

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO Y SU EXPRESIÓN CANÓNICA

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

32

Comité Científico

José M. Casas Torres (*Catedrático de Geografía de la Población*); Sergio Cotta (*Prof. Ordinario de Filosofía del Derecho. Universidad de Roma*); Jacinto Choza (*Catedrático de Antropología Filosófica. Universidad de Sevilla*); Francesco D'Agostino (*Prof. Ordinario de Filosofía del Derecho. Universidad de Roma*); Javier Escrivá-Ivars (*Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado. Universidad de Valencia*); David Isaacs (*Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra*); Enrique Martín López (*Catedrático de Sociología de la Comunicación Humana. Universidad Complutense de Madrid*); Tomás Melendo Granados (*Catedrático de Metafísica. Universidad de Málaga*); Aquilino Polaino-Lorente (*Catedrático de Psicopatología. Universidad Complutense de Madrid*); Augusto Sarmiento (*Prof. Ordinario de Teología Moral. Universidad de Navarra*); Jorge Vicente Arregui (*Prof. Adjunto de Antropología Filosófica. Universidad de Navarra*); Pedro-Juan Viladrich (*Prof. Ordinario de Derecho Matrimonial. Director del Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra*).

Comité Editorial

Pedro-Juan Viladrich, *Director*
Javier Hervada
Javier Escrivá-Ivars
Juan Ignacio Bañares
Marta Dalfó

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO Y SU EXPRESIÓN CANÓNICA

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

32

EDICIONES RIALP

© Copyright 2001. Tomás Rincón-Pérez
 Instituto de Ciencias para la Familia
 Universidad de Navarra
 © Ediciones Rialp, S. A.
 Alcalá, 290. Tel. 91 326 05 04. 28027 Madrid

ISBN: 84-321-3376-3
 Depósito legal: M. 30.080-2001

Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)
 Printed in Spain - Impreso en España

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I: PRINCIPIOS DOCTRINALES BÁSICOS	9
1. El matrimonio entre bautizados: sacramento de la Nueva Alianza	9
1.1. La sacramentalidad del matrimonio como verdad de fe	9
1.2. La realidad sacramental y su conceptualización histórica	10
2. Estructura y eficacia sacramental del matrimonio	12
2.1. Estructura y esencia de la sacramentalidad	12
2.2. El matrimonio como signo real y permanente de la unión de Cristo y de la Iglesia	14
2.3. Doble eficacia sacramental del matrimonio	16
3. Identidad entre matrimonio y sacramento	19
3.1. La peculiaridad primaria y fundamental del sacramento del matrimonio	19
3.2. La inseparabilidad «entre contrato y sacramento» en perspectiva histórica	21
A) Teólogos clásicos que niegan la inseparabilidad ..	22
B) Defensores clásicos de la inseparabilidad	24
C) El Concilio de Trento	26
D) El Regalismo y el liberalismo. Doctrina de los Pontífices	27
E) El Proyecto de Decreto del Concilio Vaticano I ...	31
F) Conclusión histórica	32
3.3. El replanteamiento de la polémica a raíz del Concilio Vaticano II	34
A) Los problemas pastorales subyacentes	34
B) La tesis de la separabilidad: principales argumentos	36

