedi a vossa mãe, ou a qual dos meus credores Eu vos vendi como escravos? Por causa das vossas culpas é que fostes vendidos, e por causa dos vossos crimes é que a vossa mãe foi repudiada.»⁸⁸

O regresso da esposa é celebrado com um alegre cântico que ocupa todo o capítulo 54, cântico que descreve a celebração de um casamento permanente. Em 54, 5 verificamos que o Deus do deutero-Isaías é um Deus que renova tudo, uma vez que o Esposo é nada menos do que o **Criador**! Trata-se do tema da criação entendida como actividade salvífica da parte de Deus, actividade que é peculiar a Deus e que consiste não só num acto criador inicial mas numa renovação constante e absoluta. A sua actividade criadora consiste em dar vida constantemente. A sua força criadora é absoluta: se Ele criou e conserva os astros inacessíveis também terá poder para renovar um casamento quebrado! O poder criador de Deus assegura a perenidade da Sua aliança com Israel.

⁸⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 65 a 67.

⁸⁸ Is 50, 1.

Os textos de Is 54, 4-10 e 62, 4-5 são verdadeiros poemas de amor em que o Sujeito poético, que é Yahweh, Se dirige a Jerusalém, Sua esposa, convidando-a a erguer-se de novo, pois terminou o seu tempo de ruína e Ele, seu Esposo, acolhe-a de novo.

Com Isaías ficou dito tudo o que havia para dizer antes de Cristo sobre o matrimónio como **sinal** da actividade de Deus e da Sua relação (de aliança) com o Seu povo. É um casamento **claramente novo**. Logo, é um Deus que pode realizar a renovação completa do casamento, mesmo depois da sua ruptura radical. Este novo casamento é, ao mesmo tempo, novidade e continuação, porque é o restabelecimento da única aliança concluída de uma vez para sempre. Tal aliança só foi quebrada do lado humano, porque da parte de Deus a fidelidade foi absoluta. Portanto, trata-se de uma aliança nova da parte do povo, mas é uma continuação da única que sempre existiu da parte de Deus.

1. 1. 3. Um amor que ofusca os demais⁸⁹

Não podia deixar de fazer uma referência ao Cântico dos Cânticos, porque é o livro do AT integralmente dedicado ao amor humano e um dos mais comentados de toda a Bíblia desde os primeiros séculos da Igreja. A relação de Deus com o Seu povo não está ali claramente afirmada, mas o facto de a Igreja sempre o ter lido alegoricamente como nesse sentido é, certamente, aquilo que garante o seu lugar no cânone.

Na encíclica “Deus charitas est”, o Papa Bento XVI, depois de recordar «o vasto campo semântico da palavra “amor”»⁹⁰ (amor à pátria, à profissão, entre amigos, ao

⁸⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 49 a 51.

⁹⁰ DCE, n° 2.

trabalho, entre pais e filhos, entre irmãos e familiares, ao próximo e a Deus), diz-nos que:

«Em toda esta gama de significados, porém, o amor entre o homem e a mulher, no qual concorrem indivisivelmente corpo e alma e se abre ao ser humano uma promessa de felicidade que parece irresistível, sobressai como arquétipo de amor por excelência, de tal modo que, comparados com ele, à primeira vista todos os demais tipos de amor se ofuscam.»⁹¹

O Cântico dos cânticos canta, precisamente, esse amor que, pelo menos «à primeira vista»⁹², parece ofuscar os demais, de tal modo que é tomado como **arquétipo do amor humano** e que, **por isso, nos revela maravilhosamente o amor divino**, como temos vindo a ver. Trata-se de um cântico israelita muito precoce inspirado pela lírica de amor do Egípto. Terá nascido no ambiente da corte, no período dos reis, e, por isso, não tem influências do profetismo posterior, o qual via a aliança como um matrimónio. Segue a tendência oposta a grande parte do AT: não exalta a fertilidade mas sim o amor humano. Simplesmente, sem mais. É uma obra isolada quanto ao tema: nenhuma outra no AT (e mesmo em toda a Bíblia) dá este tratamento ao amor erótico. De facto, uma das características proeminentes deste cântico é a afirmação franca da sexualidade humana e do erotismo. Porém, não há qualquer sugestão de frivolidade em todo o poema: a virgindade da amada é exaltada e o verdadeiro amor é expresso na fidelidade

⁹¹ DCE, nº 2.

⁹² Apreciemos a costumada perspicácia de Bento XVI que, quanto a este ponto, em concreto, revela o quão maravilhoso e fascinante pode ser o amor entre homem e mulher salvaguardando, porém, que, apesar do fascínio que provoca, não é o único amor que existe e deixando o leitor adivinhar que há outros tipos de amor que são iguais, e talvez até maiores, em grandeza e dignidade e que o deslumbramento causado por esse fascínio deve deixar esquecidos. É o que, a meu ver, se depreende de palavras como: «promessa de felicidade que **parece** irresistível»; e «**à primeira vista**» (negritos feitos por mim). Parece-me uma salvaguarda importantíssima que, por exemplo, nos deixa entrever, para além do deslumbramento, a grandeza desse amor primeiro que é o amor de mãe, ou a grandeza do amor na entrega celibatária.

inabalável. Além disso, tal afirmação erótica é um testemunho incisivo contra a sacralização da sexualidade, uma vez que apresenta o amor carnal como algo profano. Talvez o Nome de Yahweh esteja ausente em todo este poema precisamente para evitar esse perigo da divinização da sexualidade, numa espécie de reverente relutância em associar o Sacratíssimo Nome ao que se pudesse confundir com mitos sexuais religiosos. Tendo este aspecto presente, compreendemos, agora, bem melhor até que ponto Oseias fez uma inovação ousada. Assim, o fundamental da teologia do Cântico dos Cânticos reside em dois aspectos: o protesto contra os ritos da fertilidade; e a afirmação da bondade da relação entre homem e mulher.

1. 1. 4. Conclusão: A história da salvação como drama conjugal⁹³

Com este ponto, pretendo apresentar uma síntese conclusiva do estudo feito até aqui sobre o matrimónio como sinal de salvação no AT.

O matrimónio, como imagem da relação entre Yahweh e Israel, é uma imagem riquíssima, embora não seja a única usada no AT. De facto, os autores sagrados do AT também exemplificam essa relação vital entre Deus e Israel com outras relações humanas, como, por exemplo, a relação entre pai e filho, entre rei e súbdito, entre senhor e escravo... Por exemplo, no Deuterónimo, a aliança é descrita nos termos das relações amigas de um rei com os seus súbditos, ainda não é concebida em analogia com o matrimónio⁹⁴, como acontecerá em Oseias e outros profetas. A analogia com esta relação entre rei e súbditos, tal como com a relação entre senhor e escravo, salienta a desigualdade das partes. E, na verdade, a relação do homem com Deus assim é, desigual: quer porque Deus é ontologicamente superior ao homem, que está d'Ele dependente, porque é de Deus que recebe a graça constante de poder respirar a cada

⁹³ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 85 a 88.

⁹⁴ Apesar de a citação Dt 31, 16 chamar “prostituição” à idolatria.

segundo que passa; quer porque, ao nível da fidelidade na relação, só Deus é infalivelmente fiel, o ser humano está sempre a fugir de Deus para os ídolos e a reconciliar-se sucessivamente com o Senhor. Mas, apesar disto, e apesar de a desigualdade própria da relação entre senhor e escravo estar, na prática, também presente na forma como o matrimónio era vivido em Israel, essa desigualdade nunca é acentuada quando o matrimónio é usado como imagem da aliança de Deus com o seu povo. No contexto da aliança, a Bíblia privilegia o diálogo entre as duas partes. Fidelidade e amor são as características matrimoniais aplicadas à aliança, revelando-a fundamentalmente como uma comunhão. Assim, apesar das concretizações históricas do matrimónio em Israel, em que o matrimónio sai, tantas vezes, desfigurado (pela poligamia, pelo divórcio, pela servidão...), a Palavra de Deus purifica a visão do matrimónio ao usá-lo como sinal da aliança.

Trata-se de uma teologia da história: o matrimónio, realidade humana, terrena e variável, isto é, realidade humana com todos os seus momentos felizes e infelizes, mostra a dialéctica de uma aliança que é histórica, de uma relação que tem uma existência concreta. Os profetas encontraram, na história tortuosa de Israel, cheia de fidelidade e infidelidade (fidelidade, quase sempre, só da parte de Deus e infidelidade sempre da parte do povo), uma história com uma lógica, um seguimento. O decurso dinâmico, dramático e histórico desta relação é, claramente, iluminado pelo matrimónio, e, através do matrimónio, é possível escrever toda esta história, desde o tempo do primeiro amor, do noivado, o tempo áureo da fidelidade, até às sucessivas fugas para os ídolos e respectivas reconciliações com um Deus/Marido eternamente tão fiel como amoroso e ansioso pelo regresso da Sua esposa, por Ele amada sempre mais e apesar de tudo.

O facto de esta teologia seguir uma dinâmica histórica torna compreensível uma realidade que «difícilmente podia ser expressa aos homens de outro modo»⁹⁵. Tudo isto nos permite descobrir uma certa sacramentalidade, talvez ainda muito genérica, no matrimónio do AT.

«Se lermos o Antigo Testamento primeiro em si mesmo, e depois à luz do Novo Testamento e da história posterior da Igreja, é impossível que não percebamos que o Antigo Testamento já era consciente de uma relação íntima entre o matrimónio humano concreto de um lado, e do outro, a verdadeira piedade ou a relação do homem para com Deus – que o matrimónio concreto do Antigo Testamento tem uma certa qualidade «sacramental».»⁹⁶

Ao longo da história da humanidade, o matrimónio sofreu muitas deformações: poligamia, divórcio, adultério, violência doméstica... Mas o AT, embora reconheça essa dura realidade, não deixa de proclamar a essência fundamental do matrimónio, as características que ele deve ter para ser conforme Deus o deseja e, portanto, conforme a sua essência, para ser matrimónio de forma mais autêntica. No entanto, a concretização, na vida quotidiana, desse matrimónio ideal parece difícil, e mesmo irrealizável, no simples plano de uma criação corrompida; torna-se necessária uma re-criação, um começo inteiramente novo. Será essa re-criação que Cristo virá realizar. Portanto, é essa qualidade de matrimónio que são chamados a viver os que se casam em Cristo. Eles, que têm a força redentora de Cristo, a **graça**, podem viver o matrimónio original.⁹⁷

⁹⁵ Schillebeeckx, o. c., p. 88.

⁹⁶ Schillebeeckx, o. c., p. 88.

⁹⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 49.

1. 2. O matrimónio no Novo Testamento

Antes de mais, é bom que estejamos conscientes de que, tal como o AT não fala do matrimónio pelo seu valor em si mesmo mas por ser a analogia ideal para revelar a união íntima da aliança e a fidelidade divina (embora isso exalte, indirecta e consequentemente, o matrimónio como realidade terrena), assim também o NT, ao falar do matrimónio, fá-lo focando primariamente a sua vertente reveladora da relação de Cristo com a Igreja, Seu povo redimido, tornando tal realidade humanamente clara, embora sem deixar de, simultaneamente, enriquecer a compreensão do matrimónio terreno.⁹⁸

Tudo aquilo que encontrámos no AT é levado à plenitude no NT e relacionado com o Reino de Deus. Também a aliança matrimonial é inserida no processo histórico-salvífico da redenção, do restabelecimento da unidade originária do Homem com Deus e consigo próprio, unidade da criação e da aliança. O título de “esposo”, dado pelos profetas a Yahweh é, agora, assumido por Cristo, Esposo da Igreja, da Nova Humanidade por Ele inaugurada na cruz. O NT descobre a **constituição primordial** do matrimónio: **a auto-entrega de Jesus na cruz** por amor ao Seu povo. Vimos como já no AT, o matrimónio era símbolo da aliança; agora não podia deixar de o ser em relação à Nova Aliança. E, na Nova Aliança, o amor oblato de Cristo, que Se oferece a Si mesmo pela salvação de todos, é o elemento mais preponderante. Deste modo, ter vocação para o matrimónio cristão é ser chamado a ter um amor também oblato para com o seu cônjuge, bem como para com os filhos, se os houver.⁹⁹ Para o cristão, ser

⁹⁸ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 110 e 111.

⁹⁹ Cf. Cuéllar, o. c., p. 395.

casado é viver um amor da mesma qualidade do de Cristo na cruz! O mesmo é dizer, um amor que se “esquece” de si mesmo para amar o outro¹⁰⁰.

Neste capítulo, tratarei, em primeiro lugar, de passagens relacionadas com o matrimónio terreno, que encontramos, predominantemente, no Evangelho e Apocalipse, com o objectivo de descobrir a sua dimensão reveladora do mistério de Cristo. Depois, vou dedicar-me à doutrina de São Paulo a este respeito, doutrina que, por tratar o matrimónio terreno na sua vertente reveladora da relação de Cristo com a Igreja, tem um papel fundamental em relação ao nosso tema específico (a sacramentalidade do matrimónio) e importantes repercussões na teologia que se seguiu quanto a esse tema, merecendo, portanto, uma atenção especial.

1. 2. 1. No princípio não era assim

Quando foi confrontado pelos fariseus acerca da questão do divórcio, em Mt 19, 1-9, Jesus proclamou, sem qualquer dúvida ou confusão, o sentido original da união entre o homem e a mulher, quando disse: «mas no princípio não era assim»¹⁰¹. Portanto, insiste na indissolubilidade de tal vínculo, reafirmando-a ainda nos versículos seguintes (10-12), ao mesmo tempo que afirma a doutrina sobre o celibato.

¹⁰⁰ Não se trata de um esquecimento como se fosse de amnésia, mas é a atitude de quem, pelo contrário, estando bem consciente da sua própria situação igualmente necessitada, presta, apesar disso e em primeiro lugar, a sua atenção e cuidado ao outro.

¹⁰¹ Mt 19, 8. Como já disse ao analisar os relatos do Génesis sobre a instituição do matrimónio na criação, quando Jesus diz que «no princípio não era assim» e cita Gn 2, 23-24, está, claramente, a referir-se à essência do próprio matrimónio, a dizer como é o matrimónio segundo o plano de Deus. Independentemente de os relatos do Génesis serem tomados, no tempo de Jesus, como crónica histórica ou como relatos intemporais que interpretam a natureza das pessoas e do mundo em forma de profecia retrospectiva, o certo é que a evocação desse passado inobservável é sempre um apelo à essência, ao “dever-ser”, das coisas que são reportadas às origens. Não sei se os relatos do Génesis eram lidos literalmente por Jesus e pelos seus contemporâneos ou se havia a consciência de que eram uma teologia da história. Porém, em qualquer dos casos, quando Jesus diz «no princípio não era assim» está, sem dúvida nenhuma, a apelar ao sentido original da união entre o homem e a mulher e a defender que a indissolubilidade é parte essencial do vínculo matrimonial.

«³Alguns fariseus, para o experimentarem, aproximaram-se dele e disseram-lhe: «É permitido a um homem divorciar-se da sua mulher por qualquer motivo?»
⁴Ele respondeu: «Não lestes que o Criador, desde o princípio, fê-los homem e mulher, ⁵e disse: Por isso, o homem deixará o pai e a mãe e se unirá à sua mulher, e serão os dois um só? ⁶Portanto, já não são dois, mas um só. Pois bem, o que Deus uniu não o separe o homem.» ⁷Eles, porém, objectaram: «Então, porque é que Moisés preceituou dar-lhe carta de divórcio, ao repudiá-la?»
⁸Respondeu Jesus: «Por causa da dureza do vosso coração, Moisés permitiu que repudiásseis as vossas mulheres; mas, ao princípio, não foi assim. ⁹Ora Eu digo-vos: Se alguém se divorciar da sua mulher - excepto em caso de união ilegal - e casar com outra, comete adultério.»
¹⁰Os discípulos disseram-lhe: «Se é essa a situação do homem perante a mulher, não é conveniente casar-se!» ¹¹Respondeu-lhes Jesus: «Nem todos compreendem esta linguagem, mas apenas aqueles a quem isso é dado. ¹²Há eunucos que nasceram assim do seio materno, há os que se tornaram eunucos pela interferência dos homens e há aqueles que se fizeram eunucos a si mesmos, por amor do Reino do Céu. Quem puder compreender, compreenda.»»¹⁰²

O divórcio era tema de um controverso debate, na época, em Israel. Como já vimos, a propósito do AT, havia duas escolas que se defrontavam com base nas diferentes interpretações de Dt 24, 1-4: a escola de Hillel, para a qual qualquer causa era suficiente para o divórcio; e a escola de Shamai, que requeria, pelo menos, o adultério por parte da esposa, como já foi visto.

¹⁰² Mt 19, 3-12. Este texto tem paralelos em Mc 10,1-12 e Lc 16,18.

Mas Jesus recusa o legalismo e a deturpação de ambas as abordagens, sejam elas mais ou menos sensatas, e coloca imediatamente a questão no acto fundacional do matrimónio, fazendo uma hermenêutica dos textos do Génesis: «mas no princípio não era assim» (v. 8). Não é, portanto, uma carta de divórcio, elaborada por mão humana, consequência da “dureza de coração” (v. 8), que rompe um vínculo que, por ser instituído pelo próprio Deus na criação, não depende sequer da vontade humana: «não separe o homem o que Deus uniu» (v. 6).¹⁰³

Esta doutrina de um matrimónio indissolúvel causava perplexidade na época a ponto de os próprios discípulos a darem por irrealizável¹⁰⁴: «se é tal a condição do homem a respeito da mulher é melhor não casar»¹⁰⁵. No entanto, trata-se de restabelecer a ordem da criação, perturbada pelo pecado. Dar por irrealizável o matrimónio conforme é apresentado no Génesis e confirmado por Jesus é entrar na lógica da “dureza de coração”. O seguimento de Cristo, renunciando a si mesmo e tomando a sua cruz¹⁰⁶, isto é, tendo um amor como o de Cristo na cruz, pensando primeiro no outro antes de pensar em si mesmo, é que dará aos esposos cristãos a força necessária para viver este matrimónio segundo a ordem da criação; porque nem todos conseguem entender o matrimónio tal como ele foi pensando por Deus inicialmente, «mas apenas aqueles a quem isso é dado»¹⁰⁷. Note-se, no versículo 11, δέδοται, na voz **passiva**: «a quem isso é dado (δέδοται)». É, portanto, uma graça, um dom de Deus. O mundo não compreende os critérios de Deus e, por isso mesmo, não compreende nem o celibato por amor do Reino dos Céus nem o matrimónio cristão, na medida em que este é uno e indissolúvel. Só

¹⁰³ Cf. Cuéllar, o. c., p. 397.

¹⁰⁴ Cf. Cuéllar, o. c., p. 396.

¹⁰⁵ Mt 19, 10.

¹⁰⁶ Cf. Mt 16, 24: «Se alguém quiser vir comigo, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me». Toda a vida do cristão, está marcada pela cruz, por ser seguimento de Cristo. O seguimento de Cristo no estado matrimonial não é excepção. O cristão vive as mesmas realidades que qualquer homem do seu tempo e cultura. Porém, vive tais realidades transfiguradas pelo seguimento que faz de Jesus Cristo. Amar é entregar-se, como Cristo Se entregou na cruz; logo, a cruz de Cristo não podia não marcar o amor quando ele é vivido entre cristãos.

¹⁰⁷ Mt 19, 10-11.

quem compreende e aceita o matrimónio conforme a Igreja o propõe (com uma só pessoa e até que a morte os separe, em fidelidade...) é que está preparado para aceitar também o celibato. Quem não aceita o celibato também não está preparado para entender o casamento conforme Cristo fala dele, conforme o plano original de Deus. A **graça** que Deus concede para se conseguir compreender e viver o celibato é a mesma que é necessária para se conseguir compreender o matrimónio, para se conseguir olhá-lo com os mesmos olhos com que Deus o olhou quando o instituiu.¹⁰⁸

Qual é, então a grande diferença entre o sacramento do matrimónio e o casamento humano natural? A diferença é a graça, pois todos os sacramentos conferem uma graça própria e o matrimónio não é excepção:

«Os esposos cristãos, «no seu estado de vida e na sua ordem, têm, no povo de Deus, os seus dons próprios». Esta graça própria do sacramento do Matrimónio destina-se a aperfeiçoar o amor dos cônjuges e a fortalecer a sua unidade indissolúvel. Por meio desta graça, «eles auxiliam-se mutuamente para chegarem à santidade pela vida conjugal e pela procriação e educação dos filhos».»¹⁰⁹

Perante a perplexidade dos discípulos em Mt 19, 11 e perante a mesma perplexidade, tantas vezes manifesta, dos homens de hoje, a resposta é a graça do sacramento: sim, é possível ser fiel e viver, até ao fim, o matrimónio como Jesus nos propõe porque Ele mesmo vem em auxílio dos esposos com a graça do sacramento:

¹⁰⁸ Cf. Cuéllar, o. c., p. 397. É significativo que nos meios em que o celibato foi desprezado também se tenha dado, regra geral, uma desvalorização do matrimónio, como nos diz Max Thurian: «Quando é depreciada a vocação do celibato, também o é a do casamento».» (citado por Schillebeeckx, o. c., pp. 245 e 246).

¹⁰⁹ CCE, n° 1641.

«Cristo é a fonte desta graça. «Assim como outrora Deus veio ao encontro do seu povo com unia aliança de amor e fidelidade, assim agora o Salvador dos homens e Esposo da Igreja vem ao encontro dos esposos cristãos com o sacramento do Matrimónio». Fica com eles, dá-lhes a coragem de O seguirem tomando sobre si a sua cruz, de se levantarem depois das quedas, de se perdoarem mutuamente, de levarem o fardo um do outro, de serem «submissos um ao outro no temor de Cristo» (Ef 5, 21) e de se amarem com um amor sobrenatural, delicado e fecundo. Nas alegrias do seu amor e da sua vida familiar, Ele dá-lhes, já neste mundo, um antegosto do festim das núpcias do Cordeiro».¹¹⁰

Em relação a Mt 19, 1-12, resta, ainda, dizer que permanece em discussão a salvaguarda do versículo 9: «excepto em caso de união ilegal» (μη ἐπὶ πορνείᾳ). As opiniões dos estudiosos dividem-se acerca do verdadeiro significado desta excepção, e o cerne da questão está no verdadeiro significado da palavra πορνεία. As várias interpretações possíveis são as seguintes¹¹¹:

- a) Os protestantes e ortodoxos traduzem πορνεία por “adulterio” e deduzem daí uma excepção à regra (embora até possa ser viável traduzir πορνεία por “adulterio” (ainda que “prostituição” seja a tradução mais certa) discordo totalmente desta opinião e acho-a infundada porque, nesse caso, Jesus estaria a dar razão à escola de Shamaï, quando, na verdade, acabámos de ver que Jesus recusa as teorias quer de Shamaï quer de Hillel e coloca a questão a partir de um ponto de vista completamente novo e superior);

¹¹⁰ CCE, nº 1642. Também isto é uma prova da nossa fé, uma prova da confiança que somos chamados a depositar em Deus: há que acreditar que, apesar de ser tão difícil viver a vida matrimonial, Cristo vem, com a Sua graça, ao encontro dos esposos unidos pelo sacramento do matrimónio.

¹¹¹ Cf. Cuéllar, o. c., p. 398.

- b) Alguns biblistas afirmam que se trata de uma acomodação do autor aos seus leitores judeo-cristãos que ainda não tinham abandonado a lei mosaica (mas não creio que a novidade do evangelho se compadeça com os costumes culturais num ponto tão grave como este!);
- c) Outros defendem que se trata, apenas, de uma separação dos corpos mas não de um verdadeiro divórcio;
- d) Há, também, a chamada solução perteritiva, segundo a qual Jesus nem sequer teria abordado o tema, prescindiu da questão;
- e) Segundo outros, não se trata de excepção, mas de inclusão. Nesse caso, a tradução correcta seria «nem sequer em caso de adultério»;
- f) Traduzindo πορνεία por «concubinato», significaria situação matrimonial irregular. É a interpretação que parece seguir a tradução da Difusora Bíblica, que vimos seguindo, pois traduz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ por «excepto em caso de união ilegal».

Esta última opção parece-me a mais correcta. Dado que πορνεία significa “prostituição”¹¹², quer dizer que a prostituição não constituiu um verdadeiro vínculo matrimonial, quer falemos de uma prostituição ocasional quer a entendamos a longo prazo, podendo-se até englobar o concubinato ou mancebia, se o entendermos como uma forma prostituição permanente¹¹³. É uma salvaguarda importante, porque se acabou de dizer que o homem que se une (sexualmente, entenda-se) à mulher forma com ela

¹¹² Uma tradução **literal** de μὴ ἐπὶ πορνείᾳ poderia ser: «não por causa de prostituição»; ou «não depois de prostituição». A *Gramática Grega* de António Freire, S.J. apresenta os seguintes significados da preposição ἐπὶ com dativo: sobre; junto a; por causa de; diante de; em poder de; para (com sentido de fim); depois de; contanto que. Cf. António Freire, *Gramática Grega*, 9ª edição, Livraria A.I. e Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga 1997, pág. 225.

¹¹³ O não reconhecimento do concubinato como verdadeiro casamento nasce, com toda a evidência e naturalidade, facto de a situação informal que caracteriza o concubinato excluir um vínculo estável que se supõe indispensável ao matrimónio. Veremos mais adiante que, segundo o Direito Romano, os casamentos entre escravos, exactamente por causa de serem considerados um “contubernium”, não constituíam um verdadeiro matrimónio (embora, neste caso concreto, esteja também a questão do não reconhecimento dos escravos como pessoas na sua totalidade; não é legítimo considerar o casamento dos escravos um concubinato mas sobre isso falaremos adiante).

«uma só carne». E isso é verdade, mesmo no caso da prostituição, como lembra São Paulo:

«¹⁵Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Iria eu, então, tomar os membros de Cristo para fazer deles membros de uma prostituta? Por certo que não! ¹⁶Ou não sabeis que aquele que se junta a uma prostituta, torna-se com ela um só corpo? Pois, como diz a Escritura: Serão os dois uma só carne. ¹⁷Mas quem se une ao Senhor, forma com Ele um só espírito. ¹⁸Fugi da impureza. Qualquer outro pecado que o homem cometa é exterior ao seu corpo, mas quem se entrega à impureza, peca contra o próprio corpo.»¹¹⁴

Porém, embora a prostituição continue a ser pecado de adultério (e Jesus não diz que não é), e embora continue, quando é um cometida por um cristão, a ser uma ofensa ao Corpo de Cristo (como observa São Paulo), para além disso e apesar disso, não constitui uma verdadeira união matrimonial indissolúvel. As situações de πορνεία, seja qual for a sua configuração, até podem ser, a avaliar pelo que diz 1Cor 6, 15-18, ocasiões em que dois se tornam «uma só carne», mas, como é salvaguardado em Mt 9, 9, não são uniões feitas por Deus. Um verdadeiro casamento, para além de tudo o que possa ser considerado πορνεία, isso sim, é que é a situação da qual se pode dizer «não separe o homem o que Deus uniu», e quem atentar contra ele casando com outra pessoa «comete adultério» pois continua de pé o primeiro casamento até à morte de pelo menos um deles.

¹¹⁴ 1Cor 6, 15-18.

1. 2. 2. Cristo é o Esposo¹¹⁵

Tal como no AT Yahweh é o Esposo que desposa Israel, também no NT Jesus é apresentado como Esposo.

Jesus tem uma atitude positiva para com o matrimónio e a Sua presença nas bodas de Caná¹¹⁶ é vista, normalmente, como uma atitude de bênção, ao escolher aquela ocasião para iniciar os Seus sinais. Já nos Evangelhos sinópticos, o Reino dos Céus é comparado por Jesus a um banquete nupcial. Em Mt 22, 1-14, por exemplo, o reino de Deus é as núpcias que o Rei (Deus Pai) prepara para o Seu Filho com a humanidade. Esta parábola tem um paralelo em Lc 14,15-24, mas São Lucas não refere o contexto real nem matrimonial, fala apenas de um homem, não necessariamente rei, que dá um banquete, não necessariamente nupcial¹¹⁷. É em Mt 22, 1-14 que encontramos, especificamente, o convite para o casamento do Filho do Rei¹¹⁸. Ao contar esta parábola, tendo em conta que o rei é o Pai, é o próprio Jesus Cristo que Se apresenta como Esposo. E nos versículos 11 e 12 refere-se ainda o pormenor do traje nupcial («ἔνδυμα γάμου», v. 12). Este traje nupcial

«representa uma vida convertida e cheia de obras boas. Os pecadores são convidados mas espera-se que se arrependam»¹¹⁹.

¹¹⁵ Cf. Cuéllar, o. c., pp. 394 e 395.

¹¹⁶ Cf. Jo 2, 1-12. O episódio das bodas de Caná até já tem sido usado para fundamentar sacramentalidade do matrimónio. Hugo de São Victor, por exemplo, e como veremos mais adiante, é um dos que consideram que Cristo instituiu o sacramento do matrimónio nessa ocasião. Porém, embora seja um sinal forte pelo qual Cristo confirma a bondade do matrimónio e embora possa ser tomado como um anúncio (apenas isso!) da sacramentalidade dos futuros casamentos dos cristãos, a presença de Cristo numa boda não justifica, só por si, a instituição do sacramento. O n.º 1613 do Catecismo da Igreja Católica manifesta bem a importância que a Igreja atribui à presença de Cristo nas bodas de Caná enquanto sinal daquilo que, futuramente, o matrimónio cristão viria a ser enquanto «sinal eficaz da presença de Cristo» sem, no entanto, usar esse episódio como fundamentação para o facto de o matrimónio ser esse «sinal eficaz».

¹¹⁷ Em ambos os evangelistas a imagem do grande banquete procede de Is 25, 6-10. Cf. Benedict Viviano, *Evangelio según Mateo*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer e Roland Murphy (dir.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. II (Nuevo Testamento y artículos), Editorial Verbo Divino, Estella 2004, p. 124.

¹¹⁸ Cf. Mt 22, 2: «o casamento do seu filho» (γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ).

¹¹⁹ Viviano, o. c., p. 124.

Jesus Cristo volta a apresentar-Se como Esposo em Mt 25, 1-13, na parábola das dez virgens:

«A meio da noite, ouviu-se um brado: ‘Aí vem o noivo, ide ao seu encontro!’»¹²⁰

Nesta passagem é descrita parte dos costumes dos casamentos na Palestina:

«Ainda hoje, na Palestina, os casamentos se celebram com essa última cerimónia de levar a noiva a casa dos pais do noivo. As dez virgens [...] deviam esperar ou em casa da noiva ou nas suas imediações.»¹²¹

Trata-se de uma parábola análoga da parábola, imediatamente precedente, do servo fiel e prudente¹²², isto é, apresenta, numa versão feminina (com virgens como protagonistas, em vez de um servo), o mesmo tema: a vigilância, a necessidade de estar preparado. É, então, uma parábola que «descreve a situação daqueles que, com esperança, vivem o tempo intermédio entre a ressurreição e a parusia do Senhor»¹²³, como é evidenciado pelo contexto dado desde a parábola anterior. O brado que se ouve de noite «Aí vem o noivo, ide ao seu encontro!» (v. 6) é escatológico e refere-se claramente ao próprio Jesus Cristo, que vem no fim dos tempos. Este «grito expressa a ânsia da Igreja primitiva pela consumação do reino»¹²⁴.

¹²⁰ Mt 25, 6.

¹²¹ Felipe Ramos, *Evangelho de Mateus*, in *Comentários à Bíblia Litúrgica*, Gráfica de Coimbra 2, Palheira – Assafarge, p. 923.

¹²² Mt 24, 45-51.

¹²³ Ramos, o. c., p. 922.

¹²⁴ Viviano, o. c., p. 124.

Mas não é só para a escatologia que Jesus Se considera o Esposo: ele é o Esposo desde já! O reino de Deus já está em acção no mundo¹²⁵, por isso as bodas nupciais, que são o reino de Deus, já estão a decorrer desde a encarnação do Verbo. E, por isso, estar unido a Jesus é ser já participante das Suas núpcias. De facto, em Mt 9, 14-15, bem como nos paralelos Mc 2,18-20 e Lc 5,33-35, os discípulos já são os convidados à mesa com o Esposo nas núpcias:

«¹⁴Depois, foram ter com Ele os discípulos de João, dizendo: «Porque é que nós e os fariseus jejuamos e os teus discípulos não jejuam?» ¹⁵Jesus respondeu-lhes: «Porventura podem os convidados para as núpcias estar tristes, enquanto o esposo está com eles? Porém, hão-de vir dias em que lhes será tirado o esposo e, então, hão-de jejuar.»¹²⁶

Mas não é só o próprio Jesus que Se apresenta como Esposo. São João Baptista também O apresenta como tal, assumindo o papel de amigo do esposo, em Jo 3, 28-30. O amigo do esposo era o encarregado de preparar as bodas nupciais. A sua importância desaparece quando aparece o esposo, e ele não fica nada magoado com isso, antes se alegra. A missão de João Baptista era apresentar a esposa (povo) ao Esposo (Cristo), preparando um povo bem disposto para acolher o Messias.¹²⁷ Assim, também é sem surpresa que encontramos São Paulo a assumir esse mesmo papel de amigo do Esposo em 2Cor 11, 1-2:

¹²⁵ Ainda antes da parusia e mesmo antes da paixão, morte e ressurreição de Jesus, o reino de Deus já está presente e actuante no mundo através da pessoa do Verbo encarnado: «Mas se Eu expulso os demónios pela mão de Deus, então o Reino de Deus **já chegou** até vós.» (Lc 11, 20); «'És Tu aquele que há-de vir, ou devemos esperar outro?» Jesus respondeu-lhes: “Ide contar a João o que vedes e ouvis: Os cegos vêm e os coxos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa-Nova é anunciada aos pobres.”» (Mt 11, 3-5).

¹²⁶ Mt 9, 14-15.

¹²⁷ Cf. Ramos, o. c., p. 1241.

«Sinto por vós um ciúme semelhante ao ciúme de Deus, pois vos desposi com um único esposo, Cristo, a quem devo apresentar-vos como virgem pura».¹²⁸

Os ciúmes do Apóstolo, que os desposou com Cristo, tornam São Paulo semelhante ao amigo do Esposo de Jo 3, 29¹²⁹. Consequência do facto de Cristo ser o Esposo é o facto de o Seu casamento ser não só com a Igreja de uma forma geral, mas, inclusivamente, com cada membro da Igreja de uma forma pessoal. Tanto assim é que, por exemplo, unir-se, pessoalmente, a uma prostituta, na medida em que é ser uma só carne com ela, é considerado por São Paulo uma traição ao Corpo de Cristo, do qual cada um de nós é membro. O cristão, formando um só espírito com o Senhor, não pode formar uma só carne com uma prostituta. É o que o Apóstolo deixa bem claro em 1Cor 6, 16-17, recorrendo a Gn 2, 24.

1. 2. 2. 1. As núpcias escatológicas

A apresentação de Jesus como Esposo, seja feita por Ele próprio seja feita por outros, tem, normalmente, uma vertente escatológica, como vimos nas parábolas das bodas do filho do rei, em Mt 22, 1-14, e das dez virgens, em Mt 25, 1-13¹³⁰.

Na verdade, o matrimónio no NT é usado como meio para revelar a glorificação escatológica celeste dos cristãos, que celebrarão as núpcias eternas do Cordeiro¹³¹. São as núpcias do Cordeiro, unido à Sua Esposa imaculada por toda a eternidade. O termo grego γάμος (casamento) raramente é usado no NT para falar do casamento de um casal

¹²⁸ 2Cor 11, 2.

¹²⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 111. Esta não é a única vez que aparece em São Paulo a imagem do amigo do esposo: ela aparece também, pelo menos, em Ef 5, 25-33, passagem em que Cristo aparece, ao mesmo tempo, como o Esposo e o amigo do Esposo, pois é Ele próprio que apresenta a esposa a Si mesmo, como vemos nos versículos 21-33 (Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 111). Mas estudarei mais adiante esta passagem, quando falar especificamente do matrimónio no epistolário paulino.

¹³⁰ Embora isso nem sempre aconteça, como vimos em Mt 9, 14-15 e paralelos.

¹³¹ O facto de tais núpcias serem eternas e de terem a sua consumação plena e definitiva na eternidade não impede que comecem desde já, como acabámos de ver a propósito de Mt 9, 14-15. Na verdade, a vida eterna é o convívio com Deus e a vida futura é antecipada nesta vida.

humano; é um termo quase sempre aplicado ao casamento escatológico de Cristo com os redimidos. Não só com os celibatários, mas com todos. Tal como Eva foi tirada da costela de Adão e depois seria, com ele, uma só carne, o mesmo acontece com a Igreja, nascida do lado aberto de Cristo na cruz. E se, em Ef 5, São Paulo apresenta a salvação aplicada à Igreja, já aqui, sobre esta terra, no Apocalipse as núpcias do Cordeiro na Jerusalém Celeste são uma visão global e simbólica da salvação.¹³² Assim, encontramos bem presente a simbologia nupcial e real em Ap 19, 6-9:

«[...] E dizia: «Aleluia! O Senhor nosso Deus, o Todo-Poderoso, começou o seu reinado! ⁷Alegremo-nos, rejubilemos, dêmos-lhe glória; porque chegou o momento das núpcias do Cordeiro; a sua esposa já está ataviada. ⁸Ele ofereceu-lhe um vestido de linho resplandecente e puro.» O linho representa as boas obras dos santos. ⁹Depois disse-me: «Escreve: Felizes os convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro!»

Em Ap 21, 2, a Nova Jerusalém é uma esposa adornada para o Esposo. E em Ap 22, 17, a esposa (isto é, a Igreja) diz: «Vem!».

1. 2. 3. Um sacramento no Novo Testamento?

A realidade terrena do matrimónio é iluminada e ganha um novo sentido com Cristo. No NT, percebemos, ainda com mais clareza, algo que já encontrámos no AT, embora não de forma tão manifesta: a realidade terrena não é apenas reveladora da realidade divina, mas é, também ela, revelada pela realidade divina. Mais ainda: com o mistério pascal de Cristo, as realidades não só são reveladas como são mesmo

¹³² Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 109 e 110.

transfiguradas, porque ganham um novo sentido, uma vez que Cristo renova todas as coisas¹³³. Será possível descobrir a sacramentalidade do matrimónio cristão já nos textos do NT? Já nos vislumbrámos da presença da graça no matrimónio cristão ao analisar Mt 19, 3-12. Agora prosseguimos com essa descoberta através da análise de textos do epistolário paulino que nos falam muito directamente sobre o matrimónio nas primeiras comunidades cristãs.

1. 2. 3. 1. É grande este mistério

No que toca ao matrimónio no NT, a passagem Ef 5, 21-33 é de uma importância fundamental. É uma passagem de grande importância na fundamentação da sacramentalidade do matrimónio. Mas, antes de avançarmos para esse aspecto, vejamos o contexto eclesiológico e baptismal de todo o capítulo Ef 5 em geral e dos versículos 21-33 em particular.

«²¹Submetei-vos uns aos outros, no respeito que tendes a Cristo: ²²as mulheres, aos seus maridos como ao Senhor, ²³porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da Igreja - Ele, o salvador do Corpo. ²⁴Ora, como a Igreja se submete a Cristo, assim as mulheres, aos maridos, em tudo. ²⁵Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, ²⁶para a santificar, purificando-a, no banho da água, pela palavra. ²⁷Ele quis apresentá-la esplêndida, como Igreja sem mancha nem ruga, nem coisa alguma semelhante, mas santa e imaculada. ²⁸Assim devem também os maridos amar as suas mulheres, como o seu próprio corpo. Quem ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. ²⁹De facto, ninguém jamais odiou o seu próprio corpo; pelo

¹³³ Cf. Ap 21, 5.

contrário, alimenta-o e cuida dele, como Cristo faz à Igreja; ³⁰porque nós somos membros do seu Corpo. ³¹Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, unir-se-á à sua mulher e serão os dois uma só carne. ³²Grande é este mistério; mas eu interpreto-o em relação a Cristo e à Igreja. ³³De qualquer modo, também vós: cada um ame a sua mulher como a si mesmo; e a mulher respeite o seu marido.»¹³⁴

Ef 5 21-33 insere-se no desenvolvimento que Paulo faz da sua doutrina eclesiológica: Cristo é a cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Nesta epístola, São Paulo mencionou, até chegar a este ponto, a palavra cabeça por duas vezes (1, 22 e 4, 15) e seis vezes a palavra corpo (1,23; 2,16; 3,6; 4,4; 4,12; 4,16). Toda esta doutrina eclesiológica sobre Cristo como Cabeça da Igreja é agora aplicada ao matrimónio, para depois ser recuperada, novamente, pela eclesiologia (v. 32). E daí resulta um notável enriquecimento tanto para a doutrina eclesiológica como matrimonial. No seguimento da teologia que Paulo desenvolve até aqui acerca do Corpo de Cristo, Ef 5, 21-33 gira em torno do tema do corpo e da carne ou, mais concretamente, em torno da expressão «uma só carne», citação de Gn 2, 24. Agora, o marido é a cabeça da mulher, tal como, até aqui, Cristo era a cabeça da Igreja (v. 23). E tal como Cristo amou o Seu Corpo, que é a Igreja, também o maridos devem amar as esposas como o seu próprio corpo (v. 25 e 28). E como a Igreja é Corpo de Cristo, também as esposas são corpo do marido, porque, citando Gn 2, 24, «serão os dois uma só carne» (v. 28 e 31). Se são os dois «uma só carne», amar a esposa é amar-se a si mesmo, e cuidar dela é como cuidar o próprio corpo, essa carne sua que ela também é. Cristo, que ama, redime e cuida da Igreja, é apresentado como modelo do marido¹³⁵, e a ideia original da costela de

¹³⁴ Ef 5, 21-33.

¹³⁵ «Assim devem também os maridos...», v. 28.

Adão¹³⁶, da qual Eva é tirada (daí serem uma só carne), é levada às suas consequências mais profundas e ganha um sentido que era completamente inesperado no AT: ser sinal da união de Cristo com o Seu Corpo, que é a Igreja.¹³⁷ Embora Ef 5-6 seja um conjunto exortativo, agir como Cristo agiu para com a Igreja tem um sentido muito mais forte do que as outras exortações.¹³⁸

Também está presente a dimensão baptismal e a relação do matrimónio com o baptismo. O contexto de todo o capítulo 5 não é só eclesiológico mas também baptismal. Nos versículos 1-20, o baptismo nunca é directamente referido, mas o contexto baptismal é delineado, sobretudo, pelo versículo 8¹³⁹ bem como pela exortação constante a viver como filhos da luz, que é a condição dos que foram baptizados. Entrando, agora, na nossa perícopa, o versículo 26 é uma referência explícita ao baptismo¹⁴⁰. São referências ao banho nupcial da noiva antes do casamento, como vemos em Ez 16, 9¹⁴¹. Esse banho, aqui referido (v. 26), é o baptismo. É a já referida imagem do amigo do noivo: aqui Cristo aparece, ao mesmo tempo, como o Esposo e o amigo do Esposo, apresentando a esposa a Si mesmo. Cristo entrega-Se (v. 25) e morre para ganhar uma noiva digna de Si, santa e imaculada: a morte de Cristo, que no baptismo é simbolizada pelo descer às águas, é que purifica a noiva e a torna santa e imaculada.¹⁴²

Dado este contexto baptismal e eclesiológico, descobrimos que o matrimónio a que São Paulo se refere está relacionado com o baptismo e com a Igreja. O matrimónio

¹³⁶ Cf. Gn 2, 21-22.

¹³⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 115.

¹³⁸ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 117.

¹³⁹ «É que outrora éreis trevas, mas agora sois luz, no Senhor».

¹⁴⁰ «purificando-a no banho da água».

¹⁴¹ «Banhei-te em água, lavei o sangue que te cobria e ungi-te com azeite» Ez 16, 9.

¹⁴² Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 113 e 114.

dos cristãos, a quem o Apóstolo se dirige, é sinal do de Cristo com a Sua Esposa, e isso acontece porque eles são batizados e fazem parte da Igreja¹⁴³:

«Eu, porém, interpreto-o [este “mistério” (μυστήριον)] em relação a Cristo e à Igreja.»¹⁴⁴

Mas para descobrirmos mais em profundidade qual a importância de Ef 5, 21-33 para a sacramentalidade do matrimónio é necessário, antes de mais, decifrar o verdadeiro significado da palavra “mysterion” (μυστήριον), no versículo 32.

«Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· Εγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.»

«Este **mistério** é grande! Eu, porém, digo-o [em relação] a Cristo e à Igreja.»¹⁴⁵

A palavra μυστήριον foi traduzida pela vulgata como “sacramentum”. Porém, tal tradução não é a mais adequada. De facto, μυστήριον não significa “sacramento” ou, pelo menos, não podemos concluir apressadamente que μυστήριον significa «sinal eficaz da graça», que é a definição de “sacramento” no nº 1131 do Catecismo da Igreja Católica¹⁴⁶. Schillebeeckx explica que μυστήριον significa, em São Paulo:

¹⁴³ Isto é, sem dúvida, um elemento fundamental a ter em conta no que toca à sacramentalidade do matrimónio. Ainda que o simples facto de o matrimónio cristão ser marcadamente eclesial e baptismal não chegue para afirmar a sacramentalidade do matrimónio, é certo que esse duplo elemento é de capital importância: sem ele não se pode falar de um sacramento cristão.

¹⁴⁴ Ef 5, 32.

¹⁴⁵ Ef 5, 32. Tradução e negritos feitos por mim. Traduzo λέγω εἰς por “digo-o”, mas também se poderia traduzir por “leio-o”, ou “interpreto-o”, como faz a Bíblia da Difusora Bíblica, dada a abrangência das possibilidades de tradução do verbo λέγω.

¹⁴⁶ E talvez S. Jerónimo, no séc. V, também não pretendesse tanto, pois essa definição de sacramento ainda não tinha sido formulada no seu tempo.

«[...] um decreto divino escondido que se revela de maneira velada no decurso do tempo», é uma «maneira velada de revelar» que ao mesmo tempo indica «um sentido muito mais profundo e diz muito mais do que parece à primeira vista.»¹⁴⁷

O mistério, isto é, a “maneira velada de revelar”, é o facto de marido e esposa serem «uma só carne», citando Gn 2, 24. Para Paulo, o «uma só carne» do Génesis é imagem daquilo que acontece entre Cristo e a Igreja.