a) La libertad religiosa y la autonomía de las realidades temporales	36
b) La fe de los contrayentes, elemento constitutivo o condicionante de la sacramentalidad del matrimonio	39
C) Los fundamentos teológicos y jurídicos de la inseparabilidad	41
D) El Sínodo de Obispos de 1980	44
E) La Exhortación Apostólica <i>Familiaris Consortio</i> ..	46
4. Consecuencias teológico-canónicas de la inseparabilidad ..	49
4.1. Función del bautismo en la configuración sacramental del matrimonio	49
4.2. El pacto conyugal y los ritos sacramentales	51
4.3. Los ministros del sacramento del matrimonio	52
4.4. La intención sacramental	58
Capítulo II: EXPRESIÓN CANÓNICA DE LA SACRAMENTALIDAD ..	61
1. El principio de inseparabilidad en las codificaciones latina y oriental	61
2. Fe y pacto conyugal entre bautizados	64
3. Forma canónica y forma litúrgica	67
4. Relevancia jurídica de la significación sacramental	69
5. El consentimiento y los aspectos sacramentales del matrimonio	73
5.1. Datos legales	73
5.2. Valoraciones jurisprudenciales	75
6. La preparación adecuada para el matrimonio en la disciplina canónica vigente	78
6.1. Introducción	78
6.2. Necesidad actual de la preparación para el matrimonio	79
6.3. Objetivos generales de la catequesis prematrimonial ...	80
6.4. Fases y contenidos de la preparación	84
6.5. Organización de la pastoral prematrimonial	86
6.6. Preparación para el matrimonio y «ius connubii»	87

INTRODUCCIÓN

Siendo un verdadero sacramento de la Nueva Ley, el matrimonio entre dos personas bautizadas tiene esta peculiaridad respecto a los otros sacramentos: «ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio» (FC, 68).

Por ser sacramento, su lugar apropiado en el sistema codicial es el Libro IV junto a los demás sacramentos. Pero, atendida esa peculiaridad apuntada por el Papa, nada hay de extraño, por un lado, que el derecho matrimonial se ocupe de regular primordialmente el constitutivo natural del matrimonio, tanto en su momento *in fieri* (pacto conyugal, impedimentos, consentimiento, forma) como en su configuración como vínculo indisoluble, y por otro, que este estudio sistemático goce desde antiguo de una gran autonomía respecto a los restantes sacramentos. Lo cual no debe llevar a perder de vista que es precisamente esa compleja realidad natural y jurídica la que ha sido elevada por Cristo a la dignidad de

sacramento, razón por la cual la sacramentalidad del matrimonio, al tiempo que es cauce de gracia y santificación de los esposos, es un factor que eleva y enriquece la estructura natural y básica del matrimonio, plenificando su simbolismo originario. Desde tiempos antiguos el pensamiento cristiano supo descubrir que el matrimonio de los bautizados no sólo es símbolo o imagen del misterio de Cristo y la Iglesia, sino que el mismo matrimonio participa del propio misterio que representa; que, en consecuencia, la eficacia sacramental se proyecta también sobre la propia realidad matrimonial.

Dicho lo anterior, hay que añadir seguidamente que el presente estudio sobre el matrimonio tiene como objetivo único resaltar los aspectos sacramentales, desde una óptica prevalentemente jurídica, sin menoscabo de las inevitables conexiones con la teología sacramental. Nos va a ocupar, en definitiva, lo que Bañares llama la oración principal del c. 1055 § 1: «La alianza matrimonial (...) fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados», dando por presupuesta la oración subordinada: «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole»¹.

Acotado así el objeto de nuestro estudio, parece conveniente fijar primero unos principios doctrinales básicos acerca de la significación sacramental del matrimonio, para indagar después en qué medida esos principios han sido acogidos por la vigente legislación canónica sobre el matrimonio.

¹ *Comentario al c. 1055*, en «Comentario Exegético», vol. III, 2.ª ed., Pamplona, 1997, p. 1038. Para las cuestiones que tratamos aquí, cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención*, Pamplona, 1997.

I. PRINCIPIOS DOCTRINALES BÁSICOS

1. El matrimonio entre bautizados: sacramento de la Nueva Alianza

1.1. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO COMO VERDAD DE FE

«La Iglesia, acogiendo y meditando fielmente la Palabra de Dios, ha enseñado solemnemente y enseña que el matrimonio de los bautizados es uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza» (FC, 13). Así lo proclamó el Concilio de Trento (Ses. XXIV, c. 1) y lo ha sancionado recientemente el Concilio Vaticano II, al describir el matrimonio como «imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia» (GS, 48), y al enseñar que «los cónyuges cristianos en virtud del sacramento del matrimonio, por el que manifiestan y participan del misterio de unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia (Eph. 5, 32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación

y educación de los hijos, y, por tanto, tienen en su condición y estado de vida su propia gracia en el Pueblo de Dios» (LG 11).