Descobrimos, então, que embora a palavra *μυστήριον* não signifique “sacramento”, pelo menos no sentido em que o entendemos hoje, ainda assim, existem elementos de Ef 5, 31-33 que devem ser tidos em consideração na fundamentação da sacramentalidade do matrimónio.

Nesta passagem, São Paulo apresenta o amor de Cristo pela Igreja como modelo do amor conjugal:

«...amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela».¹⁴⁸

Sem dúvida que o matrimónio humano revela o de Cristo; mas aqui **o matrimónio humano também ganha um novo sentido**, porque Paulo interpreta-o «em relação a Cristo e à Igreja» (v. 32). Deste modo, é com os termos desse mistério, já de si tão grande, que é revelado o mistério de Cristo e da Igreja, o que significa, simultaneamente, uma revelação e dignificação da realidade terrestre: afinal, o matrimónio terreno **é como a união de Cristo com a Igreja**. Ao dizer aos maridos

¹⁴⁷ Schillebeeckx, o. c., pp. 112.

¹⁴⁸ Ef 5, 25.

«amai as vossas mulheres, **como Cristo amou a Igreja**» (v. 25), o Apóstolo apresenta o amor de Cristo pela Igreja como modelo do amor do marido pela esposa.¹⁴⁹

Edward Schillebeeckx afirma que a expressão «grande mistério» se refere à aliança Cristo-Igreja e não ao matrimónio humano:

«O mistério que ele [Paulo] chamou grande (isto é, importante) não era o próprio matrimónio, mas a relação de aliança entre Cristo e a sua Igreja expressa em termos do matrimónio humano [...]»¹⁵⁰.

Porém, parece claro que aquilo que é o «grande mistério» para Paulo é o facto de o homem deixar o pai e a mãe para se unir à sua mulher e serem os dois uma só carne, como é citado do Génesis no versículo imediatamente anterior: «ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.» (v. 31). E, logo de seguida, o versículo 32 acrescenta: «τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν», isto é, «este mistério [o homem unir-se à sua mulher e serem uma só carne] é grande, eu, porém, digo-o [em relação] a Cristo e à Igreja».

O facto de, agora, o matrimónio humano (dos cristãos, entenda-se) ser à imagem do matrimónio de Cristo com a Igreja é, na verdade, um grande salto qualitativo¹⁵¹. Este salto de qualidade que se realiza no matrimónio cristão, isto é, daqueles que se casam unidos a Cristo e à Igreja (e não só como referência, mas com a eficácia que provém da

¹⁴⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 111.

¹⁵⁰ Schillebeeckx, o. c., p. 111.

¹⁵¹ Este salto qualitativo acontece quando se trata de um matrimónio cristão. Parece-me bem claro que São Paulo aplica isto ao matrimónio entre cristãos, para os quais escreve, pois apenas os cristãos se casam com esta referência baptismal e eclesial. Na verdade, só quem se tornou de Cristo é que pode viver um matrimónio à imagem do matrimónio de Cristo com a Igreja: os outros matrimónios não têm esta referência a Cristo (estando, portanto, privados da graça, também, como simples realidade terrena que são).

sua enxertia em Cristo¹⁵² mediante o baptismo) permite-nos descobrir sinais de sacramentalidade do matrimónio em São Paulo, apesar de a palavra *μυστήριον* não significar “sacramento”. Os sacramentos brotam do mistério pascal de Cristo. Em São Paulo, existe a consciência de que o mistério pascal de Cristo transforma e redime toda a vida daqueles que aderem a Ele e, no caso do matrimónio, ocorre uma transformação que Ef 5 mostra ser algo mais do que uma redenção vaga e genérica: Cristo dá-lhe, de facto, um sentido novo.

Segundo Michel Quesnel, há pelo menos dois sacramentos que aparecem no NT e, concretamente, em São Paulo, que, embora não sendo chamados «sinais eficazes da graça», são considerados meios pelos quais aqueles que os recebem passam a viver com Jesus Cristo o seu mistério pascal: são o baptismo e a eucaristia.

«As convergências entre o Baptismo e a Eucaristia são impressionantes: recebê-los é participar no transe de morte-ressurreição de Cristo ou, se ousarmos dizê-lo (mas Paulo não tem medo de fórmulas atrevidas; não as receemos também nós!), viver com Jesus Cristo o mistério pascal.»¹⁵³

A grande questão, agora, é saber se, para além do baptismo e da eucaristia, há, no epistolário paulino, mais algum sinal (gesto, rito, atitude...) que, tal como o baptismo e a eucaristia, associem os que neles participam ao mistério pascal de Cristo. Segundo Michel Quesnel, com base em Ef 5, 25-26¹⁵⁴, «o amor conjugal condiz bastante bem com esta definição»¹⁵⁵. Quesnel comenta, dizendo:

¹⁵² «Eu sou a videira; vós, os ramos.» Jo 15, 5.

¹⁵³ Michel Quesnel, *As origens dos sacramentos*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1982, página 37.

¹⁵⁴ «...como Cristo amou a Igreja e Se entregou por ela...» (v. 25).

¹⁵⁵ Quesnel, o. c., p. 37.

«S. Paulo pede aos maridos que imitem a atitude de Cristo, que Se entregou pela Sua Igreja à morte. O que ele propõe é uma identificação com Cristo, análoga à que se vive pelo Baptismo ou pela Eucaristia. A alusão ao Baptismo do versículo 26: «O banho de água pela palavra da vida» favorece o paralelo: o matrimónio é, segundo S. Paulo, um sacramento. [...] Três gestos, três «sacramentos» levam o cristão a viver o itinerário de amor de Cristo (morte e ressurreição): o Baptismo e a Eucaristia, em primeiro lugar, podendo acrescentar-se-lhes o amor conjugal».¹⁵⁶

A verdade é que a palavra “sacramento” não aparece em São Paulo, como, aliás, não aparece em passagem alguma do NT. Se podemos ver na doutrina matrimonial paulina um sacramento implícito não é porque *μυστήριον* signifique “sacramento”, mas sim por causa da participação no mistério pascal de Cristo implicada na vivência matrimonial dos esposos cristãos.

Talvez seja demasiada ousadia da parte de Michel Quesnel aplicar a palavra “sacramento” ao matrimónio em contexto paulino. Mas é verdade que o Apóstolo nos mostra uma realidade que, devido à sua dimensão marcadamente eclesiológica e baptismal (bem assinalada em todo o capítulo 5 da Carta aos Efésios) faz participar aqueles que a vivem no mistério pascal de Cristo. **Tendo em conta Ef 5, 21-33, creio que, na teologia paulina, embora a sacramentalidade do matrimónio não esteja expressamente declarada, está, certamente, implícita ou, pelo menos, nascente quanto ao desenvolvimento da sua reflexão teológica e, certamente, fundamentada.**

¹⁵⁶ Quesnel, o. c., p. 38.

1. 2. 4. Casar-se no Senhor

É sob o título «O matrimónio no Senhor» que o Catecismo da Igreja Católica resume toda a questão do matrimónio no NT e na Igreja¹⁵⁷, dando, imediatamente, a entender que é o facto de o matrimónio ser «no Senhor» que faz dele um verdadeiro sacramento.

Na Primeira Carta aos Coríntios, São Paulo dá resposta a uma série de questões que os coríntios lhe tinham colocado por escrito, a primeira delas acerca do matrimónio e do celibato, cuja resposta ocupa todo o capítulo 7. A esse propósito, São Paulo dá uma série de advertências e conselhos acerca das diversas vocações e condições de vida, e também sobre as segundas núpcias. Embora São Paulo considere que o celibato seja a melhor opção de vida, não deixa de dizer que os cristãos se podem casar, tanto os solteiros e solteiras como as viúvas. Segundo o Apóstolo, podem casar-se e não só não pecam por isso, como também fazem uma coisa boa, embora ainda fizessem melhor em permanecer livres para agradar totalmente ao Senhor. E, ao tratar, concretamente, do tema das segundas núpcias (v. 39-40), São Paulo é claro em dizer que as viúvas são livres para contrair segundo casamento, desde que seja «no Senhor» (ἐν Κυρίῳ).

«A mulher permanece ligada ao seu marido enquanto ele viver. Se, porém, o marido vier a falecer, fica livre para se casar com quem quiser, contanto que seja no Senhor.»¹⁵⁸

Trata-se, claramente, de um tipo de casamento diferente e estou certo que é o facto de o novo matrimónio ser realizado «no Senhor» que o distingue de um

¹⁵⁷ Cf. CCE, n° 1612-1617.

¹⁵⁸ 1Cor 7, 39.

matrimónio apenas terreno, pelo que podemos ver aqui uma certa afirmação da sacramentalidade do matrimónio.

Neste ponto, Eduard Schillebeeckx, considera¹⁵⁹ que a expressão «no Senhor» não significa um indício de sacramentalidade do matrimónio porque essa mesma expressão é, segundo Schillebeeckx, igualmente aplicada pelo Apóstolo a outras realidades que, claramente, nada têm de propriamente sacramental, nomeadamente, e no mesmo capítulo 7 da 1ª Carta ao Coríntios, a escravatura¹⁶⁰. Schillebeeckx pensa que casar-se «no Senhor» tem um sentido diferente de baptizar-se «no Senhor», pois apenas encontramos São Paulo a recomendar aos cristãos que permaneçam no estado de vida em que viviam antes, mas com uma diferença: que o façam no Senhor; quer como casados, quer como escravos¹⁶¹... E, em Cl 3, São Paulo diz também que as esposas estão sujeitas aos maridos «como convém no Senhor»¹⁶² e os filhos devem obedecer aos pais «no Senhor»¹⁶³. Assim, para Schillebeeckx, seria um abuso fundamentar a sacramentalidade do matrimónio directamente em 1Cor 7, 39, pois, nesse caso, a escravatura, que Paulo também recomenda que seja vivida «no Senhor», seria, igualmente, sacramental.

Discordo desta interpretação pois não me parece que a expressão «no Senhor» seja aplicada por São Paulo à escravatura mas sim à condição de baptizado do escravo. Quando diz «o escravo que foi chamado no Senhor é um liberto do Senhor» (v. 22), parece-me claro que a expressão «foi chamado no Senhor» se refere, inconfundivelmente, à vocação baptismal de um homem que, por acaso, é escravo, e não à escravatura em si. Se, em relação à viúva que se casa em segundas núpcias, São Paulo diz que pode contrair esse segundo casamento desde que seja um casamento «no

¹⁵⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 128 a 130.

¹⁶⁰ Cf. 1Cor 7, 22.

¹⁶¹ Cf. 1Cor 7, 17-22.

¹⁶² Cl 3, 18.

¹⁶³ Cl 3, 20.

Senhor», já em relação ao escravo diz que ele é um «liberto do Senhor» (v. 22), embora seja escravo na hierarquia social humana, pois foi chamado «no Senhor» ao baptismo. Está, assim creio, a dizer que o escravo era escravo no tempo em que foi chamado, não está a dizer que a escravatura é um estado de vida «no Senhor». O escravo foi, isso sim, baptizado «no Senhor», tal como a viúva se que voltar a casar deverá casar «no Senhor». Assim, o escravo é baptizado «no Senhor», tal como a viúva se casa «no Senhor».

São Paulo mostra até que ponto o baptismo elimina as desigualdades sociais, fazendo todos irmãos, numa fraternidade em que já não há diferença entre escravos e livres, pois todos são, de algum modo livres e, de algum modo, escravos também: o escravo, embora escravo na sociedade humana, é um liberto em Cristo, tal como o homem livre, pois é libertado do pecado pelo baptismo; e o homem livre é escravo de Cristo, pois, tal como o escravo, também ele passa a servir Jesus Cristo. Por isso, concordo com Schillebeeckx que o que São Paulo pretende ensinar é que cada um deve viver a sua condição de cristão seja qual for a sua categoria social, quer seja escravo, quer seja homem livre. Mas, certamente, não pretende aplicar a expressão «no Senhor» à escravatura.

Diz Schillebeeckx que:

«Casamento no Senhor não significa mais do que: um casamento terreno normal, mas elevado à esfera da salvação».¹⁶⁴

Mas o que é isso senão a sua característica sacramental? Que outra coisa é o matrimónio cristão, sacramento, senão, precisamente, um casamento terreno normal,

¹⁶⁴ Schillebeeckx, o. c., p. 129.

mas elevado à esfera da salvação? E que outra coisa poderia significar casar-se «no Senhor» senão que se trata de um matrimónio confirmado pelo próprio Cristo e por causa de ser entre cristãos? Além disso, o facto de esse segundo casamento, de que se fala em 1Cor 7, 39, ser «no Senhor» é, claramente, o que faz dele uma realidade especificamente cristã. Aliás, por alguma razão a expressão «casar-se no Senhor» se fixou e foi tão importante na teologia matrimonial cristã posterior, dos séculos I a III, como veremos mais adiante.

Creio que a passagem 1Cor 7, 39 é um indício evidente de que a Igreja, desde a era apostólica, considera o matrimónio entre cristãos como sacramental, pois identifica-o como sendo um matrimónio «no Senhor». Não podemos esperar encontrar nos primórdios da Igreja o uso de termos técnicos que só surgiriam muito mais tarde. Porém, a expressão «casar-se no Senhor», que encontramos em São Paulo e que seria usada em escritos posteriores, denuncia uma consciência sacramental, ainda que embrionária.

Ainda assim, concordo quando Schillebeeckx diz que 1Cor 7, 39 não é uma passagem tão rica no que toca à fundamentação da sacramentalidade do matrimónio como Ef 5, 32. Na verdade, 1Cor 7, 39 insere o matrimónio entre tantas outras realidades terrenas que o cristão vive; mas Ef 5, 32 insere-o na esfera do mistério pascal de Cristo!

1. 2. 4. Conclusão – como Cristo amou a Igreja e Se entregou por ela

No NT, com a aplicação da imagem do Esposo a Jesus Cristo, é continuada a tradição profética do uso da imagem do matrimónio como meio de revelação da aliança de Deus com a humanidade, agora já não da antiga aliança, mas da nova e eterna aliança. A vertente escatológica das imagens nupciais utilizadas é uma novidade em

relação ao AT. Jesus Cristo restabelece o sentido original do matrimónio afirmando a sua unidade e indissolubilidade e chamando a atenção para a teologia matrimonial do Génesis.

Todo o amor é oblato, mas, no NT, o amor entre esposos é directamente referido ao amor oblato do próprio Jesus Cristo, que Se entrega pela Sua esposa. A relação entre o amor dos esposos e o amor de Cristo que Se oferece na Cruz por amor é apresentada, pelo menos implicitamente, cada vez que Ele é apontado como Esposo e, muito directamente, em Ef 5. De facto, no NT descobrimos a auto-entrega de Jesus na cruz por amor como constituição primordial do matrimónio, pelo menos do matrimónio dos cristãos, que se casam «no Senhor»¹⁶⁵ e, por isso, ao assumirem como baptizados o estado de vida matrimonial, estão vocacionados a viver um amor da mesma qualidade do de Cristo na cruz.

É, de alguma maneira, arriscado usar a palavra “sacramento” numa fase tão precoce do desenvolvimento da teologia como é o NT, na medida em que essa palavra que não é usada pelos autores sagrados, mesmo que a Vulgata traduza *μυστήριον* por «sacramentum» em Ef 5, 32. Porém, o sacramento existe e está presente: tendo em conta a relação do matrimónio dos cristãos com o mistério pascal e com o baptismo e a eucaristia, é possível encontrar no NT os **contornos e fundamentos** da sacramentalidade do matrimónio, ainda que de uma forma implícita ou embrionária. No fundo, a sacramentalidade do matrimónio está no NT. Não só pela relação com o mistério pascal de Cristo (à semelhança do baptismo e da eucaristia) como também pela presença da graça, que se supõe em Mt 19, necessária para viver o matrimónio conforme Deus o planeou.

¹⁶⁵ Cf. 1Cor 7.

2. A sacramentalidade do matrimónio na história da Igreja

Acabámos de ver marcas da sacramentalidade do matrimónio a emergir no NT. Agora vamos percorrer a história da Igreja e encontrar mais marcas da sacramentalidade desse sacramento.

2.1. O matrimónio na Igreja Antiga

Encontramos o matrimónio a ser celebrado na Igreja primitiva sem qualquer espécie de ritual litúrgico mas com a perfeita consciência de que não se trata de um simples matrimónio terreno sem mais. Vamos acompanhar, agora, a evolução da celebração do matrimónio cristão nos primeiros séculos e procurar encontrar traços de sacramentalidade nessa história e em escritores como S. Inácio, Tertuliano, S. Agostinho e outros.

2. 1. 1. Séculos I a III¹⁶⁶

A Igreja sempre estimou o matrimónio e sempre teve como algo de especial o matrimónio entre os cristãos, o qual era considerado, claramente, algo mais do que um matrimónio igual ao dos outros, não cristãos. Na verdade, dizia-se do matrimónio cristão que era feito «no Senhor», e a Igreja sempre o defendeu quando confrontada com as muitas heresias dualistas destes primeiros séculos, como o gnosticismo, o marcionismo e o maniqueísmo. Frente a estas heresias, a Igreja defendeu, sempre e com bastante vigor, a dignidade e a santidade do matrimónio, apresentando-o como realidade fundada e querida pelo Criador desde os primórdios¹⁶⁷, já que estas correntes, no seu dualismo radical marcado pela visão extremamente negativa de tudo o que é material e

¹⁶⁶ Cf. Emilio Aliaga Girbés, *Compendio de Teología del Matrimonio*, Edicep, México – Santo Domingo – Valencia 1994, o. c., pp. 91 a 95.

¹⁶⁷ Gn 1, 28.

corporal, diabolizavam completamente a sexualidade e matrimónio.¹⁶⁸ Assim, a atitude da Igreja, nos seus três primeiros séculos, face ao matrimónio e à sua celebração foi marcada pela promoção do matrimónio dos cristãos¹⁶⁹, por alguma resistência aos matrimónios entre cristãos e pagãos¹⁷⁰ e pela oposição às seitas que desvalorizam, ou condenam mesmo, o matrimónio.¹⁷¹

A expressão de origem paulina “casar-se no Senhor”¹⁷² tornou-se importante na teologia matrimonial cristã dos séculos I a III. O facto de o matrimónio cristão ser realizado “no Senhor” é o seu distintivo logo desde o início da Igreja. A expressão “no Senhor”, quer em São Paulo, quer na patrística, evidencia claramente que o matrimónio entre cristãos, mesmo quando realizado apenas segundo a lei civil e os costumes sociais gerais, sem qualquer contexto ritual cristão, não é apenas um matrimónio terreno, mas uma realidade especificamente cristã, um matrimónio “no Senhor”. Tal como não era aplicado o termo “sacramento” ao matrimónio, também não havia uma celebração litúrgica do matrimónio, mas os primeiros cristãos sabiam que o seu matrimónio era diferente, por ter uma dimensão marcadamente baptismal. Vamos abordar os ritos matrimoniais dos cristãos nestes primeiros séculos da Igreja e descobrir a novidade dos

¹⁶⁸ Cf. Girbés, o. c., pp. 94 e 95.

¹⁶⁹ São João Crisóstomo, que é considerado o primeiro mestre da espiritualidade matrimonial, proclama que a perfeição alcançável no estado de vida matrimonial **não é, em nada, inferior** à dos monges e até mesmo dos apóstolos, uma vez que também os casados participam na missão de salvar os demais e, baseando-se em São Paulo, chama *μυστήριον* ao amor mútuo entre os esposos. Ainda assim, existem autores, tais como Tertuliano, Orígenes, São Jerónimo e São Gregório de Nisa, que olham o matrimónio como uma cedência à fragilidade humana e ensinam que Deus instituiu o matrimónio apenas como remédio da concupiscência, sabendo que, entretanto, aconteceria a queda original. Cf. Cuelar, o. c., pp. 403 e 404.

¹⁷⁰ Santo Hilário dizia que os matrimónios mistos devem ser evitados, mas podem ser, por vezes, um meio de conversão à fé do cônjuge pagão. Santo Ambrósio, destacando a bondade do matrimónio, afirma que este deve ser «segundo Deus», ou seja, ambos os cônjuges devem ser batizados, porque é o baptismo que confere uma especial dignidade ao matrimónio, celebrado segundo a lei divina e segundo a lei civil. Cf. Cuelar, o. c., pp. 403 e 404. Tertuliano dedica todo o livro II do *Ad uxorem* a descrever em pormenor os inconvenientes de um casamento misto de uma cristã com um pagão: cf. José de Leão Cordeiro (recolha de textos, tradução e organização), *Antologia Litúrgica*, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima 2004, pp. 212 a 214.

¹⁷¹ Girbés, o. c., p. 98.

¹⁷² Cf. 1Cor 7, 39.

seus matrimónios feitos no Senhor, apesar da estranheza que talvez nos cause o facto de não existir um rito litúrgico para celebrar aquilo a que hoje chamamos um sacramento.

Não há no NT nem em nenhum documento cristão contemporâneo (como a Didakê, por exemplo) quaisquer sinais de ritos matrimoniais nem de intervenções de bispos ou presbíteros na sua celebração. Na Carta a Diogneto (século II), o seu autor anónimo diz expressamente que os cristãos se casam como todos e não fala em costumes extraordinários diferentes dos costumes matrimoniais dos pagãos.

«Casam-se como toda a gente e geram filhos, mas não se desfazem dos recém-gerados.»¹⁷³

Schillebeeckx lembra-nos que:

«A Igreja simplesmente aceitou a sujeição dos seus membros à legislatura romana, e as causas matrimoniais também eram levadas ao tribunal civil.»¹⁷⁴

No século II, Santo Inácio prescreve que ninguém da comunidade cristã se case sem o conhecimento do bispo, mas não exige tal para a validade do matrimónio e nem sequer fala da presença do bispo na celebração matrimonial.

«Os que se casam, esposos e esposas, devem contrair o seu matrimónio com a aprovação do bispo, para que o seu casamento seja segundo o Senhor e não segundo a concupiscência.»¹⁷⁵

¹⁷³ Carta a Diogneto 5, 6, in Leão Cordeiro, o. c., p. 156. Um dos pontos em que a Carta a Diogneto insiste é, precisamente, que os cristãos não se distinguem dos demais cidadãos pelo aspecto exterior ou por costumes diferentes, mas sim por viverem de uma maneira diferente as mesmas realidades que os seus contemporâneos e conterrâneos, como podemos ver muito claramente em 5, 1-6.

¹⁷⁴ Schillebeeckx, o. c., p. 198.

A recomendação de Santo Inácio, que nem sequer era feita universalmente na Igreja dos três primeiros séculos, não tinha a finalidade de criar um procedimento matrimonial especial, mas era apenas um cuidado pastoral, para com o matrimónio cristão enquanto assunto espiritual, de modo a que o matrimónio fosse «segundo o Senhor e não segundo a concupiscência». Tal intervenção clerical era apenas algo desejável mas não obrigatório, não implicava qualquer acto jurisdicional. Além disso, é uma afirmação quase isolada na Igreja antiga que nunca foi posta em prática em grande escala.¹⁷⁶

«Os cristãos consideravam o matrimónio também como assunto familiar no período da Igreja primitiva. Originalmente eram os pais que decidiam o matrimónio, embora no período romano-helenístico os parceiros mesmos chegassem gradualmente a tomar a decisão de casar. No caso de um matrimónio entre dois cristãos considerava-se supérflua a intervenção clerical. Tudo isto concorre para mostrar que o matrimónio era antes de tudo visto como uma realidade terrena que devia ser vivida «no Senhor».»¹⁷⁷

Tertuliano (século III) exigia que o matrimónio fosse realizado não só com a autorização do bispo mas também com a autorização de toda a comunidade. Porém, apesar de o matrimónio realizado sem o conhecimento do bispo e da comunidade eclesial ser visto com maus olhos pelos fiéis, encontramos esta exigência de pedir obrigatoriamente autorização não só ao bispo e mas também à comunidade apenas no Tertuliano montanista, isto é, quando este se encontrava já fora da Igreja. De facto, nos

¹⁷⁵ Inácio a Policarpo 5, 2, in Leão Cordeiro, o. c., p. 114.

¹⁷⁶ Cf. Girbés, pp. 91 e 92; e Schillebeeckx, o. c., p. 198.

¹⁷⁷ Schillebeeckx, o. c., p. 198.

círculos montanistas tais matrimónios eram mesmo considerados uma prostituição¹⁷⁸. Contudo, não há testemunho nenhum que nos diga que isso acontecesse fora dos círculos montanistas, nas Igrejas católicas. Para as comunidades católicas eram válidos todos os casamentos concluídos de acordo com os costumes sociais em vigor, sendo proibidos apenas os casamentos clandestinos¹⁷⁹. Tertuliano legou-nos um testemunho segundo o qual havia uma bênção matrimonial no decurso da Missa¹⁸⁰, mas, igualmente, nada indica que fosse obrigatória e nem sequer habitual. Trata-se de uma evolução da bênção paterna, que começa a passar a bênção litúrgica durante a celebração eucarística. Enfim, nos três primeiros séculos, e mesmo depois de Constantino¹⁸¹, «há matrimónios de cristãos; não matrimónios cristãos»¹⁸². Quer isto dizer que não há uma celebração matrimonial propriamente cristã neste período, mas cristãos que se casam segundo a lei e costumes do lugar a que pertencem.

Pela influência do meio envolvente, com todas as festividades e ritos que rodeavam as celebrações matrimoniais, começaram a aparecer já nos séculos II e III cristãos, talvez pais de família, que abençoavam os jovens que casavam. No oriente, em concreto, a bênção era dada através da imposição das mãos. No entanto, esta bênção não tinha um carácter de obrigatoriedade. Quanto à presença dos clérigos, estes podiam ser convidados, e muitas vezes eram-no de facto, mas a sua presença, embora muito apreciada, também não era obrigatória. E quanto ao lugar da celebração, esta nunca

¹⁷⁸ «É por isso que entre nós as uniões clandestinas (aquelas de que se não dá conhecimento à Igreja) se expõem ao risco de ser julgadas exactamente como o adultério e as relações sexuais ilegítimas...». Tertuliano, *De pudicitia* 4, in Leão Cordeiro, o. c., p. 223.

¹⁷⁹ Cf. Girbés, pp. 91 e 92 e Schillebeeckx, o. c., pp. 198 e 199.

¹⁸⁰ «Onde irei eu buscar forças para descrever de modo satisfatório a felicidade do matrimónio que é unido pela Igreja, confirmado pela oblação eucarística, selado pela bênção, anunciado pelos anjos e ratificado pelo Pai?» Tertuliano, *Ad uxorem* II 8, 6, in Leão Cordeiro, o. c., p. 214.

¹⁸¹ A liberdade da Igreja e um poder político favorável (pelo menos a certo nível) não alteraram este modo de celebrar os matrimónios cristãos nem implicou nenhuma jurisdição eclesiástica sobre o matrimónio. Só no final do primeiro milénio é que a Igreja assumiu jurisdição sobre o matrimónio, como veremos mais adiante

¹⁸² Girbés, o. c., p. 96.

decorria na igreja, mas sempre em casa, no seio familiar, porque o matrimónio era considerado um assunto familiar.¹⁸³

O cristianismo dos primeiros tempos foi confrontado com dois tipos de celebração matrimonial: o grego e o romano.

O matrimónio à maneira grega comportava dois momentos separados por um intervalo de tempo mais ou menos longo. O primeiro momento consiste num contrato solene, muitas vezes escrito, entre o noivo e o pai ou tutor da noiva, contrato pelo qual a noiva deixava de estar sob a tutela do pai ou tutor para passar estar sob a tutela do marido; e pelo qual se estabelecia o compromisso, mediante o pagamento de um dote, de entregar a jovem ao marido. O segundo momento do casamento segundo a tradição grega era a entrega definitiva da jovem ao seu esposo, que consistia num cortejo festivo em que a noiva era conduzida da sua casa paterna para a sua nova casa, a do marido.¹⁸⁴

O matrimónio segundo o direito romano, por sua vez, não tem etapas e o consentimento, expresso pela “dextrarum iunctio” (união das mãos direitas), é o seu elemento fundamental. É verdade que os romanos tinham um tempo de noivado, mas o noivado, consenso verbal entre o noivo e o pai da noiva, era apenas um compromisso provisório e sem qualquer valor vinculativo, muito diferente da primeira fase do matrimónio grego, o qual comportava já um compromisso a entregar a noiva. Além disso, se, no matrimónio grego, o contrato era totalmente feito entre o noivo e o pai da noiva, o matrimónio romano, apesar não ser realizável sem o consentimento do pai da noiva, uma vez que sem esse consentimento ela continuaria sob a tutela do pai, exige o consentimento não só do homem mas também da mulher.¹⁸⁵

Ora, os cristãos destes primeiros tempos não se preocuparam em arranjar uma celebração do matrimónio diferente destes moldes oferecidos pelas civilizações em que

¹⁸³ Girbés, o. c., p. 96.

¹⁸⁴ Cf. Girbés, o. c., p. 92.

¹⁸⁵ Cf. Girbés, o. c., pp. 93 e 94.

estavam inseridos, e, por isso, casaram segundo as leis e as tradições do seu próprio meio, como quaisquer outras pessoas, excluindo da celebração apenas os ritos sacrificiais ou outras cerimónias religiosas intrinsecamente pagãs em uso nos ritos matrimoniais dos vários povos. Quanto a tais cerimónias pagãs, os cristãos deviam celebrar e divertir-se abstendo-se dos sacrifícios idolátricos e dos «excessos pagãos», como dizia o cânone 53 do sínodo de Laodiceia¹⁸⁶. O uso da coroa nupcial, por exemplo, com a qual os noivos eram coroados, começou por ser rejeitado, porque o seu significado não era claro nos primeiros tempos, mas veio a ser admitido no final do século III, chegando mesmo a adquirir um sentido cristão. São Clemente de Alexandria foi alguém que tentou cristianizar costumes pagãos, como o do banho matrimonial, que referiu ao baptismo. De facto, considerava-se naquele tempo que a santidade do matrimónio não provinha de uma celebração presidida pelo sacerdote, mas sim do baptismo, o que atesta, mais uma vez, o vimos dizendo. Na verdade, é do baptismo dos cônjuges¹⁸⁷ que provém a sacramentalidade do matrimónio. O baptismo dos esposos como que “baptiza” a sua união, porque o matrimónio cristão mais não é do que uma realidade terrena que se torna sacramento pelo facto de ser realizada por baptizados. O baptismo é participação na morte e ressurreição do Senhor¹⁸⁸, portanto, sem a dimensão baptismal o matrimónio permanece na ordem da criação e não pode ser um sacramento cristão.¹⁸⁹

Vemos, então, que os costumes sociais da época constituíam o rito dos casamentos entre cristãos e as leis civis eram as leis aceites pela Igreja em questões matrimoniais. As decretais de Papas alegadamente escritas nos séculos II e III a

¹⁸⁶ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 199.

¹⁸⁷ De ambos ou de pelo menos um deles.

¹⁸⁸ Cf. Rm 6, 4 e Cl 2, 12.

¹⁸⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 199 a 202.

determinar que os matrimónios fossem celebrados publicamente, na igreja e oficiados por um sacerdote, são espúrias, tendo sido, na verdade, escritas no século IX¹⁹⁰.

Mas havia pelo menos um caso em que a Igreja desta época estava em desacordo com a lei civil e seguia um uso diferente: o matrimónio dos escravos. À luz do direito romano, os escravos não podiam contrair matrimónio válido. Os escravos eram proibidos de casar com pessoas livres e os casamentos entre escravos eram considerados um concubinato (“contubernium”) e não um verdadeiro matrimónio (“connubium”, ou “matrimonium”). Porém, a Igreja não só permitia tais casamentos como também os aceitava como válidos!¹⁹¹. Estes matrimónios ganharam o nome de «casamentos de consciência», por serem contraídos com a permissão do bispo mas secretos diante das autoridades civis. Para além do casamento de escravos, havia mais duas exceções à regra da não intervenção do clero nos casamentos: também era requerida a intervenção do bispo nos casamentos de clérigos (incluídas as ordens menores) e dos catecúmenos¹⁹². Portanto, pelo menos no ocidente¹⁹³, a intervenção do bispo no matrimónio só acontecia em casos excepcionais: casamentos de escravos; de clérigos; e de catecúmenos. São a exceção à regra de os matrimónios cristãos serem algo tão simples como matrimónios civis, exteriormente iguais a quaisquer outros, com a simples (embora significativa!) diferença de serem vividos «no Senhor».

¹⁹⁰ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 199.

¹⁹¹ A fé cristã é revolucionária e quebra, quando necessário, as barreiras da (des)ordem estabelecida. Neste caso concreto da escravatura, vimos, a propósito da doutrina matrimonial de São Paulo, como a fé cristã é revolucionária em relação à lei mosaica admitindo os escravos ao baptismo: vimos como estes estavam impedidos, pela sua própria situação, de observar a lei judaica, com todas as suas prescrições em relação à pureza legal, mas não de receber o baptismo, o qual não comporta entraves de ordem social mas apenas a adesão a Cristo pela fé e permanecer nEle, guardando os seus mandamentos (cf. Jo 15, 9-10). Uma fé tão revolucionariamente universal que não faz acepção de pessoas e confere aos escravos, pelo baptismo, pleno direito de cidadania no povo de Deus, não podia senão reconhecer como válido o matrimónio dos escravos, dada a ligação do matrimónio com o baptismo e as consequências do baptismo em relação ao matrimónio dos baptizados.

¹⁹² Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 199.

¹⁹³ No oriente era diferente: desde muito cedo que é exigida a bênção do sacerdote, considerada essencial pela teologia oriental para que haja sacramento. A bênção do sacerdote torna-se preceito canónico no oriente a partir do século V. Cf. Cuelar, o. c., p. 100.

Digo que esta diferença é simples mas significativa para que fique bem claro que a sacramentalidade deste sacramento tão estranho (tão estranho que existiu durante séculos na Igreja sem um rito litúrgico!) não foi uma invenção dos teólogos forjada na Idade Média. Este estudo dos costumes matrimoniais da Igreja primitiva e dos seus textos sobre o matrimónio indicam-nos que o sacramento **estava lá**, que era vivido pelos primeiros esposos cristãos **apesar de o pensamento teológico sobre o assunto ser embrionário** e de ainda não existirem os termos técnicos que apareceriam com a escolástica. Indicam-nos que havia a consciência de que o matrimónio dos cristãos é eclesial e baptismal, apesar de ser realizado com os mesmos ritos que o dos não cristãos.

Assim, o matrimónio dos cristãos, claramente diferente do matrimónio dos não cristãos, foi marcado desde o início da Igreja, por ser um matrimónio «no Senhor», ainda que sem uma celebração especificamente cristã e, geralmente, tutelado por leis civis. Quando Santo Inácio pede que o matrimónio não seja feito sem se avisar o bispo¹⁹⁴ é para que seja um matrimónio no Senhor¹⁹⁵. O facto de os cristãos sempre terem considerado o seu matrimónio uma união feita “no Senhor” permite-nos, pelo menos, concluir que era tido por eles como sacramento tanto quanto isso era possível na época. O matrimónio dos cristãos era uma coisa santa por eles serem baptizados.

«A Igreja não permitia senão o matrimónio que fosse válido perante o direito civil [...]. Contudo, é interessante que o Papa Calixto (217-222) permitisse o matrimónio dos escravos sem o notificar à autoridade civil. Há que ter em conta que este matrimónio não era permitido no tempo pela dita autoridade, que o aspecto jurídico correspondia ao Estado e que a santidade matrimonial consistia

¹⁹⁴ Não necessariamente diante do bispo, mas apenas com o seu conhecimento.

¹⁹⁵ Cf. Girbés, o. c., p. 95

em ser cristãos – «no Senhor» –, dado que é o facto de estar baptizados o que confere ao matrimónio o seu especial carácter «sacramental».¹⁹⁶

2. 1. 2. Séculos IV a VI

O período entre os séculos IV a VI é marcado pelo nascimento de correntes teológicas e rituais no oriente e no ocidente.

2. 1. 2. 1. No oriente¹⁹⁷

Os ritos do matrimónio no oriente que nos são atestados por São Gregório Nazianzeno (+390) comportam os seguintes passos: união das mãos, uma oração, bênção da coroa nupcial e sua imposição, refeição das bodas. Estes ritos são, originariamente, da competência do pai de família mas vão passando, aos poucos, a ser desempenhados pelo presbítero. O presbítero era muitas vezes convidado, porque a sua presença era vista como uma espécie de bênção, à semelhança da presença de Cristo nas bodas de Caná. A coroa simboliza, para São Gregório Nazianzeno, a vitória do cristão sobre a carne e a paixão.

São João Crisóstomo (+407) também nos testemunha o rito da coroação, aplicando-lhe a imagem paulina dos desportistas. Pouco a pouco, passará a ser o presbítero a unir as mãos dos esposos e a impor-lhes a coroa. A bênção do presbítero começa, na época de São João Crisóstomo, a ser entendida como uma acção litúrgica, acção que era, primeiramente, ainda ao tempo de São João Crisóstomo, realizada nas casas, e, mais tarde, na igreja.

Desde o século V que é preceito canónico no oriente a celebração do matrimónio segundo o rito eclesial. O oriente sempre deu muita importância à presença e

¹⁹⁶ Cuéllar, o. c., p. 402.

¹⁹⁷ Cf. Girbés, o. c., pp. 99 e 100.

intervenção do presbítero na celebração, e desde os séculos VII e VIII que temos a confirmação de que a presença do bispo ou presbítero celebrante é considerada constitutiva do matrimónio. O oriente considera, portanto, que também o presbítero é ministro do rito chamado, já no século V, de *μυστήριον* matrimonial, e não só os contraentes. Devido à exigência de seguir este rito eclesial e à importância fundamental atribuída ao presbítero, a ponto de o considerar ministro do rito, foi com muita naturalidade que o matrimónio foi considerado como sacramento no oriente desde esta época.

2. 1. 2. 2. No ocidente¹⁹⁸

O direito romano foi decisivo para a visão cristã do matrimónio no ocidente. O direito romano considera que o **consentimento** é o elemento fundamental e constitutivo do matrimónio, se bem que nesta época, entre os séculos IV e VI, por influência germânica, o direito romano começou a dar mais valor do que antes aos elementos materiais que provavam o consentimento, como documentos escritos (as “*tabulae nuptiales*”), o dote e a “*copula carnis*”¹⁹⁹. Esta nova importância que começa, nos séculos IV a VI, a ser concedida a outros elementos para além do consentimento é o começo de uma evolução que parte desta simplicidade primitiva e chegará à prescrição de uma forma canónica, no concílio de Trento.

A evolução da celebração do matrimónio nas várias regiões do ocidente resultaria, ao tempo de São Dâmaso (século IV), na passagem do lugar da bênção nupcial de casa para a igreja. É um tempo também marcado pelo combate ao paganismo, aos cantos lascivos, aos casamentos precoces, aos produtos contraceptivos e

¹⁹⁸ Cf. Girbés, o. c., pp. 100 a 102.

¹⁹⁹ Embora sem deixar de considerar o consentimento como o elemento principal e constitutivo.

abortivos. Frente aos costumes pagãos, a Igreja defende²⁰⁰ a indissolubilidade do matrimónio e o respeito pela vida desde a concepção.

Decisiva para a compreensão do matrimónio e da sua sacramentalidade em todo o ocidente foi a doutrina de Santo Agostinho²⁰¹. Agostinho de Hipona aplica com frequência o termo “sacramentum” ao matrimónio, embora seja completamente anacrónico pretender que Santo Agostinho o insira no septenário sacramental, que só seria formulado mais tarde. Não se trata, por isso, de “sacramento” no sentido técnico, como parte do septenário, mas Agostinho entende-o como sinal (isto é, como “sacramento”) de uma realidade sagrada.

Santo Agostinho, mais amante da língua latina do que da grega, aplica o termo “sacramentum” ao matrimónio a partir da versão latina de Ef 5, 32, a qual traduz *μυστήριον* por “sacramentum”. E entende “sacramentum” em dois sentidos que considera complementares²⁰²:

- a) Em primeiro lugar, entende “sacramentum” como vínculo sagrado. É aquilo a que chama “**sacramentum-vinculum**”. Neste caso, trata-se da indissolubilidade, o terceiro dos bens do matrimónio, que são estes: primeiro, a procriação, ou esperança da prole (proles); segundo, a fidelidade, excludente do adultério (fides); e terceiro, este vínculo sagrado, que consiste na indissolubilidade e se refere ao juramento feito para toda a vida.
- b) Em segundo lugar, entende “sacramentum” como sinal sagrado, porque orienta os crentes para a realidade superior que é a união de Cristo e da Igreja. É aquilo a que chama “**sacramentum-signum**”.

²⁰⁰ Ontem como hoje!

²⁰¹ Cf. Bernard Sesboüé, in *História dos dogmas*, tomo 3, Edições Loyola, São Paulo 2005, p. 170.

²⁰² Que são estes: primeiro, a procriação, ou esperança da prole (proles); segundo, a fidelidade, excludente do adultério (fides); e terceiro, este vínculo sagrado, que consiste na indissolubilidade e se refere ao juramento feito para toda a vida (sacramentum-vinculum). Cf. Sesboüé, o. c., p. 170.

Ao aplicar a Ef 5, 32, de forma simultânea e complementar, os sentidos de “sacramentum-vinculum” e “sacramentum-signum”, Santo Agostinho aproximou as duas ideias e começou a desenvolver a doutrina que continuaria a ser desenvolvida pela escolástica segundo a qual o matrimónio já é naturalmente indissolúvel por ser sinal da união de Cristo e da Igreja. Isto é, o matrimónio natural, segundo a criação, pré-cristão, já é indissolúvel na sua essência, já foi estabelecido assim por Deus, porque viria a ser sacramento da união de Cristo com a sua Igreja. Por outras palavras, é “sacramentum-vinculum” porque já era “sacramentum-signum”!

2. 1. 3. Conclusão

A palavra “sacramento” como conceito técnico, tal como a entendemos hoje, isto é «sinal eficaz da graça», só apareceu pela primeira vez na escolástica²⁰³. Por isso não admira que o matrimónio não apareça como sacramento até então. Vimos também que os ritos litúrgicos matrimoniais só tardiamente apareceram: nos primórdios da Igreja não havia qualquer liturgia para a celebração do matrimónio. E mesmo depois de aparecerem não eram obrigatórios, de maneira que o matrimónio realizado sem qualquer celebração litúrgica era considerado válido e dele se dizia que era um matrimónio no Senhor. **Porém, o facto de o matrimónio cristão ter existido, ao longo de tantos séculos depois de Cristo, sem um rito litúrgico nem o nome de sacramento não significa que não fosse, de facto, um sacramento.** Era um sacramento que, simplesmente, era vivido, sem a preocupação de ser reflectido como tal, como quase

²⁰³ Cf.: Gonzalo Floréz, *Matrimonio y Familia*, BAC, Madrid 1995, pág. 119, nota 11.

todos os outros, aliás. Não houve a preocupação de reflectir a sacramentalidade do matrimónio, até porque ninguém a atacaria nos primeiros séculos da Igreja²⁰⁴.

Não é a bênção do sacerdote que faz do matrimónio um sacramento, nem o facto de este ocorrer dentro da celebração litúrgica. Quem constitui um matrimónio, seja cristão ou civil, são sempre os cônjuges. Eles é que contraem o matrimónio, e, por isso mesmo, são chamados contraentes. São eles que o contraem, pelo seu consentimento livre, e não o sacerdote (ou qualquer outro oficiante, no caso dos matrimónios civis). Portanto só eles é que podem ser os ministros deste sacramento e nunca o sacerdote. Porque o que faz do matrimónio cristão um sacramento é o facto de aqueles que o contraem serem baptizados. Na verdade, o baptismo é a porta dos outros sacramentos. E esta dimensão baptismal do matrimónio, essencialmente constitutiva da sua sacramentalidade, sempre esteve bem presente na mente dos cristãos, desde o início. De facto, casar-se «no Senhor» significava, para os primeiros cristãos, casar-se com um parceiro cristão. Portanto, existiu como sacramento mesmo sem a presença do sacerdote e mesmo sem a envolvência de um rito litúrgico, ambas dispensáveis na época²⁰⁵.

2. 2. O matrimónio na Igreja medieval

É nesta época que aparece o conceito técnico de sacramento e o septenário sacramental, passando o matrimónio a ser inserido em ambos. Isso não aconteceu sem

²⁰⁴ Muitas vezes, a teologia foi desenvolvida porque a pureza da fé era atacada pelos argumentos das heresias, face aos quais era necessário apresentar uma defesa. Grande parte da reflexão dos primeiros autores eclesíásticos é resposta a questões levantadas pelos pagãos ou pelos hereges. Assim, as polémicas sobre a sacramentalidade e, portanto, sobre a sacramentalidade do matrimónio, os debates sobre o que é ou não é sacramento só apareceriam na Idade Média. Durante quase todo o primeiro milénio a teologia, sem um conceito técnico de sacramento, não tinha chegado ainda a esse ponto da discussão. Portanto, não ocorreria a ninguém por em causa a sacramentalidade de nenhum dos sacramentos do septenário, como mais tarde aconteceu, por exemplo, na escolástica ou na reforma protestante. Os hereges dos primeiros séculos puseram em causa o matrimónio como instituição natural, por causa da sexualidade, que condenavam.

²⁰⁵ Só a partir do Concílio de Trento é que é exigida uma forma canónica e a presença do pároco (ou de outro sacerdote por ele autorizado) para a validade do matrimónio. Até mesmo os matrimónios clandestinos medievais, ainda que indesejados, eram considerados válidos.

discussões sobre a identidade do contrato matrimonial nem sem discussões teológicas sobre se o matrimónio é sacramento em sentido lato ou estrito.