Por tanto, como los restantes sacramentos de la Nueva Alianza, el matrimonio de los bautizados es un signo eficaz de gracia; una imagen que simboliza real y eficazmente la unión de Cristo con la Iglesia; que significa y causa lo significado, esto es, una gracia específica. El fundamento último de la sacramentalidad del matrimonio es la Nueva Alianza que surge del Misterio pascual. Dicho de otro modo, el amor con que Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella, es el ejemplar y la nueva ley de la alianza matrimonial, al tiempo que la fuente de donde mana la gracia sacramental. Pero el fundamento inmediato y próximo de la sacramentalidad de un matrimonio concreto es el carácter bautismal de los contrayentes o de los cónyuges, «mediante el cual el hombre y la mujer se insertan definitivamente en la Nueva y Eterna Alianza, en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia» (FC, 13). Por eso, es impensable un matrimonio de bautizados tan sólo natural, esto es, no sacramental, no inserto en el misterio pascual, tal y como establece el c. 1055 § 2: «Por tanto, entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento».

1.2. LA REALIDAD SACRAMENTAL Y SU CONCEPTUALIZACIÓN HISTÓRICA

Que el matrimonio de los bautizados sea uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza significa, entre otras cosas, que, si bien la proclamación solemne de esta verdad acontece en un momento concreto de la historia, la realidad del matrimonio como sacramento se re-

monta al mismo Cristo conformando la unión conyugal desde el instante mismo en que comienza la andadura histórica del Pueblo de la Nueva Alianza; o más en concreto, desde el momento en que los hombres y mujeres se incorporan mediante el bautismo a ese nuevo Pueblo de Dios y se insertan en la Nueva Alianza de Cristo y la Iglesia.

Es útil tener en cuenta esta consideración porque durante siglos no se tuvo conciencia refleja de que el matrimonio era realmente un signo eficaz de salvación, es decir, un verdadero sacramento de la Nueva Alianza, como el Bautismo o la Eucaristía. Lo cual no fue óbice para que quienes, ya bautizados, contrajeron matrimonio lo hicieran sacramentalmente, y quienes accedieron al bautismo ya casados vieran sacramentalizada su unión conyugal por la regeneración bautismal que se había producido en ellos².

Es obvio que los demás sacramentos tampoco son producto de la reflexión teológica, sino que deben su existencia a la voluntad de Cristo. Por tanto, también respecto a ellos debe distinguirse la realidad sacramental —que nace con la Iglesia misma— y su conceptualización histórica. Pero las diferencias con el sacramento del matrimonio —y las consecuencias teológico-canónico que de ello deben extraerse— son muy importantes. En efecto, el Bautismo y la Eucaristía fueron instituidos por

² Ya desde el siglo XII, pero especialmente en el siglo XIII, se distinguen en el matrimonio los tres elementos propios de todo sacramento: el *sacramentum tatum*, la *res et sacramentum* y la *res tantum*. Pero la doctrina encuentra serias dificultades para dar a la *res tantum* el alcance de gracia significada y causada por el sacramento. Por eso la sacramentalidad del matrimonio durante mucho tiempo estuvo basada únicamente en la significación: el matrimonio era sacramento por ser signo de una casa sagrada, de la Unión de Cristo y la Iglesia. El factor causativo de gracia tardó más tiempo en aparecer con claridad en la doctrina teológico-canónica.

Cristo, pero se realizan en cada caso concreto mediante un rito sagrado en virtud del cual el agua, en un caso, o el pan y el vino en otro, alcanzan su fuerza significante y salvadora. En cambio, el sacramento del matrimonio no es otra cosa que el matrimonio originario o sacramento de la creación, elevado a la condición de Sacramento de la Nueva Alianza, no por la fuerza operante de ningún rito sagrado, sino por el hecho sublime de que el hombre y la mujer que contraen, o han contraído ya matrimonio, mediante el bautismo están insertos *indestructiblemente* en la Alianza sponsal de Cristo y la Iglesia.

2. Estructura y eficacia sacramental del matrimonio

2.1. ESTRUCTURA Y ESENCIA DE LA SACRAMENTALIDAD

Desde antiguo han sido aplicadas al matrimonio las categorías sacramentarias de *sacramentum tantum*, constituido por el pacto conyugal; *res et sacramentum*, identificable con el vínculo jurídico que nace del pacto, y que resulta ser por ello un vínculo *sacramental*; y la *res tantum* como expresión de la gracia específica significada y causada por el sacramento³.

Con ser estos tres elementos necesarios para describir la naturaleza de un verdadero sacramento de la nueva Alianza, en referencia al matrimonio cabe pregun-

³ En tiempo de Santo Tomás, hubo de distinguirse al respecto entre *res ultima contenta*, expresión de la gracia significada y causada, y la *res non contenta*, expresión de la Unión de Cristo y de la Iglesia, significada pero no causada por el vínculo. Cfr. *Supl.*, q. 42, a. 1 ad 4 et 5; q. 42, a. 4 ad 2. Para ver el contexto en que escribe el Doctor Angélico, cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Pamplona, 1971, pp. 344-360.

tarse en cuál de esos elementos reside la verdadera esencia de la sacramentalidad.

La respuesta nos viene dada por este texto pontificio: «Al igual que cada uno de los siete sacramentos, el matrimonio es también un símbolo real del acontecimiento de salvación, pero de *modo propio*. Los esposos participan en cuanto esposos, los dos, como pareja, hasta el punto que el efecto primario e inmediato del matrimonio (*res et sacramentum*) no es la gracia sobrenatural misma, sino el vínculo conyugal cristiano, una comunión en dos típicamente cristiana, porque representa el misterio de la Encarnación de Cristo y su misterio de Alianza» (FC, 13).

Según esto, la modalidad específica de ese símbolo *real* que es el matrimonio cristiano, radica primaria e inmediatamente en la *res et sacramentum*, es decir, en el vínculo conyugal. Lo que el pacto conyugal produce no es la gracia, sino el vínculo. Cuando ese pacto es entre bautizados, sucede que el vínculo creado es necesariamente sacramental, y productor de gracia si no está bloqueada su eficacia por algún obstáculo personal de los contrayentes. De aquí se desprende que, si bien el pacto conyugal —el *sacramentum tantum*— es indiscutiblemente un factor sacramental en cuanto que es signo y causa del vínculo, no reside en él la esencia de la sacramentalidad ni es procedente, por ello, reducir la sacramentalidad al momento del pacto o de la celebración del matrimonio⁴.

⁴ El Doctor Angélico subraya también la equivalencia entre el vínculo matrimonial y el carácter del bautismo en estos términos: «Ad secundum dicendum quod, sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii; et huiusmodi nexum ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam». *Supl.*, q. 42, a. 3 ad 2.

2.2. EL MATRIMONIO COMO SIGNO REAL Y PERMANENTE DE LA UNIÓN DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

Aunque ya está implícito en todo lo anterior, conviene subrayar este aspecto de la sacramentalidad del matrimonio a fin de lograr una mejor comprensión de la misma que nos aleje de la concepción extrinsicista —el sacramento, algo extrínseco y sobreañadido al matrimonio— de la que se hicieron eco algunos teólogos clásicos, como Scoto, Cayetano, Vázquez, Melchor Cano, y a la que se han sumado o han resucitado no pocos autores modernos, como tendremos ocasión de ver más adelante.