2. 2. 1. O matrimónio sob a jurisdição da Igreja

Ao contrário do que aconteceu nos primeiros séculos, no final do primeiro milénio da era cristã, a Igreja acabou por assumir completamente a jurisdição sobre o matrimónio. Dada a sua importância e influência histórica para o nosso tema, quero dar, pelo menos, umas breves palavras sobre esta viragem e a sua relação (ou, melhor, a sua não-relação) com a sacramentalidade do matrimónio, porque é relevante o facto de, em toda a Idade Antiga e mesmo boa parte da Idade Média, a Igreja nunca ter assumido qualquer jurisdição sobre o matrimónio e, agora, no final do primeiro milénio, já em plena Idade Média, a assumir completamente, com as dúvidas que isso possa levantar no que diz respeito à sacramentalidade.

Em relação aos que possam defender que a Igreja teria *inventado* a sacramentalidade do matrimónio nesta época para usurpar e monopolizar a jurisdição sobre o matrimónio, para impor o seu poder e subjugar as pessoas oprimindo, nomeadamente, a sua liberdade sexual, há que dizer esta transição de jurisdição do Estado para a Igreja, que se iniciou no século IX, foi uma consequência natural de uma série de mudanças históricas que, entretanto, se deram e que é anterior ao desenvolvimento da teologia sacramental matrimonial que acontecerá em força a partir do séc. XI. Na verdade, durante praticamente todo o primeiro milénio, a Igreja aceitou a jurisdição do Estado sobre os matrimónios cristãos e sempre lhe reconheceu essa autoridade como legítima e própria²⁰⁶, como ficou bem claro no capítulo anterior. Mesmo depois de Constantino, não há, da parte das autoridades eclesiásticas, quaisquer

²⁰⁶ Exceptuando, obviamente, os legítimos e, em todo o caso, excepcionais, protestos no que diz respeito a leis consideradas inaceitáveis para os cristãos. Lembremo-nos, por exemplo, dos casamentos dos escravos, considerados válidos pela Igreja, embora inválidos aos olhos do direito romano.

sinais de exigência de subordinação desta jurisdição à Igreja. Que mudanças históricas é que se deram antes da viragem do milénio que viriam a colocar o matrimónio nas mãos da Igreja? O fim do primeiro milénio e início do segundo foi um tempo em que os reis perderam muito do seu poder e em que os bispos assumiram funções importantes na sociedade feudal. E o contrato matrimonial, que antes era independente da hierarquia da Igreja, passa a estar sujeito à sua jurisdição.²⁰⁷

«O concurso de várias circunstâncias leva ao crescimento da ideia da natureza sacramental do matrimónio, do século onze à frente. Mas não foi esta ideia a causa de a Igreja gradualmente adquirir um poder jurisdicional exclusivo sobre o matrimónio. A aquisição deste poder jurisdicional por parte da Igreja **precedeu** o desenvolvimento da ideia sacramental do matrimónio, ideia que, além disso, não se baseava originalmente em elementos formais e constitutivos, mas na liturgia sacerdotal que o cercava, a saber, a imposição do véu ou a bênção do matrimónio ou da noiva dada pelo sacerdote.»²⁰⁸

Portanto, a consciência de uma sacramentalidade do matrimónio não foi desenvolvida pela teologia para sustentar esta mudança de jurisdição, pois essa jurisdição da Igreja sobre o matrimónio já estava bem segura quando os escolásticos a começaram a desenvolver. Fica salvaguardada a imparcialidade dos escolásticos, que não inventaram nenhum novo sacramento para dar um novo poder à Igreja, uma vez que esse poder já estava consolidado.

²⁰⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 218.

²⁰⁸ Schillebeeckx, o. c., p. 222. Negrito feito por mim.

2. 2. 2. O matrimónio pensado pela escolástica

Após esta contextualização histórica, vejamos como é que a Igreja olhou o matrimónio na Idade Média e qual foi o caminho percorrido pelos seus cérebros (isto é, os escolásticos, estudiosos dos mosteiros, escolas catedralícias e universidades) na descoberta da sacramentalidade deste sacramento.

2. 2. 2. 1. A essência do matrimónio: teoria consensualista e teoria copulista

Entre o século X e o século XI, já depois de a Igreja ter assumido a jurisdição completa sobre o matrimónio, esta deparou-se com o problema altamente complexo de saber o que é que faz do matrimónio um contrato válido entre os cônjuges, isto é, com o problema de saber, no fundo, em que é que consiste exactamente o matrimónio como realidade antropológica.

Neste contexto vão misturar-se diferentes concepções no que toca à validade do contrato matrimonial, concepções herdadas de diferentes contextos culturais anteriores, bem como opiniões, também muito diversas, no que diz respeito à essência do matrimónio.

No que diz respeito celebração do matrimónio, isto é, à questão de saber **a partir de que momento** é que o matrimónio é válido, havia, na Europa medieval, o confronto entre duas formas de celebrar o matrimónio que se entrelaçavam. Segundo a concepção herdada do direito romano, é **pelo consentimento** mútuo (consensus) que o contrato matrimonial é válido. Já para os povos germânicos, francos, góticos e célticos, entre os quais o casamento era celebrado **através entrega da noiva** (rito pelo qual a noiva passava da alçada do pai para a do marido), a validade do matrimónio consistia nesse rito. A par destas duas formas de celebrar o matrimónio e conseqüentes opiniões no que diz respeito à sua validade, havia ainda uma concepção, tão antiga como comum

a todos os povos, segundo a qual o matrimónio não era válido **enquanto não se desse a coabitação e a consumação** do matrimónio pela relação sexual. Estes três sistemas (consentimento, entrega da noiva e consumação) não existiam separados na Idade Média, mas em mútua influência. Durante o século XI a antiga legislação do imperador Justiniano teve ampla difusão no Ocidente. Esta renascença do direito romano justiniano levou não só à imposição da concepção do matrimónio como consentimento por parte de Roma a todo o Ocidente mas também à iniciativa dos teólogos de começarem a reflectir o matrimónio nesta base.²⁰⁹

No que diz respeito à **essência do matrimónio** (isto é, no que se refere a saber «o que é, exactamente, o matrimónio?»), os escolásticos dividiam-se em três escolas de pensamento.²¹⁰

1. **A essência do matrimónio é o acto sexual.** Esta escola fundamenta o seu argumento no facto de o desejo do acto sexual pertencer ao consentimento mútuo para casar.
2. **A essência do matrimónio é uma comunhão espiritual.** Para esta escola, o matrimónio é uma comunhão no viver, no ser e no agir juntos.²¹¹
3. **A essência do matrimónio é a geração dos filhos.** A teoria desta escola baseia-se no argumento etimológico apontado por Isidoro de Sevilha: *matrimonium*, deriva de *mater*, logo, é a instituição que transforma a mulher em mãe.

²⁰⁹ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 228.

²¹⁰ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 228 a 231.

²¹¹ Como veremos, Hugo de São Victor é o expoente máximo desta teoria. Segundo ele, mesmo quando não há relação sexual, há um verdadeiro matrimónio, pois considera que esta não é um elemento essencial. É o caso do matrimónio da Virgem Maria e São José, considerado como o matrimónio perfeito. Hugo de São Victor e os restantes teólogos desta escola diziam que apesar de Deus ter dado aos que se casam a tarefa da procriação, esta tarefa não estava ligada à constituição do matrimónio. Trata-se do seu *oficium*, da tarefa que lhe foi atribuída pelo Criador, mas não da sua essência. Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 252.

Estas discussões acompanharam as primeiras reflexões sobre a sacramentalidade do matrimónio. De facto, antes de discutir sobre se o matrimónio é ou não um sacramento ou em que medida é que o é, é de toda a conveniência que se comece por descortinar em que é que consiste exactamente o matrimónio. Entre a concepção agostiniana, que via a raiz do matrimónio como “sacramentum” no facto de ser representação simbólica da unidade entre Cristo e a Igreja, e a concepção germânica, segundo a qual a indissolubilidade do matrimónio estava ligada à sua consumação pela relação sexual, os primeiros escolásticos perguntaram-se: o que é que constitui, de facto, o matrimónio? O consentimento ou a cópula carnal? O resultado deste entrelaçar de concepções dos povos antigos e de discussões escolásticas sobre a essência do matrimónio será o surgimento de duas teorias acerca do matrimónio entre as quais os escolásticos se vão dividir: a **teoria copulista** e a **teoria consensualista**. São as duas respostas à pergunta: o que é que constitui de facto o matrimónio, em que é que ele consiste e o que é que faz dele um contrato válido entre os cônjuges? Normalmente, eram os teólogos que defendiam que o matrimónio consiste no consentimento (consensus) dos esposos (teoria consensualista)²¹²; os canonistas, por sua vez, consideravam a cópula necessariamente constitutiva do matrimónio (teoria copulista)²¹³.

Para os copulistas, é pela consumação sexual do matrimónio que se dá o “sacramentum” da união de Cristo com a Igreja: o simples consentimento para casar

²¹² Ainda antes da escolástica, já no século V, Santo Ambrósio de Milão, seguindo o direito romano, defendia: «O matrimónio não o faz a perda da virgindade, mas o pacto conjugal. Portanto, há matrimónio quando a jovem se casa, não quando é conhecida numa relação carnal.» Santo Ambrósio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, citado por Cuéllar, o. c., pp. 403 e 404.

²¹³ Quanto à simples intenção de casar antes da celebração matrimonial, ou seja, o noivado, depressa foi considerada como não constitutiva do matrimónio. O noivado era um compromisso muito forte entre os germânicos, enquanto no mundo romano, embora tal compromisso existisse, não tinha tanta consistência. A escola de Chartres defendia que o noivado, ou intenção de casar é dissolúvel e o casamento, ou contrato matrimonial é indissolúvel. Esta distinção entre intenção de casar e casamento e a terminologia usada por Pedro Lombardo (que chamou *sponsalia de futuro* ao noivado e *sponsalia de praesenti* ao matrimónio) vieram excluir o noivado da discussão sobre “em que é que consistia o matrimónio”. Concluiu-se que a intenção de casar com a coabitação não seriam um matrimónio válido. Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 229 e 230.

sem que tenha havido coabitação não é um “sacramentum” da união de Cristo com Sua Igreja; só a relação sexual é que constitui e torna indissolúvel o matrimónio.

A redescoberta do direito romano foi o golpe mais duro sofrido pela teoria copulista. Tornou-se muito conhecida, neste tempo, no Ocidente, a sentença clássica de Ulpiano: «Nuptias non concubitus sed consensus facit»²¹⁴. Isidoro de Sevilha afirmava que o matrimónio se efectua por consentimento mútuo e os Papas apoiaram esta ideia.

Tornou-se, assim, corrente a ideia segundo a qual o *consensus* origina o matrimónio mas só a união sexual originaria o *sacramentum*.²¹⁵

Hugo de São Victor foi o primeiro escolástico a escrever um tratado sobre o matrimónio. Inspirado por Santo Agostinho, segue inteiramente a teoria consensualista.²¹⁶

Hugo de São Victor defende que o elemento constitutivo do matrimónio é o consentimento, o qual, quando se trata do matrimónio sacramental, é legitimado pelo juízo da Igreja, uma vez que é na sua presença que se realiza o matrimónio sacramental. Assim, o sacramento do matrimónio começa a existir a partir do consentimento legítimo e público, e a realização ou não realização da consumação sexual nada acrescenta à verdade do sacramento. Hugo de São Victor afirma, com Santo Agostinho, que os três bens do matrimónio são a fidelidade, a esperança da prole, e o “sacramentum”, o qual consiste na indissolubilidade do vínculo; mas considera que só o terceiro é de todo indispensável para que haja um verdadeiro matrimónio. Ainda que atribua valor sacramental²¹⁷ à união sexual, o matrimónio é um autêntico sacramento mesmo sem que a consumação aconteça. A união dos espíritos faz o sacramento, muito mais do que a

²¹⁴ Citado por Schillebeeckx, o. c., p. 230. Tradução: «Não é o concubinato mas o consentimento que faz as núpcias».

²¹⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 229.

²¹⁶ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 230.

²¹⁷ Valor sacramental no sentido em que é um **sinal** visível (que nos remete para uma realidade sagrada, invisível), mas não em sentido técnico, de sinal eficaz da graça.

união sexual! O amor conjugal tem um duplo significado: é sacramento da união que, pela encarnação, se dá entre Cristo e a Igreja; e é sacramento da união que se dá em espírito entre Deus e a alma humana²¹⁸. Hugo de São Victor sublinha os seguintes aspectos do matrimónio: a sua dupla instituição divina (pelo Criador e por Jesus Cristo); a bondade natural do matrimónio e do acto conjugal; o carácter simbólico do matrimónio e a sua sacramentalidade como instrumento de **graça**; a jurisdição da Igreja sobre o matrimónio.²¹⁹

A concepção que este escolástico da abadia de São Victor tem do matrimónio é qualquer coisa de admirável e merece ser aqui explanada com calma. A nota dominante na teologia matrimonial de Hugo de São Victor é, sem dúvida nenhuma, a relação interpessoal, o vínculo de caridade (“vinculum caritatis”). O matrimónio é, para este escolástico, uma aliança de amor e o compromisso do casal a tornar-se um só, também e sobretudo, espiritualmente. E considera que o mais fundamental no matrimónio é, precisamente, este tornar-se espiritualmente um só, o que significa viver uma comunhão de coração e espírito concretizada na ajuda mútua (“mutuum adiutorium”), isto é, no cuidado de cada um deles pelas necessidades vitais do outro. Embora afirme que a tarefa dada por Deus ao casal que se vincula por esta união interpessoal é a de perpetuar a espécie humana, Hugo considera, contudo, que o acto sexual não é essencial no matrimónio, o qual chegou mesmo a admitir como sendo uma comunidade onde era possível uma castidade completa, uma pureza celibatária perfeita! Era o caso do matrimónio da Virgem Santíssima e de São José. Se sempre houve uma certa tendência dentro da Igreja para apontar a procriação como fim primário do matrimónio, e se concretamente nesta época houve muitos (teólogos, em geral, e canonistas, em

²¹⁸ Cf. Flórez, o. c., p. 171.

²¹⁹ Cf. José Cristo Rey García Paredes, *Lo que Dios ha unido*, San Pablo, Madrid 2006, pp. 147 a 149.

particular) a defender a teoria copulista quanto à validade do matrimónio, este teólogo de São Victor defende exactamente o extremo oposto: o “consensus” como única condição indispensável para a validade. E aponta a unidade e a indissolubilidade como atributos essenciais do matrimónio e a ajuda mútua que os esposos prestam um ao outro, inclusivamente a nível material, como finalidade principal do matrimónio.²²⁰

Julgo que, por um lado, não devemos absolutizar esta facilidade com que Hugo de São Victor prescinde da importância do acto sexual na constituição do matrimónio mas, por outro lado, é também esta facilidade em prescindir do acto sexual que torna a doutrina matrimonial deste teólogo ao mesmo tempo tão interessante e tão iluminadora no que diz respeito a facetas antropológicas e teológicas do matrimónio que, por vezes, foram, e podem continuar a ser, esquecidas. Numa visão equilibrada e realista não só não podemos olhar o matrimónio como se fosse por princípio (e parece-me claro que Hugo de São Victor também não chega a tanto) uma união para a continência total e absoluta, tendo por objectivo único a ajuda mútua, como temos que admitir que isso só raramente acontece na vida dos casais, só excepcionalmente. É verdade que esse tipo de matrimónio pode existir, e a tradição da Igreja legou-nos o testemunho da Virgem Maria e São José e de outros casais, que ao longo da história da Igreja, viveram «como irmãos»²²¹. Mas não podemos absolutizar estes casos impondo-os como regra, e nem sequer apontando-os como ideal. Porém, esta teoria de Hugo de São Victor, que aponta o matrimónio vivido em total continência sexual como matrimónio verdadeiro, válido e cheio de sentido, ajuda-nos a não esquecer a união espiritual, a importância da ajuda mútua, a importância do bem dos cônjuges, que é um objectivo capital do matrimónio, surgindo no Código de Direito Canónico a par com o objectivo da procriação e

²²⁰ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 252.

²²¹ Veja-se o caso do Presbítero João, contado pelo Papa Leão Magno nos seus *Diálogos*, livro IV, 11, 1-3, in Leão Cordeiro o. c., p. 1295.

educação da prole²²². Cronologicamente, o bem dos cônjuges é até primário em relação à procriação²²³. A intersubjectividade como tal (*consensus mentis*) é que dá sentido ao matrimónio. Daqui concluímos que relação sexual é apenas uma das expressões dessa intersubjectividade, apesar do papel central que desempenha nessa expressão. A união sexual é a expressão física de uma união que é, primeira e fundamentalmente, espiritual. E, ao mesmo tempo que expressa essa união espiritual, também a cultiva, fá-la crescer mais; mas essa união espiritual já tem que existir antes da sua consumação física/genital. A procriação é uma das finalidades do matrimónio, mas não lhe é indispensável. Equilibradamente, ou seja, sem menosprezos maniqueístas pela sexualidade, o que Hugo de São Victor nos vem lembrar é que o matrimónio é, essencialmente, uma união de corações, de dois espíritos que se encontram e sem unem de forma intensa.²²⁴

Hugo de São Victor é um teólogo medieval com uma visão do matrimónio bastante abrangente e completa. Na verdade, não só consegue ver nele uma comunhão de vida que vai muito para além da cópula, como tem o mérito de, pouco antes de estar generalizada a lista dos sete sacramentos (matrimónio incluído), atribuir ao matrimónio **poder santificante** (portanto, uma **graça eficaz**, num sentido positivo!) num tempo em que a generalidade dos teólogos lhe atribuía uma graça apenas em sentido negativo, como remédio da concupiscência.²²⁵ Hugo de São Victor foi admiravelmente pioneiro no reconhecimento pleno do matrimónio enquanto verdadeiro sacramento, salientando-se, nesse aspecto, entre os seus contemporâneos!

²²² Cf. CIC, cânone 1055.

²²³ Que pode até nem acontecer, se o casal for estéril ou de idade avançada, por exemplo.

²²⁴ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 252.

²²⁵ Mesmo consensualistas, como Pedro Lombardo. Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 261.

Estas diferentes teorias (consensualista e copulista) sobre a essência constitutiva do matrimónio digladiaram-se ao longo da Idade Média e, chegando ao século XII, encontramos a síntese da teoria copulista no Decreto de Graciano e a síntese da teoria consensualista nas Sentenças de Pedro Lombardo. O canonista Graciano reconhece que é o consentimento mútuo das partes que realiza o matrimónio mas diz que este é dissolúvel enquanto não se efectuar a consumação pela cópula. Não negava que o matrimónio consistisse no “consensus”, mas afirmava que a união sexual leva à perfeição o consentimento e, conseqüentemente, também o sacramento: a cópula conjugal tem, segundo Graciano, um valor perfectivo da sacramentalidade. Graciano criou a distinção entre o “coniugium initiatum” (“matrimónio iniciado”, pelo consentimento), o qual é dissolúvel, e o “coniugium consumatum” (“matrimónio consumando”, ou ratificado (“ratum”) pela união sexual), que é indissolúvel. Para Graciano não há grande distinção entre o noivado e o “consensus”. Já para Pedro Lombardo, que elaborou um tratado sobre o matrimónio inspirando em Hugo de São Victor, o consentimento é que é “sacramentum” da união de Cristo com a sua Igreja e é completamente distinto do noivado. Pedro Lombardo lembra que o consentimento tem em vista toda a vida de comunidade conjugal e essa vida é muito mais abrangente do que o acto sexual, embora também admita que a cópula aperfeiçoa a sacramentalidade do matrimónio de modo a torná-lo sinal pleno da união de Cristo com a Igreja.²²⁶

«Como Hugo de São Vítor, Pedro Lombardo considerava a «união dos corações» (“unio animorum”) como a essência formal do matrimónio.»²²⁷

²²⁶ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 231 e 232 e Paredes, o. c., pp. 149 e 150.

²²⁷ Schillebeeckx, o. c., p. 232.

Pedro Lombardo admite que a cópula aperfeiçoa a sacramentalidade do matrimónio, de modo a torná-lo sinal pleno da união de Cristo com a Igreja.

Estas duas formas diferentes de entender o matrimónio e a sua validade deram origem a problemas práticos muito sérios, nomeadamente a uma disparidade de procedimentos no momento de declarar nulos certos matrimónios: os tribunais eclesiásticos italianos, mais seguidores das Decretais de Graciano, declararam nulos matrimónios alegadamente não consumados que foram declarados indissolúveis pelos tribunais francos, mais fiéis às Sentenças de Pedro Lombardo.²²⁸

Vai ser o Papa Alexandre III a dar a solução ao problema. Segundo Alexandre III, o matrimónio é constituído pelo “consensus” e é, em princípio e essencialmente, indissolúvel, mesmo que não consumado. Se for consumado é indissolúvel; se for celebrado pelo consentimento mas ainda não consumado é, **em princípio**, indissolúvel, porque já é um verdadeiro matrimónio e, **se for dissolvido, só o pode ser por um acto de jurisdição eclesiástica.**

«O único título pelo qual um matrimónio não-consumado poderia ser dissolvido era assim uma dispensa eclesiástica.»²²⁹

Alexandre III recusou-se a declarar nulo um matrimónio validamente contraído e não consumado seguido de um outro matrimónio, contraído por uma das partes com uma terceira pessoa e consumado²³⁰, sinal de que considerava o consentimento, mesmo sem a consumação, como um verdadeiro e válido matrimónio, sendo dissolúvel apenas pela autoridade eclesiástica competente; sem tal dispensa, os próprios contraentes não são livres para se casar de novo como se aquele primeiro matrimónio nunca tivesse

²²⁸ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 232.

²²⁹ Schillebeeckx, o. c., p. 234.

²³⁰ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 234.

existido²³¹. Quanto ao matrimónio validamente contraído e consumado, nem a Igreja tem jurisdição para o dissolver. Os sucessores de Alexandre III continuaram a seguir este procedimento, que é a prática da Igreja até aos dias de hoje²³². Foi Alexandre III que, deste modo, harmonizou de forma correcta a teoria copulista e a teoria consensualista e as suas consequências práticas e deu uma solução definitiva ao problema da diversidade de procedimentos nascido da diversidade de formas de entender a essência do matrimónio.²³³

2. 2. 2. 2. A sacramentalidade do matrimónio: em sentido lato e em sentido estrito

É na escolástica que se fala, pela primeira vez, de uma forma nítida da sacramentalidade do matrimónio. A partir do século XI, iniciou-se um caminho de reflexão sobre a sacramentalidade do matrimónio que viria a culminar no século XIII. Todos os Escolásticos concordam que o matrimónio é sacramento, mas discordam quanto à interpretação dessa sacramentalidade. Trata-se de descobrir se a sacramentalidade do matrimónio é uma sacramentalidade em sentido lato ou em sentido estrito, isto é, se é apenas um sinal sagrado ou se esse sinal confere a graça de forma eficaz. Encontraremos muitos teólogos que consideram que a sacramentalidade do matrimónio reside na sua indissolubilidade, imagem da união igualmente indissolúvel de Cristo com a Igreja, da qual é sacramento, e daqui provém a interpretação do termo «sacramento» em sentido lato, isto é, como símbolo dessa união mas não como meio eficaz de receber a graça. Ou, então, como conferindo uma graça que só opera

²³¹ A única excepção era a de uma virgem casada que professasse votos solenes: se o seu matrimónio não tivesse sido consumado estava automaticamente dissolvido uma vez professados os votos. Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 234.