El matrimonio entre personas bautizadas es un signo *real* de la unión de Cristo y la Iglesia. Dicho de otro modo: entre signo —matrimonio, realidad natural elevada— y cosa significada —la unión de Cristo y de la Iglesia—, existe una relación real, no meramente simbólica. Aparte de su capacidad para causar la gracia y santificar a los esposos, el matrimonio cristiano no tiene con la Alianza esponsal de Cristo y la Iglesia una simple relación de semejanza; el mismo matrimonio es misterio y signo, está conformado en su propio ser por el misterio divino del que participa.

Comentando el *magnum sacramentum* de la Carta a los Efesios, M.J. Scheeben, el gran teólogo del siglo XIX, hacía esta clarividente descripción de cómo debía entenderse el matrimonio-sacramento:

«El sentido en que ha de entenderse que el matrimonio es un misterio tan grande, depende evidentemente de la manera como se defina la relación que tiene el mismo con Cristo y la Iglesia. Esta relación puede concebirse como *simbólica* y como *real*. En el primer caso, el Apóstol presentaría el matrimonio según su ser natural como símbolo de la unidad sobrenatural que existe entre Cristo y la Iglesia; el matrimonio mismo no sería miste-

rioso, no sería más que una imagen vacía para hacernos intuir un misterio que se halla fuera de ella (...). El matrimonio cristiano en cambio tiene una relación *real*, esencial, íntima con el misterio de la unidad de Cristo y de la Iglesia; en ésta radica, con ésta se enlaza orgánicamente; de ahí que participe también del ser y del carácter misterioso de la misma»⁵.

A parecida conclusión llega el Romano Pontífice cuando enseña: «En virtud de la sacramentalidad de su matrimonio, los esposos quedan vinculados uno a otro de la manera más profundamente indisoluble. Su recíproca pertenencia es una representación *real*, mediante el signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia» (FC, 13). Por tanto, todo el orden conyugal está configurado por el misterio de Cristo y la Iglesia del que es portador y se hace partícipe el vínculo conyugal en su condición de signo *real*.

A la vez que signo real, o por serlo, el matrimonio es un signo *permanente* de la unión de Cristo y la Iglesia. La significación sacramental no se agota en el *in fieri*, sino que se sitúa fundamentalmente en el *in facto esse*, es decir, en el vínculo conyugal. Con palabras de Belarmino: «est enim matrimonium simile Eucaristiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permittet, sacramentum est: dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas sacramentum est Christi et Ecclesiae»⁶. Pero no sólo la significación sacramental tiene un carácter permanente por residir en el vínculo; también la gracia sacramental trasciende el momento celebrativo del matrimonio: «El don de Jesucristo no se agota en la celebración

⁵ *Los misterios del cristianismo*, 3.ª ed. española, Barcelona, 1960, p. 636.

⁶ Texto citado y glosado por E. TEJERO, *Matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona, 1971, p. 453.

del sacramento del matrimonio, sino que acompaña a los cónyuges a lo largo de toda su existencia» (FC, 56).

2.3. DOBLE EFICACIA SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

A semejanza de los sacramentos que imprimen carácter, el matrimonio entre bautizados opera un doble efecto: el vínculo sacramental (*res et sacramentum*) es el efecto directo e inmediato del pacto conyugal (*sacramentum tantum*). De este modo, el vínculo jurídico natural que nace del pacto, con su contenido de derechos y deberes y con sus propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad, es elevado a la dignidad de vínculo sacramental e impregnado, en consecuencia, de significación. Sin perder su estatuto natural y originario, diseñado ya por Dios como signo en potencia, y consecuentemente con las propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad, el vínculo sacramental adquiere una especial firmeza por ser un signo real —una copia— de la unión única e indisoluble de Cristo con la humanidad (unión hipostática) o de Cristo con la Iglesia (Cuerpo místico).