²³² Tendo em conta, porém, que, hoje, há uma forma canónica obrigatória e toda uma série de impedimentos em vigor desde o concílio de Trento. Ainda assim, continua ser prática da Igreja a possibilidade de dissolver um matrimónio “rato” mas não consumado, bem como a impossibilidade de dissolver um matrimónio “rato” e consumado: cf. CIC, cânones 1141 e 1142.

²³³ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 232 e 233.

negativamente, como remédio da concupiscência.²³⁴ O percurso da reflexão sobre este sacramento na escolástica é um despertar progressivo para a consciência da sua sacramentalidade em sentido estrito, um percurso que vai desde o entendimento do matrimónio como sinal sagrado, à maneira agostiniana, até à consciência, cada vez maior, do matrimónio como sinal eficaz da graça. É esse caminho que agora vamos percorrer.

A Igreja sempre teve consciência de que nem todos os seus sinais sagrados têm o mesmo valor, mas isso, embora fosse claro pelo menos quanto ao baptismo e à eucaristia, sinais claramente maiores do que os outros quanto ao seu valor, nem sempre o foi quanto a outros sinais. Pelo que já vimos até aqui, creio ter ficado claro que o matrimónio tinha um lugar especial entre os sinais sacramentais da Igreja, embora não houvesse a preocupação de o dizer. Mas, a partir do século XI, quando a Igreja já tinha assumido completamente a jurisdição sobre o matrimónio e a liturgia matrimonial estava já bastante desenvolvida, os teólogos começaram a dar atenção ao matrimónio na sua vertente sacramental. Portanto, aquilo que motivou a reflexão medieval sobre o matrimónio do ponto de vista sacramental, para além do âmbito terreno e canónico, foi a liturgia matrimonial, e, surpreendentemente, pelas semelhanças entre as celebrações litúrgicas do matrimónio e da consagração das virgens. Na verdade, foi a virgindade que ajudou a esclarecer a teologia do sacramento do matrimónio! Porque, na Igreja, a virgindade consagrada e o matrimónio, sendo estados de vida incompatíveis, na medida em que não podem ser vividos em simultâneo pela mesma pessoa, não são, porém, opostos. A virgindade e o matrimónio iluminam-se mutuamente porque o seu paradigma é o mesmo: a união de Cristo com a Igreja.

²³⁴ Cf. Paredes, o. c., p. 146.

Ora, a liturgia matrimonial e a consagração das virgens tinham um elemento comum, nesta época: a imposição do véu. Esta aproximação entre o véu das virgens, “esposas de Cristo”, e o véu das noivas, o seu paradigma comum da união de Cristo com a Igreja, resultou num enriquecimento da teologia matrimonial numa época em que o matrimónio era olhado de uma forma demasiado terrena. Na verdade, a virgindade não é deste mundo, não faz sentido senão tendo em conta o mundo futuro, e por isso o seu sentido ultra terreno é claro à partida; já o matrimónio, tem pleno sentido do ponto de vista simplesmente terreno, e por isso o seu sentido ultra terreno pode não ser assim tão claro à partida. Mas com esta associação do véu das noivas ao véu das virgens, o sentido ultra terreno do matrimónio veio ao de cima. Chamou a atenção para o facto, ao mesmo tempo tão velho e tão novo, de ambas as realidades remeterem para a união de Cristo com a Igreja. De facto, a virgindade e o matrimónio são estados de vida complementares na Igreja que se evocam mutuamente.²³⁵

«É um facto sintomático que, onde quer que se negou na Igreja o direito da existência à virgindade, igualmente não se reconheceu a natureza sacramental do matrimónio. E assim, através de uma rota histórica longa e indirecta, chegamos ao ponto em que somos capazes de confirmar plenamente a afirmação do teólogo protestante Max Thurian: «Quando é depreciada a vocação do celibato, também o é a do casamento».²³⁶

Para além desta associação entre os véus de esposas aparentemente tão diferentes (as de Cristo e as de maridos terrenos), foi também no século XI que voltou a estar presente na reflexão teológica o conceito agostiniano de “sacramentum signum”,

²³⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 239.

²³⁶ Schillebeeckx, o. c., pp. 245 e 246. É interessante que seja um protestante a dizê-lo.

isto é, sinal de coisas ou factos sagrados. Este conceito de sacramento tal como era entendido por Santo Agostinho foi introduzido na reflexão escolástica por Berengário de Tours e teve uma aceitação bastante generalizada nos autores do século XI, passando também o matrimónio a ser reflectido como sacramento nesse sentido. Mas percebia-se que os sinais sagrados não eram todos iguais, alguns tinham um sentido especial. O baptismo e a eucaristia eram os sinais sagrados onde isso sempre foi mais evidente, por isso começou a tornar-se muito claro para todos que o conceito de “sacramentum signum” agostiniano não podia englobar todos os sinais da Igreja de forma indistinta.²³⁷ Foi assim que, cerca de 1051, Durando de Troarn distinguiu dois aspectos dentro do “sacramentum”: o simbolismo sagrado; e o poder santificante.²³⁸

Pedro Lombardo, juntamente com outros teólogos da mesma época, considera que a sacramentalidade do matrimónio reside na sua indissolubilidade, imagem da união igualmente indissolúvel de Cristo com a Igreja, da qual é sacramento, e daqui provém a interpretação do termo «sacramento» em sentido lato, isto é, como símbolo dessa união mas não como meio de graça.²³⁹

Hugo de São Victor, nas partes X e XI do seu tratado *De sacramentis*, defende que todo o matrimónio, até mesmo o dos não cristãos, é, de alguma forma, “sacramentum”, com a diferença de que o matrimónio cristão, visto por Hugo como acontecimento sagrado e santificante, traz consigo a **graça**, o que não acontece no matrimónio entre não baptizados, apesar de este ser também um vínculo sagrado. Hugo considera que, enquanto os outros sacramentos foram instituídos “após” a queda (por Cristo), o matrimónio é o único que foi instituído “antes” da queda, tendo em conta que o estado de comunhão com Deus que existia “antes” da queda foi restaurado por Jesus

²³⁷ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 246.

²³⁸ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 257.

²³⁹ Cf. Bernardo Bartmann, *Teologia Dogmática*, volume III – *Sacramentos e Escatologia*, Edições Paulinas, São Paulo 1964, p. 390.

Cristo no Seu mistério pascal. E, conseqüentemente, não é um simples remédio contra o pecado, mas uma tarefa que é tripla: propagar a espécie humana; significar a união de Deus com a alma humana, através da união de amor dos cônjuges; e prefigurar a futura união de Cristo com a sua Igreja, através da união física. O matrimónio é, para Hugo de São Victor, uma realidade boa porque de origem divina: Deus instituiu-o e Cristo consagrou-o. O “momento” da instituição deu-se quando Deus criou a mulher e a entregou ao homem como esposa. E Cristo consagrou o matrimónio no episódio das bodas de Caná, quer porque esteve presente, quer porque ali realizou o seu primeiro milagre; também ratificou o matrimónio da criação²⁴⁰, para que os seus bens pudessem ter continuidade; e é da sua vontade que a união dos corpos seja não só um meio para a procriação mas também um remédio para a concupiscência.²⁴¹

O passo seguinte deu-se a partir do século XII, quando o matrimónio passou a ser reflectido como sacramento por reacção aos cátaros e albigenses, heresias que foram condenadas pelo II concílio de Latrão, as quais consideravam o matrimónio um mal, muito à semelhança das heresias dualistas que já encontrámos nos primeiros séculos, como o gnosticismo ou o maniqueísmo. Ao princípio, a argumentação católica limitava-se à afirmação da bondade e santidade do matrimónio. Depois começou a fundamentar-se cada vez mais em textos patrísticos que se referiam ao matrimónio como “sacramentum”. Foi uma motivação para os escolásticos reflectirem de maneira mais profunda sobre o carácter sagrado do matrimónio, sobre a sua bondade e santidade. Porém, o matrimónio era ainda entendido apenas como sinal de coisas ou factos sagrados.

²⁴⁰ Cf. Mt 19, 1-9.

²⁴¹ Cf. Paredes, o. c., p. 147 e Schilleebeckx, o. c., p. 251.

«Se o matrimónio foi chamado de sacramentum desde o século XI significa antes de mais nada e somente que o matrimónio contém uma referência ao mistério da unidade entre Cristo e sua Igreja. Havia uma consciência demasiadamente aguda do carácter terreno do matrimónio na Idade Média para considerar esta realidade terrena como um mistério.»²⁴²

Mas a consciência, preparada no século XI, de que nem todos os sinais sagrados tinham o mesmo valor, a distinção de Durando de Troarn entre o simbolismo sagrado e o poder santificante, conduziram, já no começo do século XII, ao início da discussão sobre a definição do que é, de forma estrita, um sacramento, ou seja, de que sinais é que conferem ou não o poder santificante, a graça eficaz. Começou, na primeira metade daquele século, a ganhar relevo a ideia de que a palavra “sacramentum” deveria ser aplicada mais propriamente a sete sinais sagrados, ao septenário que aparecerá já nas obras de todos os autores da segunda metade do século XII. Foi na primeira metade do século XII que, tendo-se começado a sentir na Igreja latina necessidade de definir o que é e não é sacramento, que começou a surgir o septenário sacramental²⁴³. Foi nesse século, e por causa desta consagração do septenário, que se criou a distinção entre “sacramento” e “sacramental”²⁴⁴, distinguindo dos restantes sinais sagrados aqueles que passaram a ser chamados “sacramentos”, em sentido estrito, por se considerar que eram fonte de salvação, sinais efectivos da **graça**.²⁴⁵

Mas aquilo que é estranho em tudo isto (ou talvez não!...) é o facto de o matrimónio ter sido incluído neste septenário quando ainda não se considerava, **pelo**

²⁴² Schillebeeckx, o. c., pp. 246 e 247.

²⁴³ Uma *Suma de Sentenças* de autor desconhecido da primeira metade do século XII já apresenta o septenário, matrimónio incluído; outros autores também o apresentam, mas será graças ao prestígio de Pedro Lombardo que o septenário terá ampla difusão entre os teólogos daqueles tempos. Cf. Sesboüé, o. c., p. 104.

²⁴⁴ Sobre os sacramentais, vejam-se os números 1667 a 1670 do Catecismo da Igreja Católica.

²⁴⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 257.

menos teoricamente, que o matrimónio tivesse tal poder salvífico! Outro facto impressionante: a consagração das virgens poderia ter sido incluída no grupo dos sacramentos em sentido estrito, mas nunca foi reconhecida como sinal com poder eficaz da graça; estava em pé de igualdade com o matrimónio, mas nunca foi admitida como parte do septenário, dos sacramentos em sentido estrito, como aconteceu com o matrimónio!²⁴⁶

«A ideia de que os sacramentos em sentido estrito eram aqueles que representavam importância para a vida cristã contribuiu directamente para a inclusão do matrimónio nos sete.»²⁴⁷

A inclusão do matrimónio no septenário sacramental, até mesmo de preferência à consagração das virgens, parece dizer-nos que **havia a consciência, pelo menos implícita, de que este sinal sagrado era diferente dos outros sinais sagrados**, que, com a instituição do septenário, passaram a ser chamados “sacramentais”.

«A definição de sacramento como instrumento efectivo de salvação estava em uso, por assim dizer, antes de seu tempo. A consciência na fé de um sentido sacramental preciso do matrimónio claramente precedeu a expressão teológica de sua significação teológica.»²⁴⁸

Estávamos a caminho do reconhecimento do matrimónio como sinal efectivo de salvação. Quem sabe até se não haveria uma convicção não confessada de que o matrimónio transmitia algum poder santificante como os outros sacramentos? Não o

²⁴⁶ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 258.

²⁴⁷ Schillebeeckx, o. c., p. 258.

²⁴⁸ Schillebeeckx, o. c., p. 258.

podemos afirmar, por falta de dados que o fundamentem convenientemente, mas esta inclusão no septenário há-de fazer-nos pensar: porquê exactamente o matrimónio? Por que é que a consagração das virgens, por exemplo, foi considerada um sacramental e nunca foi incluída no grupo dos sacramentos em sentido estrito, sendo uma candidata tão forte a tal lugar? Porquê logo o matrimónio, que até é uma realidade **muito mais terrena** do que a virgindade?

Por outro lado, também havemos de nos questionar: como é que o matrimónio foi achado digno de pertencer ao septenário e receber o nome de sacramento (em sentido estrito!) sem lhe ser reconhecida a capacidade de conferir a graça santificante? Razões para que o matrimónio não tivesse sido considerado um sinal eficaz de salvação apesar de incluído no septenário houve várias: o zelo dos canonistas para evitar a simonia²⁴⁹, uma vez que o contrato matrimonial envolvia tantas transacções financeiras entre as famílias; a objecção de alguns teólogos segundo os quais a graça é dom de Deus, enquanto o consentimento é obra unicamente humana; a difícil conciliação da instituição por parte de Cristo com uma instituição que é tão velha como a humanidade; mas a principal razão é o facto de a relação sexual ser parte integrante do matrimónio. Era muito difícil compreender que um sacramento de salvação se realizasse através de actos de concupiscência²⁵⁰, principalmente numa época em que a ideia de matrimónio era bastante terrena e corpórea.²⁵¹

²⁴⁹ Cf. também Fórez, o. c., p. 162.

²⁵⁰ O matrimónio não se realiza apenas pela relação sexual, mas a visão que os canonistas medievais (e copulistas de uma forma geral) tinham do matrimónio valorizava essa parte de forma particular.

²⁵¹ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 260 e 261.

«O pensamento que se escondia no fundo da mente de todos neste tempo era: como poderia ser o matrimónio, que inclui «já se sabe o quê» (!), uma fonte sacramental de salvação?»²⁵²

Estava presente a ideia patrística de um matrimónio ferido pela queda original, ideia que refreou o entusiasmo que se vinha criando em volta da sacramentalidade do matrimónio e que o elevou mesmo à categoria de membro do septenário entretanto criado e tão difundido. Porém, embora membro do septenário, não era reconhecida a este sacramento graça nenhuma senão a de ser remédio para os males da sexualidade, meio para os cristãos incapazes de viver em continência poderem dar escape, de forma legítima e sem pecado, à sua concupiscência. Hugo de São Victor é, talvez, a exceção, o teólogo avançado capaz de olhar o matrimónio para além da genitalidade e ver nele um sacramento de salvação²⁵³. Era reconhecida a utilidade terrena do matrimónio, para a fundação da família e a procriação; no campo sacramental, porém, não era reconhecido como instrumento efectivo de salvação.²⁵⁴

Perante este panorama de incertezas e divergências entre os que consideram a sacramentalidade do matrimónio em sentido lato ou em sentido estrito, a questão vai ser clarificada, já no século XIII, por Santo Alberto Magno e, sobretudo, por São Tomás de Aquino, cuja doutrina será seguida quase unanimemente pela teologia posterior.

²⁵² Schillebeeckx, o. c., p. 260.

²⁵³ Talvez possa parecer que Hugo de São Victor, afinal, também não escape à mentalidade sua contemporânea na medida em que afirma com tanta força o pleno sentido de um matrimónio em que os cônjuges dispensam o contacto sexual. No entanto, há que ver que ele não considera tal continência imprescindível para o matrimónio, inclusivamente para o matrimónio cristão, que afirma ter uma graça santificante positiva, isto é, uma graça para além da graça em sentido negativo de ser remédio para a concupiscência. Nisto ele é claramente diferente dos outros e sobressai entre os seus contemporâneos. O teólogo de São Victor não teve grande influência no seu tempo, o que viria a acontecer no século XIII.

²⁵⁴ Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 261. Felizmente, os sacramentos são sacramentos e a graça é graça mesmo antes de todos os teólogos o reconhecerem e independentemente de o reconhecerem.

Alberto Magno fez um estudo das diferentes concepções correntes no seu tempo acerca da graça conferida pelo matrimónio sintetizando-as em três, a saber:

1. O matrimónio não confere graça nenhuma, é apenas um sinal de uma realidade de salvação;
2. O matrimónio confere uma graça apenas no sentido negativo, a graça de ser remédio da concupiscência, impedindo-a de extravasar os limites dos três bens conjugais²⁵⁵;
3. O matrimónio concede uma graça positiva em ordem à realização dos três bens conjugais.

Santo Alberto inclina-se para esta última posição e Alexandre de Hales e São Boaventura, seus contemporâneos, defendem-na também.

Igualmente o grande Doutor Angélico prefere completamente a terceira concepção das apontadas por Alberto Magno e **afirma, sem reservas, que o matrimónio é um verdadeiro sacramento e, como qualquer outro sacramento, produz positivamente a graça**²⁵⁶:

«Sabido que os sacramentos conferem o que significam, deve-se crer que com este sacramento os esposos recebem a graça pela qual pertencem à união de Cristo e da Igreja»²⁵⁷

²⁵⁵ Referiam-se, naturalmente, aos três bens apontados por Santo Agostinho, que são: a procriação (proles); a fidelidade (fides); e o vínculo sagrado (sacramentum), que consiste na indissolubilidade. Cf. Sesboüé, o. c., p. 170; e também Bartmann, o. c., p. 391.

²⁵⁶ Cf. Bartmann, o. c., p. 390.

²⁵⁷ Citado por Bartmann, o. c., p. 390. Infelizmente, o Aquinate faleceu deixando inacabada a sua Suma Teológica e, conseqüentemente, sem chegar a tratar o sacramento do matrimónio em particular. Contudo, as referências que chegou a fazer em relação aos efeitos salvíficos dos sacramentos em geral, onde incluiu o matrimónio sem quaisquer reservas, bastam para sabermos a posição que defendia em relação a este

«[Segundo São Tomás de Aquino,] se Deus dá a capacidade de realizar alguma coisa – neste caso os *bona matrimonii* – então também concede a graça sem a qual não é possível usar esta capacidade de um modo acertado.»²⁵⁸

São Tomás analisa os sacramentos inserindo-os no esquema do hilemorfismo. Porém, defende que a forma deste sacramento consiste nas palavras do consentimento, e não na bênção do sacerdote²⁵⁹. A matéria, por sua vez, consistiria nas disposições e actos dos esposos.²⁶⁰

O Aquinate distinguiu três vertentes dentro do matrimónio²⁶¹:

1. *Officium naturae* – o acontecimento natural do matrimónio, a tarefa de perpetuar a espécie humana;
2. *Officium civilitatis* – o matrimónio como realidade antropológica e dever civil²⁶²;
3. O matrimónio como sacramento.

É verdade que São Tomás considera o matrimónio como «o menos espiritual dos sacramentos»²⁶³, **mas não deixa de lhe reconhecer a graça santificante positiva**. Na

aspecto da graça conferida pelo sacramento do matrimónio, posição que, depois de ter sido aceite quase universalmente, viria a ser consagrada pelo Concílio de Trento. Cf. Schillebeeckx, o. c., p. 264.

²⁵⁸ Schillebeeckx, o. c., p. 264.

²⁵⁹ Ao contrário de Melquior Cano, que, mais tarde, defenderá que o contrato matrimonial seria a matéria do sacramento, enquanto a bênção do sacerdote seria a sua forma. Cf. Bartmann, o. c., p. 392.

²⁶⁰ Cf. Flórez, o. c., pp. 156 e 157, nota 27.

²⁶¹ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 265 a 268.

²⁶² No *officium civilitatis*, São Tomás inclui o amor mútuo (seja a amizade, seja a ajuda mútua), tudo o que está relacionado com o lar e a economia doméstica, e também o contributo do casal para a sociedade civil. O facto de Tomás de Aquino assinalar este aspecto revela que a sua compreensão do matrimónio é antropológicamente mais ampla do que se poderia pensar, uma vez que não reduz o matrimónio à perpetuação da espécie humana (*officium naturae*). Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 265 a 268.

²⁶³ Citado por Girbés, o. c., p. 125. Esta desvalorização deve-se, talvez, à presença dos actos de concupiscência como parte integrante do matrimónio.

“Suma Teológica”, refutando outros teólogos, pronuncia-se a favor da causalidade da graça, isto é, defende que o sacramento do matrimónio **produz, de facto, a graça em quem o celebra**, caso contrário, não seria superior aos sacramentos da antiga aliança. E trata-se de uma graça santificante conferida positivamente aos esposos: a graça de os ajudar a cumprir os seus deveres matrimoniais, e não apenas a graça em sentido negativo de ser remédio para a desordem da concupiscência.²⁶⁴

2. 2. 3. Antes de Trento: afirmações do magistério da Igreja medieval²⁶⁵

Nos primeiros séculos do segundo milénio, o magistério da Igreja fez algumas afirmações relativas ao matrimónio, nomeadamente no que diz respeito à sua bondade e ao seu lugar entre os sacramentos, que devemos ter presentes neste estudo.

No concílio de Latrão (ano 1139), tendo em vista os Cátaros, foi feita a condenação de todos os que desprezam a legítima união conjugal:

«Aqueles que, sob pretexto de zelo religioso, condenam o sacramento do corpo e sangue do Senhor, o baptismo das crianças, o sacerdócio e outras ordens eclesiásticas, **bem como o vínculo das legítimas núpcias**, nós os apartamos da Igreja de Deus e os condenamos como hereges, e ordenamos que o poder secular proceda contra eles. Com a mesma condenação vinculamos também os seus defensores.»²⁶⁶

No sínodo de Verona (1 de Setembro a 25 de Outubro de 1184) foi publicado um documento no qual, por oposição às ideias maniqueístas dos cátaros, o magistério da

²⁶⁴ Cf. Flórez, pp. 163 e 164, nota 52; e Schillebeeckx, o. c., p. 264.

²⁶⁵ Cf. Schillebeeckx, o. c., pp. 279 e 280.

²⁶⁶ DZ 718. Negrito feito por mim.

Igreja, pela primeira vez, chama **sacramento** ao matrimónio e o coloca **em pé de igualdade** com os sacramentos do baptismo, eucaristia e penitência.

«[...] nós ligamos, com o mesmo vínculo de anátema perpétuo [...] todos aqueles que, a propósito do sacramento do corpo e do sangue do Senhor, da confissão dos pecados, do matrimónio ou dos outros sacramentos eclesiásticos não temem pensar ou ensinar diferentemente daquilo que prega e observa a santa Igreja romana [...].»²⁶⁷

O facto, deveras notável, de esta declaração ser feita antes de estar completamente esclarecida a natureza sacramental do matrimónio, prende-se com a reacção da Igreja ao dualismo de tipo maniqueísta dos Cátaros e à sua concepção de matrimónio e de virgindade. Esta reacção aos Cátaros fomentou na Igreja a crescente consciência explícita de que o matrimónio é um verdadeiro sacramento. Sinal dessa reacção é o facto de os livros litúrgicos, antes de exaltarem a excelência da virgindade, salvaguardarem o sentido místico do matrimónio. Diz no sacramentário veronense:

«Embora nenhuma interdição diminua o venerável estado do matrimónio, e embora ainda permaneça em vigor a bênção matrimonial concedida no princípio, deve haver certas almas escolhidas que postergam o matrimónio enquanto expresso naturalmente na união física de marido e mulher, mas que procuram com os desejos mais profundos a realidade sobrenatural da qual o matrimónio é o símbolo sagrado, e que, portanto, não experimentam o matrimónio de factos, mas aspiram antes ao que é simbolizado pelo matrimónio.»²⁶⁸

²⁶⁷ DZ 761.

²⁶⁸ Citado por Schillebeeckx, o. c., p. 279, nota 1.

Também a confissão de fé do Papa Gregório X²⁶⁹ ao imperador Miguel Paleólogo, em 1274, expressa a fé nos **sete sacramentos**, entre os quais o matrimónio:

«A mesma santa Igreja romana tem por certo e ensina que os sacramentos eclesiásticos são sete: um certamente é o baptismo, do qual acima se fala; outro é o sacramento da confirmação, que os bispos conferem com a imposição das mãos, ungiendo com o crisma aqueles que renasceram; outro é a penitência; outro a Eucaristia, outro o sacramento da ordem, outro o matrimónio, outro a extrema unção, que segundo a doutrina do bem aventurado Tiago é administrada aos doentes.»²⁷⁰

Do concílio de Florença (ano 1439) saiu o decreto *Pro Armeniis*, no qual o matrimónio aparece na lista dos sete sacramentos, apresentado, juntamente com os restantes do septenário, como sacramento em sentido técnico: **não apenas um sinal** de graça, mas um sinal que, em virtude da Paixão de Cristo, **concede de facto** a graça a todos os que o recebem dignamente²⁷¹. Tal matrimónio tem como causa eficiente o consentimento mútuo das partes²⁷². Deste modo, embora não se exija uma forma legal eclesiástica, que só passará a ser obrigatória com o concílio de Trento, podemos dizer com Schillebeeckx que:

²⁶⁹ Quarta sessão do concílio de Lyon. DZ 860.

²⁷⁰ DZ 860.

²⁷¹ Cf. DZ 1310.

²⁷² Cf. DZ 1327.

«[...] já estava implicitamente presente a ideia de que o próprio consentimento mútuo de pessoas baptizadas é sacramental.»²⁷³

Depois dos escolásticos e destas afirmações do magistério, nada de novo se dirá acerca do matrimónio até ao Renascimento e à reforma protestante. O final da Idade Média (depois do século XIII, exclusive) foi marcado pelo silêncio dos teólogos em relação ao matrimónio. A escola nominalista não se interessou pelo tema. É preciso esperar pela reforma (e respectiva reacção) para que os teólogos coloquem de novo aí o seu interesse.²⁷⁴

2. 3. O matrimónio na reforma protestante e no Concílio de Trento

O concílio de Trento deparou-se com dois grandes problemas da época quanto à questão do matrimónio: por um lado, a “praga”, já velha de séculos naquele tempo, dos matrimónios clandestinos; por outro lado, a contestação da reforma protestante que, nesta questão em concreto, negava a sacramentalidade do matrimónio e a autoridade da Igreja sobre ele.²⁷⁵

2. 3. 1. A “praga” dos matrimónios clandestinos

Os males dos casamentos clandestinos vêm bem explicados no decreto “Tametsi”, documento que será a resposta do concílio ao problema. O decreto começa por explicar que a Igreja detesta essa forma de contrair o matrimónio, embora considere válidos tais matrimónios, desde que realizados pelo livre consentimento dos cônjuges²⁷⁶. Porém, acrescenta que:

²⁷³ Schillebeeckx, o. c., p. 280.

²⁷⁴ Cf. Girbés, o. c., p. 129.

²⁷⁵ Cf. Girbés, o. c., p. 133.

²⁷⁶ Cf. DZ 1813.

«[O concílio] pondera os graves pecados que têm origem nestes casamentos clandestinos, principalmente aqueles que permanecem em estado de condenação, enquanto, abandonando a esposa anterior com a qual haviam contraído às escondidas, contraem publicamente com outra e vivem com ela em perpétuo adultério.»²⁷⁷

2. 3. 2. O matrimónio em Lutero e Calvino

Vejamos aquilo que é fundamental na doutrina matrimonial protestante verificando o que, sobre este assunto, dizem Martinho Lutero, pai do protestantismo, e João Calvino.

O matrimónio é, para Martinho Lutero, uma realidade simplesmente mundana, da ordem da criação, e não um sacramento. Trata-se de um preceito divino dado ao homem²⁷⁸, portanto, à excepção dos inaptos e daqueles «que Deus libertou por um dom sobrenatural»²⁷⁹, todos têm a obrigação de se casarem. A concupiscência é uma força irrefreável, por isso, o matrimónio é uma lei natural tal como comer, beber e dormir. Mas, precisamente por ser da ordem da criação, é anterior ao Evangelho e, portanto, segundo Lutero, não depende do Evangelho. Consequentemente, não está sob a jurisdição da Igreja, mas do Estado.²⁸⁰

Segundo Bartmann²⁸¹, são três os principais elementos que integram a doutrina matrimonial de Lutero:

1. A preponderância do instinto sexual;
2. A superioridade do matrimónio sobre o celibato;

²⁷⁷ DZ 1814.

²⁷⁸ «Crescei e multiplicai-vos.» Gn 1, 28.

²⁷⁹ Citado por Sesböüé, o.c., p. 171.

²⁸⁰ Cf. Sesböüé, o.c., p. 171 e Bartmann, o. c., p. 392.

²⁸¹ Cf. Bartmann, o. c., p. 393.

3. A instituição divina do matrimónio na criação²⁸².

Lutero considera que não é possível inserir o matrimónio nos parâmetros da definição de sacramento, a saber: a promessa de graça; e a instituição divina por Cristo. Tanto Lutero como Calvino afirmam com toda a veemência a incapacidade dos homens para instituir sacramentos²⁸³ e recusam a sacramentalidade de qualquer alegado sacramento cuja instituição não esteja clara e literalmente expressa nas páginas do Evangelho. Em relação a Ef 5, 32, Lutero afirma, com Erasmo, que a palavra *μυστήριον* se refere apenas a Cristo e à Igreja e não aos casais cristãos, e Calvino defende que a correcta tradução para latim de *μυστήριον* é “*arcanum*” (o que daria “*secret*” ou “*mystère*” em francês) e não “*sacramentum*”. João Calvino defende que o matrimónio é sinal da união de Cristo com a Igreja, mas isso não faz dele um sacramento. Com efeito, na *Institutio christiana*, Calvino rejeita a sacramentalidade do matrimónio e a autoridade da Igreja sobre ele porque considera que Cristo não instituiu nenhum sinal destinado a santificar o matrimónio nem fez nenhuma promessa de graça em relação a ele.²⁸⁴

O pai do protestantismo afirma que o matrimónio depende da disciplina do Estado, ao qual é delegada a autoridade paterna. O divórcio é um pecado, conforme a doutrina da indissolubilidade proclamada no Evangelho, mas o Estado tem o poder de o regulamentar para impedir abusos, e é permitido o novo casamento da parte inocente à luz excepção de Mt 5, 32 e Mt 19, 9. Para além dos impedimentos que são referidos no Levítico, Lutero, empenhado em refutar o poder da Igreja sobre os matrimónios dos fiéis, rejeita quaisquer outros impedimentos matrimoniais: rejeita os impedimentos de

²⁸² Apenas, porém, na criação, e nunca no NT.

²⁸³ A Igreja Católica também! Simplesmente, a Igreja Católica considera que o matrimónio foi instituído por Cristo, enquanto Lutero e Calvino afirmam que foi a Igreja que *inventou* a sacramentalidade do matrimónio.

²⁸⁴ Cf. Sesboüé, o.c., p. 171 e Girbés, o. c., p. 133.

consanguinidade, de afinidade, de parentesco espiritual, de ordens sacras ou votos religiosos e de decência pública. Acusa também de inválidas, porque simoníacas e escandalosas, as dispensas de impedimentos conseguidas mediante o pagamento de taxas. Tudo porque, segundo diz, nada há na Escritura que permita concluir que o matrimônio é um sacramento, nem sequer Ef 5, onde μυστήριον deve ser traduzido por “misterium” e não por “sacramentum”.²⁸⁵

Tanto Lutero como Calvino insistem na obrigatoriedade da publicidade do noivado. E a liturgia, não sendo essencial ao matrimônio, é, no entanto, moralmente obrigatória para quem quiser contrair matrimônio cristão.²⁸⁶

No seu pessimismo antropológico, Martinho Lutero vê o matrimônio como uma realidade corrompida pelo pecado e como remédio para a concupiscência. Martinho Lutero é profundamente influenciado pelo pessimismo antropológico de Santo Agostinho e de muitos dos seus próprios contemporâneos. Lutero vê o ser humano como radicalmente marcado pelo pecado e totalmente incapaz de algo bom. Isto é particularmente notório no que toca à sexualidade, em relação à qual esta sua mentalidade antropológicamente pessimista é particularmente avessa. Parece-me que a teologia matrimonial luterana é contraditória na medida em que nunca foi bem conciliada. Creio que o matrimônio sempre foi para Lutero como um empecilho, algo que nunca conseguiu inserir convincentemente no conjunto da sua doutrina. Em 1520, Lutero, ao tratar os sacramentos no *De captivitate babilonica*, diz, por um lado, que o matrimônio, sendo da ordem da natureza, é de uma obrigatoriedade geral. Mas, por outro lado, diz também que permanece ligado ao pecado, sob a influência da concupiscência, não havendo sequer diferença entre a fornicação e o uso normal da sexualidade no matrimônio. Até porque, segundo Lutero, o pecado original nem sequer

²⁸⁵ Cf. Sesboüé, o.c., p. 171 e Girbés, o. c., p. 133.

²⁸⁶ Cf. Sesboüé, o.c., p. 171.

é apagado pelo baptismo. E é aqui que está, a meu ver, o grande desconcerto da doutrina matrimonial luterana: é obrigatório, mas é pecado!²⁸⁷ O pessimismo antropológico de Martinho Lutero, particularmente acentuado no que toca à sexualidade, não lhe permitiu, a meu ver, conciliar coerentemente o matrimónio e a sexualidade com a concupiscência e o pecado original, dando origem à contradição de uma concupiscência obrigatória.²⁸⁸

2. 3. 3. O matrimónio em Trento

Tendo em conta a proliferação dos matrimónios clandestinos e as objecções dos protestantes, o Concílio de Trento resolveu, no que diz respeito ao matrimónio: tomar decisões pastorais, quanto ao primeiro problema; e tomar decisões doutrinárias quanto ao segundo problema.²⁸⁹

A nível pastoral, a principal decisão passou por procurar um fundamento teológico e jurídico eficaz para acabar com a “praga” dos casamentos clandestinos tornando-os inválidos a partir daí.

A nível doutrinal, as decisões passaram por:

²⁸⁷ Certamente que está aqui bem vivo o pensamento de Santo Agostinho segundo o qual a relação conjugal, estando ordenada para a geração, torna-se pecado, pelo menos venial, quando acontece apenas para o simples prazer do casal, ainda que sejam cônjuges legitimamente unidos. É o que podemos ler no Sermão 51: «Quem se une à mulher com outros fins que não seja a geração de filhos, vai contra as tábuas [documento do contrato matrimonial], por meio das quais a tomou por esposa. [...] As mulheres não são dadas nem são tomadas senão para isto. Quem, se tiver juízo, dará a sua filha para o prazer de outro? É para que os pais não se envergonhem, ao dá-las, que se lêem as tábuas; para que sejam sogros, e não proxenetas. [...] Em sua fraqueza, consolem-se mutuamente o homem e a mulher. Não vá ele a outra nem ela a outro. [...] Se ultrapassam a meta do pacto matrimonial, não ultrapassem os limites do leito conjugal. Acaso não é pecado exigir da esposa mais do que pede a necessidade de gerar filhos? Sim, é pecado, mas venial.» Santo Agostinho, Sermão 51, 22, in Leão Cordeiro, o. c., p. 863. Esta concepção agostiniana, que foi herdada pelos escolásticos, não era exclusivamente agostiniana nem luterana: «Segundo São Tomás, se o acto tende à conservação destes três bens [“proles, fides, sacramentum”] é “meritorius”; se os lesa, detendo-se no deleite sensual, é um “peccatum veniale” (opinião esta que os Escolásticos foram buscar em S. Agostinho e que hoje foi abandonada). O acto com uma pessoa estranha é um “pecado mortal”.» Bartmann, o. c., p. 391.

²⁸⁸ Cf. Girbés, o. c., p. 133.

²⁸⁹ Cf. Girbés, o. c., p. 136.

- Definir a instituição sacramental do matrimónio, a sua natureza de contrato que é, ao mesmo tempo, sacramento;
- Definir as propriedades essenciais do matrimónio: unidade e indissolubilidade;
- Definir a competência da Igreja no que diz respeito ao estabelecimento e à dispensa de impedimentos dirimentes do matrimónio;
- Definir a relação entre o estado celibatário e o estado conjugal.

2. 3. 3. 1. Decisões a nível doutrinal

O concílio definiu o septenário sacramental na sétima sessão, a 3 de Março de 1547. Ao fazê-lo, incluiu o matrimónio no número dos sacramentos.

«Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não foram todos instituídos por nosso Senhor Jesus Cristo; ou que são mais ou menos do que sete, a saber: baptismo, confirmação, Eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimónio; ou também que algum destes sete não é sacramento no sentido verdadeiro e próprio: seja anátema.»²⁹⁰

Porém, foi a 3 de Fevereiro de 1563 que começou a estudar o que se refere, concretamente, ao matrimónio, discussão que durou todo aquele ano. Foram feitas quatro redacções diferentes antes do texto final proposto aos Padres conciliares a 11 de Novembro. Foram estudadas oito proposições que foram, claramente, redigidas (ainda que isso não seja dito explicitamente no texto) a partir das teses da doutrina matrimonial dos reformadores protestantes e, evidentemente, em oposição a elas. São proposições acerca de assuntos de importância variada: sobre a unidade e indissolubilidade do

²⁹⁰ DZ 1601.

matrimónio, sobre o celibato eclesiástico, a validade dos matrimónios clandestinos, a liberdade dos contraentes, a autoridade da Igreja para estabelecer uma forma canónica e impedimentos dirimentes.²⁹¹

A sessão XXIV (11 de Novembro de 1563) fala do matrimónio como um dos sete sacramentos e da sua instituição por parte de Cristo sem sequer aludir à sua instituição primitiva nos dois primeiros capítulos do Génesis.²⁹² O texto é composto por uma introdução doutrinal²⁹³ e doze cânones²⁹⁴. A introdução doutrinal parte da origem divina do matrimónio (expressa em: Gn 2, 18-34; Mt 19, 5; e Ef 5, 31) para afirmar a sua unidade e indissolubilidade e a graça que é necessária para assumir essa unidade e indissolubilidade. A partir dessa graça, merecida por Cristo na Sua Paixão, o texto doutrinal que introduz os cânones afirma a sacramentalidade do matrimónio cristão e a sua superioridade em relação aos matrimónios anteriores. Os doze cânones sobre o matrimónio condenam os que defendem o contrário do que ficou dito na introdução doutrinal.

O primeiro cânone afirma a sacramentalidade e a graça do matrimónio dos cristãos, deixando claro que se trata de um sinal eficaz da graça instituído por Jesus Cristo. No segundo cânone, fica dito que a unidade e a monogamia são de direito divino. O terceiro cânone sustenta o impedimento de consanguinidade e afinidade para além dos graus referidos em Lv 18, 6. O cânone 4 diz que a Igreja tem poder para estabelecer impedimentos dirimentes. Os cânones 5, 6 e 7 defendem o princípio da indissolubilidade refutando as causas para o divórcio reclamadas pelos protestantes (cânone 5), fixando a doutrina da dissolubilidade do matrimónio “ratum” mas não consumado seguido da profissão religiosa de um dos cônjuges (cânone 6) e afirmando a

²⁹¹ Cf. Girbés, o. c., p. 135.

²⁹² Só a partir de Pio VII é que se falará na elevação do matrimónio natural à dignidade de sacramento. Cf. Girbés, o. c., p. 137.

²⁹³ Cf. DZ 1797-1800.

²⁹⁴ Cf. DZ 1801-1812.

interpretação católica de Mc 10 e 1Cor 7 (cânone 7). No oitavo cânone, são tratadas as causas de separação de corpos e habitação. O cânone 9 defende o impedimento de ordens sacras. O décimo cânone declara ser o estado de virgindade superior ao conjugal. O cânone 11 fala do poder da Igreja de determinar ritos, cerimónias e até “tempus clausum” para a celebração do matrimónio. Finalmente, no cânone 12, o poder jurisdicional eclesiástico em causas matrimoniais.²⁹⁵

Depois de Trento, esta doutrina fixada pelo concílio tornou-se de tal forma marcante na teologia matrimonial que se tornou o seu fundamento quase exclusivo. De facto, ao contrário dos teólogos pré-tridentinos, os pós-tridentinos assumem a sacramentalidade do matrimónio proclamada no concílio sem grandes preocupações de fundamentação. À excepção de São Roberto Belarmino, que se dedicou ao estudo de Ef 5, esses teólogos limitaram-se a fundamentar as suas afirmações da sacramentalidade do matrimónio na tradição da Igreja e reduzindo essa tradição ao magistério recente, em especial o concílio. Não têm a preocupação que tiveram os escolásticos de recorrer à Sagrada Escritura e à Patrística, textos que agora já não eram lidos na perspectiva de fundamentar a sacramentalidade do matrimónio.²⁹⁶

2. 3. 3. 2. Decisões a nível pastoral: os matrimónios clandestinos

Quanto ao problema pastoral dos matrimónios clandestinos, será o decreto “Tametsi”²⁹⁷ a dar a solução. Na sua introdução, o decreto “Tametsi” diz serem válidos os matrimónios clandestinos e nega que os pais dos contraentes tenham o poder de decidir confirmar ou anular tais matrimónios, como diziam os protestantes²⁹⁸. Porém, tendo em conta os males que advêm de tal prática, principalmente a poligamia, o

²⁹⁵ Cf. Girbés, o. c., p. 138.

²⁹⁶ Cf. Girbés, o. c., pp. 144 e 145.

²⁹⁷ DZ 1813-1820.

²⁹⁸ Cf. DZ 1813.

concílio decretou o anúncio de “proclamas”, em três dias festivos antes do casamento²⁹⁹, bem como a condição, indispensável para a validade, de o mútuo consentimento ser dado na presença do pároco ou de outro sacerdote autorizado por ele ou pelo ordinário do lugar, e ainda de, pelo menos, duas testemunhas, devendo o sacerdote assegurar-se da mútua vontade das partes em casar-se e de lavrar, no final, um registo em livro próprio³⁰⁰.

O decreto “Tametsi” foi o que mais reflexos imediatos teve na vida da Igreja e dos Estados de cristandade. Não só foi introduzida uma forma canónica nova, pública e solene, como essa forma passou a ser **a única válida** para a celebração do matrimónio, embora até então tivessem sido consideradas válidas, tanto canónica como civilmente, outras formas de celebração que agora caíam por lhes faltarem os requisitos de publicidade exigidos por esta nova forma. Um consentimento exposto sem as solenidades exigidas pelo decreto “Tametsi”, em especial sem a presença do pároco, é, a partir de então, nulo por força do mesmo decreto:

«[...] o santo Sínodo os torna totalmente inábeis para assim contraírem e decreta que tais contratos são írritos e nulos, como pelo presente decreto os faz írritos e os anula.»³⁰¹

²⁹⁹ Como já havia decretado o IV concílio de Latrão: cf. DZ 1814.

³⁰⁰ Cf. DZ 1815.

³⁰¹ DZ 1815.

3. A sacramentalidade de um sacramento diferente

Chegados a este capítulo conclusivo, tendo presentes todos os dados bíblicos e todos os desenvolvimentos teológicos que foram reunidos ao longo dos capítulos anteriores, estamos em condições de compreender a sacramentalidade do matrimónio.

3. 1. Criados um para o outro

O ponto de partida da sacramentalidade do matrimónio está na própria realidade do matrimónio, porque este sacramento é uma união admirável entre o profano e o sagrado.

«[O matrimónio] responde à realidade antropológica do ser humano, que se compõe de duas formas distintas e complementares de «ser», isto é, de existir, de pensar e de sentir, de manifestar-se e comportar-se, de fazer e de agir, de criar e animar a vida humana. A condição do homem não é percebida com objectividade e profundidade, não é vista na sua completa dimensão, se não se tiver em conta esta duplicidade da existência humana, que é decisiva em ordem tanto à identificação do indivíduo humano como à compreensão da convivência humana.»³⁰²

O matrimónio responde a esta condição sexuada da pessoa humana, à necessidade antropológica que homem e mulher sentem de partilhar a sua existência na diversidade de sexos³⁰³. Na verdade, trata-se de uma realidade antropológica, muito antes de ser jurídica.³⁰⁴

³⁰² Flórez, o. c., p. 171.

³⁰³ Cf. Gn 2, 23-24.

³⁰⁴ Não estarão as recentes leis portuguesas (e estrangeiras, mais ou menos recentes) dos chamados “casamentos” entre pessoas do mesmo sexo a **reduzir** o matrimónio a uma realidade jurídica, esquecendo

O matrimónio é uma forma de união ímpar, diferente de todas as outras formas de união. Para além de ser fortíssima é específica, tem algo de diferente. Não se trata apenas de ser quantitativamente maior do que outras: é **especificamente conjugal**, não é comparável a nenhuma outra forma de união humana. É diferente, por exemplo, de uma amizade, mesmo que seja uma amizade muito forte, e mesmo que seja, igualmente, entre pessoas de sexos diferentes³⁰⁵. É uma união que tem como elemento específico o facto de tender para a união dos corpos. Porém, trata-se de muito mais do que isso³⁰⁶: trata-se de uma união de vidas para sempre, de uma entrega um ao outro **de tudo aquilo que se é!** É uma união que não é apenas física, mas tem uma vertente de união espiritual que é imprescindível³⁰⁷. Tratando-se de uma união de vontades e de vidas, assim se compreende como a liberdade dos contraentes, mais ou menos implícita conforme as épocas, os costumes culturais e os casos concretos, é absolutamente necessária para que haja um verdadeiro matrimónio.³⁰⁸

Diz-nos o Catecismo da Igreja Católica:

«Deus é amor e vive em Si mesmo um mistério de comunhão pessoal de amor.

Ao criar a humanidade do homem e da mulher à sua imagem [...] Deus inscreveu

nela a *vocação* para o amor e para a comunhão e, portanto, a capacidade e a

responsabilidade correspondentes». [...] «Quando Deus criou o ser humano, fê-

completamente a sua essência antropológica? Certamente que sim, porque é só na medida em que, ingenuamente, se considera o matrimónio como uma realidade exclusivamente jurídica que é possível alterar a sua configuração, uma vez que a legislação é feita pelo homem e pode ser por ele alterada, enquanto a realidade antropológica é anterior a qualquer decisão, mesmo à decisão político-legislativa.

³⁰⁵ O amor conjugal difere do amor de amizade não apenas quantitativamente mas também qualitativamente. Se assim não fosse, estaria aberta a porta para a homossexualidade sempre que aumentasse quantitativamente a amizade entre pessoas do mesmo sexo.

³⁰⁶ Se a união conjugal se reduzisse à união dos corpos corria o risco de se confundir com o concubinato, com a prostituição ou com qualquer outra forma de união entre pessoas, temporária ou perene, que, eventualmente, exista, tenha existido, ou possa vir a ser inventada, cuja finalidade, pura e simples, seja a produção de prazer sexual ou a procriação entendida como simples multiplicação corporal de indivíduos.