Este primer efecto opera sobre el vínculo, sobre el matrimonio mismo, siempre que existe un verdadero pacto conyugal, con independencia de las actitudes religiosas y morales de los contrayentes o de los cónyuges. El segundo efecto, esto es, la gracia sacramental —*res tantum*— que deriva del vínculo, no se sitúa en el orden de la validez del sacramento, sino en el de la fructuosidad; no interesa al vínculo ya formado, sino a las personas (cónyuges) que lo constituyen. Se trata de un don de Jesucristo que acompaña a los cónyuges a lo largo de toda su existencia, por medio del cual quedan fortificados y como consagrados para cumplir dignamente sus deberes de estado (cfr. GS, 48). Pero se trata de un don

inherente a todo matrimonio válido, cuya eficacia salvífica y santificadora puede quedar no obstante bloqueada por la actitud negativa de ambos cónyuges o de uno de los cónyuges, bien por falta de fe, o por otros obstáculos a la acción de la gracia divina.

Consecuencia de todo esto es que, si bien en el orden de la validez del sacramento es irrelevante por principio la falta de fe o el estado de pecado grave de los contrayentes, en orden a la fructuosidad cuanto mayor sea la fe y la capacidad receptora de la gracia divina, mejor dispuestos estarán los esposos para «descubrir y admirar con gozosa gratitud a qué dignidad ha elevado Dios el matrimonio y la familia, constituyéndolos en signo y lugar de la alianza de amor entre Dios y los hombres, entre Jesucristo y la Iglesia esposa suya» (FC, 51); para descubrir, en suma, que el sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo, es fuente y medio original de santificación propia para los cónyuges y para la familia cristiana⁷.

A modo de conclusión, cabe decir que en el sacramento del matrimonio existen dos factores que se implican y se complementan entre sí: el factor significativo y el causativo de gracia. El primero afecta directamente al orden conyugal y a la naturaleza del vínculo, razón por la cual es indiscutible su relevancia jurídica. El segundo dice relación a la peculiar gracia que los cónyuges tienen en su condición y estado de vida, lo cual hace evidente su relevancia teológica. A la vista de esto, nada

⁷ En este sentido, desde un punto de vista pastoral, toda la catequesis prematrimonial debe apuntar hacia el *fruto* del sacramento, para lo cual es imprescindible que se convierta en un verdadero itinerario de fe. Pero este deber de que el matrimonio sea fructuoso, despliegue toda su eficacia salvífica y santificadora, habrá de armonizarse convenientemente con el derecho a contraer un matrimonio válido, cualesquiera que sean las circunstancias morales o religiosas de los contrayentes.

hay de extraño que, desde un punto de vista metodológico, los canonistas fijen su atención en la significación sacramental y en las consecuencias jurídicas que de ella se derivan, mientras que los teólogos ponen de relieve los aspectos de santificación y de gracia, propios de ese acontecimiento de salvación que es el matrimonio cristiano. Se deberá evitar, en todo caso, una polarización exclusiva en uno de los factores para no distorsionar el alcance verdadero de la sacramentalidad del matrimonio, tal y como ha sucedido tantas veces en la historia del pensamiento cristiano sobre la sacramentalidad del matrimonio⁸.

⁸ Durante siglos prevaleció la consideración casi exclusiva del matrimonio como signo de una cosa sagrada, dificultando su configuración como signo eficaz de gracia y, consecuentemente, verdadero sacramento de la Nueva Alianza. A partir del siglo XIV, cuando ya nadie duda que el matrimonio cristiano es uno de los siete sacramentos de la Iglesia y, por tanto, signo eficaz de gracia, ocurre que algunos teólogos van a fijar su atención casi exclusivamente en el factor causativo de gracia, olvidando el verdadero alcance de la significación sacramental, o no apreciando suficientemente que esa significación impregna de tal modo el matrimonio mismo que hace de él un misterio y un signo real de salvación. Para aquellos teólogos —y para quienes hoy resucitan sus planteamientos— el sacramento sería una realidad añadida o extrínseca al matrimonio mismo; una gracia que Cristo concede a los esposos cristianos para el cumplimiento fiel de sus compromisos conyugales y familiares, pero que deja sumido el matrimonio en su propia realidad natural, o a lo más como una imagen vacía de una realidad misteriosa, que está fuera de ella. Es fácil adivinar que en ese planteamiento se fundó —y se funda hoy— la tesis de quienes sustentan que *matrimonio* y *sacramento* son dos realidades distintas y *separables* y que, en consecuencia, es factible entre dos bautizados un matrimonio válido sin sacramento.