³⁰⁷ É para a qual Hugo de São Victor nos chamava a atenção.

³⁰⁸ Cf. Flórez, o. c., p. 172.

lo à semelhança de Deus. Criou-os homem e mulher e abençoou-os; e chamou-lhes «Adão» no dia em que os criou» (*Gn 5, 1-2*).»³⁰⁹

Por outro lado, também não se deve esquecer a legitimidade e bondade do acto sexual no contexto conjugal. Quanto à bondade destes actos matrimoniais, uma vez que o matrimónio funda um estado sacramental, os seus actos próprios não são uma maldição, mas são bons na medida em que correspondem às intenções do sacramento e na medida em que forem praticados de forma humana, sem egoísmos³¹⁰, no respeito mútuo e fortalecendo o amor. Sobre a bondade dos actos sexuais matrimoniais diz-nos Bartmann:

«Estes actos naturais, embora sensuais são elevados, em vista dos bens do matrimónio (*bona conjugalia*), ao âmbito do que é honesto e aceito a Deus, de modo a se tornarem intrinsecamente bons. Estes bens são: “proles, fides, sacramentum”.»³¹¹

E o Catecismo da Igreja Católica ensina-nos:

«A *sexualidade* afecta todos os aspectos da pessoa humana, na unidade do seu corpo e da sua alma. Diz respeito particularmente à afectividade, à capacidade de amar e de procriar, e, de um modo mais geral, à aptidão para criar laços de comunhão com outrem.»³¹²

³⁰⁹ CCE, n° 2331.

³¹⁰ Quer esses egoísmos se dêem entre o casal, quando um cônjuge se serve do outro como simples instrumento para o seu próprio prazer, quer se dêem ao nível da abertura do casal ao mundo, quando este se fecha de forma egoísta à geração de filhos.

³¹¹ Bartmann, o. c., p. 391.

³¹² CCE, n° 2332.

3. 2. O sinal do matrimónio é a sua própria realidade ³¹³

Neste sacramento, o sinal consiste na própria realidade do matrimónio, que passa a significar uma nova realidade de tipo espiritual e eclesial, que é a união entre Cristo e a Sua Igreja. Nos outros sacramentos, o sinal depende de algo sensível que é assumido de forma directa; no matrimónio não se requer nenhum sinal que seja alheio à própria realidade do matrimónio. Uma curiosidade interessante que nos pode ajudar a compreender isto é o exemplo que nos fica das representações iconográficas. É muito fácil representar simbolicamente os outros sacramentos porque têm os seus respectivos sinais exteriores : para significar o baptismo, representa-se água; para a eucaristia, pão e vinho; para a confirmação, o óleo; para a ordem, a imposição das mãos; etc.. Mas como representar o matrimónio? O seu sinal visível é ele próprio, a sua própria realidade, a união indissolúvel dos esposos, de um varão e uma mulher que antes eram “estranhos” um ao outro mas agora passam a ser uma só carne, estabelecendo uma íntima comunhão de vida e amor em ordem ao seu próprio bem como pessoas humanas e à procriação e educação dos filhos que lhes nascerem³¹⁴. Ora, isso é irrepresentável, pelo menos de forma tão material como um pouco de pão ou de óleo santo. Por isso, a arte teve que recorrer a outros sinais para representar graficamente este sacramento. Desde a antiguidade que a união das mãos direitas (*dextrarum iunctio*) tem sido o motivo clássico para representar o matrimónio³¹⁵. No entanto, a união das mãos, apesar de, culturalmente, ter sido, entre os romanos, um rito caracteristicamente matrimonial, nunca foi assumido pela Igreja como o sinal performativo que origina o matrimónio. Na verdade, assim como a pequena gota de água que se mistura no vinho que vai ser consagrado não tem importância no que se

³¹³ Cf. Flórez, o. c., p. 116.

³¹⁴ Cf. CIC, cân. 1055 e 1056.

³¹⁵ Cf.: A. M. Guintella, *III. Iconografía*, in *voc. MATRIMONIO, Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* (dir: Angelo di Berardino), volume II, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, pp. 1397 e 1398.

refere à validade do sacramento da eucaristia, que se celebra perfeitamente apenas (com pão e) com vinho simples, sem a gota de água, assim também o matrimónio se celebra e é plenamente válido sem qualquer dextrarum iuntio. É um gesto significativo, mas não essencial: não é ele que **causa** do sacramento. O mesmo se diga dos ritos explicativos do baptismo: é pela imersão, ou infusão com água, que somos baptizados; mas a imposição da veste branca ou a vela acesa, embora pertençam à celebração do baptismo, porém, não é por eles que o baptismo acontece. Do mesmo modo, o matrimónio não acontece pela união das mãos, mas sim pelo consentimento. Na verdade, «origina o matrimónio o consentimento entre pessoas hábeis por direito legitimamente manifestado», consentimento esse que «é o acto da vontade pelo qual o varão e a mulher, por pacto irrevogável, se entregam e recebem mutuamente a fim de constituírem o matrimónio»³¹⁶. E aqui está o aspecto curioso do matrimónio nas representações artísticas: enquanto os outros sacramentos são representados pelo sinal concreto que não só os simboliza como, de facto, os provoca, para o matrimónio foi necessário recorrer a um sinal absolutamente secundário, um sinal que não é performativo para o sacramento que simboliza e pode ser perfeitamente substituído por qualquer outro rito cultural dos lugares onde o Evangelho for inculturado sem afectar a validade do sacramento. Isto porque o matrimónio, como sacramento, não tem outro sinal senão ele mesmo! É um sinal imaterial de mais para uma representação gráfica concreta.

Porém, isto não significa que deixe de ser sacramento, como se não fosse, realmente, um sinal com a sua característica principal, que é representar visivelmente uma outra realidade de maior valor. Apesar de tão imaterial, apesar de não ser palpável como o pão, a água ou a imposição das mãos, é, inegavelmente, um sinal bastante

³¹⁶ CIC, cânone 1057.

visível e nada pobre em significado! Na verdade, como é possível, ao olhar para a realidade da vida concreta, não observar a comunhão de vida de um casal com toda a riqueza antropológica que lhe está inerente? O que é que pode ser mais simbólico do que isto? Pois é essa união que é o sinal do sacramento do matrimónio.

3. 3. O contrato e o sacramento

Se é o facto de os esposos serem cristãos que torna o matrimónio sacramental e se o matrimónio é contraído pelo seu livre consentimento, fica claro que, no caso do matrimónio cristão, o contrato (que, noutros matrimónios, é simplesmente profano ou, pelo menos, não cristão e, por isso, não sacramental) coincide com o sacramento.

«Contrato matrimonial e sacramento do matrimónio são logicamente distintos, mas realmente idênticos. Se se quisesse contrair apenas o contrato matrimonial sem o sacramento, que Cristo a ele uniu, a união seria inválida. Isto é o que declaram os Papas Pio IX e Leão XIII, contra as tentativas modernas de separar o sacramento do contrato.»³¹⁷

Uma vez que Jesus Cristo elevou o matrimónio à dignidade de sacramento, todo o contrato matrimonial concluído entre cristãos é um verdadeiro sacramento.

«Como Cristo faz do Matrimónio um sacramento, os cristãos, em força deste preceito *positivo*, não podem contrair outro Matrimónio, senão o sacramental: são vinculados pela vontade do Senhor, que uniu inseparavelmente o contrato e o sacramento. Este era também o ponto de vista dos Escolásticos.»³¹⁸

³¹⁷ Bartmann, o. c., pp. 391 e 392.

³¹⁸ Bartmann, o. c., pp. 391 e 392.

E, além disso, é também é o que é dito, expressamente, pelo actual Código de Direito Canónico:

«O pacto matrimonial, pelo qual o homem e a mulher constituem entre si o consórcio íntimo de toda a vida, ordenado por sua índole natural ao bem dos cônjuges e à procriação e educação da prole, entre baptizados foi elevado por Cristo Nosso Senhor à dignidade de sacramento. Pelo que, **entre baptizados não pode haver contrato matrimonial válido que não seja, pelo mesmo facto, sacramento.**»³¹⁹

Melquior Cano, aplicando o hilemorfismo, defendia que o contrato matrimonial seria a matéria do sacramento, enquanto a bênção do sacerdote seria a sua forma. Porém, o sacerdote não é o ministro do matrimónio, porque não é ele que o contrai, por isso, o contrato, já é em si mesmo, o sacramento! A sacramentalidade do matrimónio refere-se à própria realidade humana do matrimónio, por isso os baptizados celebram o sacramento do matrimónio ao mesmo tempo que concluem o contrato³²⁰.

Na realidade do nosso contexto actual, no qual uma grande maioria das pessoas recebeu o baptismo em criança mas, actualmente, não vive a fé (quer a renegue ou não), muitos são os baptizados que se casam civilmente. Afirmando que todo o contrato matrimonial concluído entre cristãos é um verdadeiro sacramento e que os cristãos não podem contrair outro matrimónio senão o sacramental, pode surgir a questão: será que os matrimónios puramente civis contraídos por baptizados são um sacramento? Para além de tais matrimónios serem inválidos só pelo simples facto de carecerem da

³¹⁹ CIC, cânone 1055. Negrito feito por mim.

³²⁰ Cf. Flórez, o. c., p. 183; e Bartmann, o. c., p. 392.

indispensável forma canónica prescrita desde o Concílio de Trento, para responder adequadamente à questão há que ter em conta que a **intenção** é essencial para que haja sacramento. Bartmann diz-nos que:

«Além do Baptismo e da ausência de impedimentos, a intenção é indispensável para a recepção válida do Matrimónio. Sua necessidade ressalta da conclusão do Matrimónio em forma de contrato, o qual, por sua natureza, deve ser livre e consciente. Repetimos que a intenção matrimonial deve visar quer o sacramento, quer o contrato, porque inseparáveis.»³²¹

Dada a evidente falta de intenção de receber um sacramento por parte de quem se casa apenas civilmente, parece resolvida a dúvida que poderia ser levantada em relação a uma eventual sacramentalidade de tais matrimónios. Juntemos a isto a falta de consciência que, por vezes, se pode verificar, por parte dos contraentes, no que diz respeito à natureza do matrimónio e aos respectivos direitos e deveres, o que leva muitos canonistas a suspeitar que, em grande parte, os matrimónios actualmente celebrados sejam inválidos, à luz do cânone 1095 do CIC.

Quanto ao matrimónio entre uma parte cristã e uma parte não baptizada, alguns teólogos defendem que é um sacramento para a parte baptizada; outros defendem que não se trata de sacramento nenhum. Porém, quando esposos não cristãos se casam e, depois, recebem o baptismo, a Igreja não exige nenhuma renovação do consentimento matrimonial: «o seu matrimónio torna-se sacramento com a recepção do baptismo»³²².

³²¹ Bartmann, o. c., p. 398.

³²² Bartmann, o. c., p. 392. Este facto constitui mais uma prova de que é o baptismo dos esposos que faz do matrimónio entre cristãos um sacramento, e não a bênção do ministro ordenado.

Portanto, com mais razão um matrimónio entre uma parte cristã e uma parte não baptizada é também um sacramento verdadeiro e eficaz.³²³

3. 4. Conclusão: o matrimónio é verdadeiramente um sacramento

A teologia não inventou o sacramento do matrimónio. Mesmo sem lhe ser dado esse nome, mesmo sem uma celebração litúrgica, este sacramento sempre existiu e sempre conferiu a graça³²⁴. O que a teologia fez foi um caminho de descoberta progressiva de algo que sempre foi verdade desde a nova aliança estabelecida por Cristo. Vale a pena rever aqui os principais marcos desse caminho.

Cristo e restaura o matrimónio no seu sentido original, em Mt 19, 3-12 e paralelos, para além de o abençoar com a Sua Presença nas bodas de Caná e com as honras do Seu primeiro milagre³²⁵. São Paulo, em Ef 5, 32, declara o matrimónio como um “grande mistério” e enquadra-o no mistério pascal de Cristo. E, em 1Cor 7, 39, refere-se ao matrimónio cristão como diferente do matrimónio terreno por ser um matrimónio «no Senhor», distinção continuada pelos mais antigos escritores eclesiásticos, mesmo quando o matrimónio cristão era celebrado segundo os ritos dos costumes locais, sem ritual litúrgico.

Santo Agostinho interpreta o matrimónio como sacramento por ser, por um lado um vínculo indissolúvel e, por outro, por ser sinal sagrado da união de Cristo com a Sua Igreja.

A graça santificante (de forma positiva) do matrimónio é reconhecida pelo grande teólogo da primeira metade do século XII Hugo de São Victor. Também na

³²³ Cf. Bartmann, o. c., p. 392.

³²⁴ À semelhança dos restantes sacramentos do septenário sacramental, que, quando foram agrupados em septenário, já eram sacramentos desde a fundação da Igreja; e à semelhança de dogmas como, por exemplo, a Imaculada Conceição de Nossa Senhora, que já era verdade antes de o assunto ser debatido pelos teólogos e, mais tarde, proclamado solenemente como dogma de fé pelo Papa, fazendo uso da sua infalibilidade em matéria de fé e de costumes.

³²⁵ Jo 2, 1-11.

primeira metade do séc. XII, formulou-se, pela primeira vez, o septenário sacramental, com o matrimónio incluído, dada a necessidade sentida de distinguir com clareza os sacramentos em sentido estrito (capazes de conferir eficazmente a graça santificante), dos restantes sinais sagrados, que não conferiam a graça e passariam, desde então a chamar-se “sacramentais”. E, também ainda no séc. XII, o magistério da Igreja, especialmente ao enfrentar as heresias, afirmou, expressamente, a sacramentalidade do matrimónio e a sua integração no septenário sacramental.

No séc. XIII, Santo Alberto Magno e, principalmente, São Tomás de Aquino defendem que o sacramento do matrimónio produz eficaz e positivamente a graça. São Tomás, em concreto, pronunciando-se a favor da causalidade da graça, defende que o sacramento do matrimónio produz, positivamente, em quem o celebra uma graça santificante em ordem a ajudá-los a cumprir os seus deveres matrimoniais.

O Concílio de Trento, frente à reforma protestante, reafirma a sacramentalidade do matrimónio e, frente à proliferação dos matrimónios clandestinos, estabelece uma forma canónica sem a qual o matrimónio cristão passa a ser inválido

O matrimónio tem uma sacramentalidade com características próprias que o diferenciam notavelmente dos demais sacramentos. Normalmente, os sacramentos servem-se de realidades materiais como sinais visíveis que usam para significar, e não só significar mas também **causar**, uma realidade nova de ordem salvífica. Porém, no caso do matrimónio não há uma mudança do sentido do sinal: a realidade humana que é a união matrimonial não deixa de o ser, mantém-se realidade humana (ao contrário do pão, por exemplo, que, transubstanciado na consagração, deixa de ser pão para passar a ser o Corpo do Senhor). O sinal terreno não se limita a significar uma realidade nova da ordem salvífica (a união de Cristo e da Igreja, neste caso), mas mantém a sua condição

natural de união conjugal humana. O significado do sacramento reverte sobre o próprio sinal terreno, fortalecendo-o.³²⁶

«Ao unir-se em matrimónio, os contraentes cristãos convertem-se em sinal vivo, em encarnação humana do grande mistério da encarnação de Cristo na natureza humana e no corpo da Igreja, causa de salvação e de graça.»³²⁷

Para percebermos a sacramentalidade desta situação anómala dentro da esfera do septenário sacramental, de um sacramento com esta diferença, havemos de ter em conta a teologia de Cristo que renova todas as coisas, de Deus que cria e recria³²⁸. O matrimónio segundo a criação está atingido pelo pecado, está degradado, está deturpado. No matrimónio sacramental há a acção de Cristo que faz novas todas as coisas, que tudo recria. Quando Jesus se refere ao matrimónio dizendo «no princípio...»³²⁹, fala do projecto original do Criador. Apesar de o matrimónio, como realidade humana que é, estar também submetido ao pecado, ao poder diabólico³³⁰. Na Páscoa de Cristo revela-se, finalmente, qual era o plano de Deus quando criou o mundo: fazer-nos filhos no Filho. Só à luz da re-criação é que conseguimos compreender plenamente o sentido, a razão de ser, que está por trás da criação e, portanto, (também) do matrimónio. Deus cria e recria. Há continuidade entre o matrimónio da criação e o

³²⁶ Cf. Flórez, o. c., p. 182.

³²⁷ Flórez, o. c., p. 183

³²⁸ Cf. Ap 21, 5a.

³²⁹ Cf. Mt 19.

³³⁰ Uma **união** submetida ao poder diabólico, isto é, de **divisão**, é uma contradição em si mesma, um escândalo, uma mostra evidente de qualquer coisa que foi deturpada, uma realidade que não está a **ser** de acordo com a sua essência, um exemplo muito claro do mal como parasita do bem. É uma realidade que deveria, pela sua essência, ser de graça, embora, pela deterioração a que é submetido em tantas das suas concretizações históricas, se tenha transformado, muitas vezes, numa realidade de des-graça, pecado e violência.

matrimónio sacramental: para os cristãos, o matrimónio entre crentes é sacramento da Nova Aliança.³³¹

«O Espírito converte o matrimónio em forma estável e fiel de vida em amor e em aliança, em forma de vida «ungida», consagrada, prolongamento da generatividade de Deus Pai.»³³²

A incomparável relação que vivem as duas pessoas do casal, uma relação única, generosa e exclusiva, é renovada pelo amor de Cristo na cruz. E os esposos dessa união terrena, baptizados, regenerados por Cristo na cruz, tornam-se sinal vivo e encarnado desse amor de Cristo que os regenerou, tornam-se sacramento da união de Cristo com a sua Igreja.

Ao matrimónio não falta a presença da graça, da qual é sinal eficaz. De facto, o Catecismo da Igreja Católica, garante-nos: que os esposos cristãos gozam de uma «graça própria do sacramento do Matrimónio» que se destina a «aperfeiçoar o amor dos cônjuges e a fortalecer a sua unidade indissolúvel»³³³; e que «Cristo é a fonte desta graça»³³⁴. E, assim, o que parece difícil na ordem natural (e até, na opinião de muitos, impossível!) torna-se possível por acção da graça que brota do mistério pascal de Cristo, Aquele que renova todas as coisas e para o Qual nada é impossível³³⁵:

«Pode parecer difícil, e até impossível, ligar-se por toda a vida a um ser humano.

Por isso mesmo, é da maior importância anunciar a boa-nova de que Deus nos ama com um amor definitivo e irrevogável, de que os esposos participam neste

³³¹ Cf. Paredes, o. c., pp. 206 a 208

³³² Paredes, o. c., p. 208.

³³³ CCE, nº 1641.

³³⁴ CCE, nº 1642.

³³⁵ Cf. Gn 18, 14 e Lc 1, 37.

amor que os conduz e sustém e de que, pela sua fidelidade, podem ser testemunhas do amor fiel de Deus. Os esposos que, com a graça de Deus, dão este testemunho, muitas vezes em condições bem difíceis, merecem a gratidão e o amparo da comunidade eclesial.»³³⁶

Se «os esposos participam neste amor que os conduz e sustém» é porque o sacramento do matrimónio é um sinal eficaz da graça. Se fosse apenas mais um vago sinal sagrado não teria a eficácia de permitir aos esposos essa participação, nem de os suster.

³³⁶ CCE, n° 1648.

Bibliografia

- BARTMANN, Bernardo, *Teologia Dogmática*, volume III – *Sacramentos e Escatologia*, Edições Paulinas, São Paulo 1964
- BOROBIO, Dionisio, *La celebración en la Iglesia*, volume II, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999
- CUÉLLAR, Miguel Ponce, *Tratado sobre los sacramentos*, Edicep, Valencia 2005
- FLÓREZ, Gonzalo, *Matrimonio y Familia*, BAC, Madrid 1995
- FREIRE, António, *Gramática Grega*, 9ª edição, Livraria A.I. e Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga 1997
- GIRBÉS, Emilio Aliaga, *Compendio de Teología del Matrimonio*, Edicep, México – Santo Domingo – Valencia 1994
- GUINTELLA, M., *III. Iconografía*, in voc. *MATRIMONIO*, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (dir: Angelo di Berardino), volume II, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992
- LEÃO CORDEIRO, José de (recolha de textos, tradução e organização), *Antologia Litúrgica*, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima 2004
- LUCAS, Juan de Sahagun, *Las dimensiones del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996
- OUELLET, Marc, *Mistero e sacramento dell'amore*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007
- PAREDES, José Cristo Rey García, *Lo que Dios ha unido*, San Pablo, Madrid 2006
- QUESNEL, Michel, *As origens dos sacramentos*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1982
- RAMOS, Felipe, *Evangelho de Mateus*, in *Comentários à Bíblia Litúrgica*, Gráfica de Coimbra 2, Palheira – Assafarge

SCHILLEBEECKX, Edward, *O Matrimônio, Realidade terrestre e mistério de salvação*, Vozes, Petrópolis 1969

SESBOÛÉ, Bernard, *O matrimônio*, in *História dos dogmas*, tomo 3, Edições Loyola, São Paulo 2005

VIVIANO, Benedict, *Evangelio según Mateo*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer e Roland Murphy (dir.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. II (Nuevo Testamento y artículos), Editorial Verbo Divino, Estella 2004

Índice

Siglas utilizadas.....	1
Introdução	3
1. O matrimónio na Sagrada Escritura	5
1.1. O matrimónio no Antigo Testamento	6
1. 1. 1. O matrimónio visto a partir da criação.....	7
1. 1. 2. O matrimónio visto a partir da aliança	20
1. 1. 3. Um amor que ofusca os demais.....	33
1. 1. 4. Conclusão: A história da salvação como drama conjugal	35
1. 2. O matrimónio no Novo Testamento.....	38
1. 2. 1. No princípio não era assim.....	39
1. 2. 2. Cristo é o Esposo.....	46
1. 2. 3. Um sacramento no Novo Testamento?	50
1. 2. 4. Conclusão – como Cristo amou a Igreja e Se entregou por ela.....	62
2. A sacramentalidade do matrimónio na história da Igreja.....	64
2.1. O matrimónio na Igreja Antiga	64
2. 1. 1. Séculos I a III	64
2. 1. 2. Séculos IV a VI.....	73
2. 1. 2. 1. No oriente.....	73
2. 1. 3. Conclusão	76
2. 2. O matrimónio na Igreja medieval.....	77
2. 2. 1. O matrimónio sob a jurisdição da Igreja	78
2. 2. 2. O matrimónio pensado pela escolástica	80
2. 2. 3. Antes de Trento: afirmações do magistério da Igreja medieval	100
2. 3. O matrimónio na reforma protestante e no Concílio de Trento.....	103
2. 3. 1. A “praga” dos matrimónios clandestinos	103
2. 3. 2. O matrimónio em Lutero e Calvino	104
2. 3. 3. O matrimónio em Trento.....	107
3. A sacramentalidade de um sacramento diferente	112
3. 1. Criados um para o outro	112
3. 2. O sinal do matrimónio é a sua própria realidade.....	115
3. 3. O contrato e o sacramento.....	117
3. 4. Conclusão: o matrimónio é verdadeiramente um sacramento.....	120
Bibliografia	125