3. Identidad entre matrimonio y sacramento

3.1. LA PECULIARIDAD PRIMARIA Y FUNDAMENTAL DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Un punto clave para comprender el verdadero alcance de la sacramentalidad del matrimonio cristiano, consiste en precisar con claridad su peculiaridad con relación a los demás sacramentos: es un verdadero sacramento de la Nueva Ley, un signo eficaz de gracia, pero con rasgos propios y específicos que le distinguen de los restantes sacramentos. Afirmar con claridad esta peculiaridad comporta a su vez aceptar las consecuencias teológico-canónicas que de ello se derivan. No hay que olvidar que la aplicación unívoca al matrimonio de todas las categorías sacramentarias fue uno de los motivos por los que históricamente el concepto de sacramentalidad del matrimonio en sentido estricto tardó más tiempo en cristalizar pese a que el concepto de significación sacramental despunta con nitidez en las fuentes más primitivas⁹.

Más adelante precisaremos con detalle las consecuencias teológico-canónicas que se derivan de esa peculiaridad del matrimonio cristiano. Ahora es conveniente abordar por extenso el tema clave para entender adecuadamente el verdadero alcance de la sacramentalidad del matrimonio.

La peculiaridad primaria y fundamental del matrimonio reside en «ser el Sacramento de una realidad

⁹ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Pamplona, 1971; E. TEJERO, *La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano*, en «Ius Canonicum», XIV, n. 27, 1974, pp. 11-31.

que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al *principio*» (PC 68). La identidad se da entre el matrimonio del *principio* y el matrimonio *sacramento*; es decir, entre la realidad creada y la realidad redimida, existiendo entre matrimonio y sacramento la misma relación que entre Creación y Redención, o que entre naturaleza y gracia; realidades estas que no se confunden, pero que tampoco son separables porque, ni la redención opera sobre el vacío sino sobre la creación, que se convierte así en creación redimida, ni la gracia destruye la naturaleza sino que la perfecciona y la eleva.

El Papa resume ese pensamiento en el texto citado como razón de fondo para admitir a la celebración del matrimonio-sacramento a los imperfectamente dispuestos, si la piden con rectitud de intención. Pero toda la Exhortación Apostólica está llena de testimonios tendentes a mostrar estas tres verdades fundamentales: 1.^a) que todo matrimonio desde el principio está ordenado a significar el misterioso amor de Dios a los hombres, está ordenado a ser el *sacramentum magnum*. En este sentido cabe configurar a todo matrimonio como sacramento de la creación. 2.^a) Que llegada la plenitud de los tiempos, es decir, en Cristo, la realidad matrimonial del *principio*, adquiere en acto la plenitud de la significación y de toda su fuerza salvadora. 3.^a) Que esta plenitud de significación y de gracia que de un modo virtual, y como en potencia, afectaba ya a toda la estructura del matrimonio originario, impregna de modo nuevo el vínculo sacramental y sus propiedades esenciales, desde el momento en que mediante el bautismo los esposos se sitúan en el tiempo de la Iglesia, en el ámbito de la Redención.

Esta identidad entre el sacramento de la creación y el sacramento de la redención, a la vez que sanciona la absoluta inseparabilidad entre la realidad creada y redi-

mida, pone de manifiesto que el matrimonio es algo inherente al ser humano, y por ello sigue la misma suerte, atraviesa la misma historia que ha recorrido la persona humana: desde el estado sobrenatural de inocencia, pasando por el estado de naturaleza caída, hasta la plenitud de los tiempos en que por la Encarnación del Verbo el matrimonio, como el hombre, es redimido y adquiere en acto la plenitud sacramental.

Dada la importancia de esta cuestión, y habida cuenta de que no siempre, ni por todos, ha sido entendida en los términos propuestos por el magisterio de la Iglesia, parece necesario prestarle una especial atención, tanto en su vertiente histórica como en los nuevos planteamientos hechos a raíz del Concilio Vaticano II.

3.2. LA INSEPARABILIDAD «ENTRE CONTRATO Y SACRAMENTO» EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Durante muchos siglos la doctrina católica, expresada en la fórmula, tal vez inadecuada, «inseparabilidad entre contrato y sacramento», se enseñó y vivió por connaturalidad, porque aparecía entrañada en la misma concepción cristiana del matrimonio. Los cristianos se casaban como los demás, la Iglesia asume los ritos nupciales imperantes; se tiene conciencia, en definitiva, de que el matrimonio de los cristianos es el mismo matrimonio natural, si bien fuertemente impregnado de significación, lo cual ayudará a comprender mejor la propia esencia del matrimonio así como la unidad y la indisolubilidad; propiedades éstas que se corresponden con el proyecto natural del matrimonio, pero que aparecen ilustradas y reforzadas en su condición de signo de la unión única e indisoluble de Cristo con la Iglesia. Sólo cuando, en lo sucesivo, se pierda o se desvirtúe la naturaleza sig-

nificante del matrimonio, aparecerán en el panorama doctrinal las tesis que ponen en cuestión la doctrina acerca de la inseparabilidad entre el *sacramentum naturae* —la realidad natural del matrimonio—, y el *sacramentum Novae Legis* —el mismo matrimonio natural entre bautizados.

Hecha esta previa anotación histórica, pasemos a analizar resumidamente el origen y los hitos más importantes de un viejo debate, que pareció zanjado con la intervención del magisterio eclesiástico, pero que ha vuelto a reproducirse en la actualidad, inspirado en los mismos o parecidos esquemas mentales que lo originaron.

A) Teólogos clásicos que niegan la inseparabilidad

Duns Scoto es, tal vez, el primero de todos los teólogos que en lo sucesivo habían de negar la inseparabilidad. Más aún, es el padre de todas las corrientes posteriores, pues su doctrina acerca de la sacramentalidad del matrimonio representa el germen del que nacerán, incluso en nuestros días, las posturas contrarias a la inseparabilidad. Del *Doctor subtilis* se puede decir con Tejero que «ni a la hora de demostrar que el matrimonio es sacramento, ni al poner de manifiesto los efectos propios del sacramento, tiene en cuenta la naturaleza significativa del matrimonio»¹⁰. Para él el sacramento es *aliquid additum, aliquid quod Deus «annexit contractui matrimoniali»*. Adviértase que no es lo mismo el concepto de *anexión* que el concepto de *elevación* que empleó el magisterio y recoge el c. 1055. Para el *Doctor subtilis* «aliud es matrimonium et aliud contractus matrimonii et aliud sacra-

¹⁰ E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Eunsá (Pamplona, 1971), p. 46.

mentum matrimonii»¹¹. Esta concepción de la sacramentalidad está en abierta y radical contradicción con los postulados doctrinales de etapas anteriores¹².

Quizás como consecuencia de esta concepción extrínseca de la sacramentalidad, Duns Scoto sacará una conclusión que servirá de argumento de autoridad a los defensores de la separabilidad: para que se produzca la sacramentalidad se precisa una forma, es decir, un signo sensible perfectamente audible. Entre mudos, en consecuencia, puede haber un matrimonio válido, pero por un defecto sustancial de forma, no puede ser sacramental¹³. Nada más lógico que la exigencia de un factor sensible y audible, cuando se entiende la sacramentalidad como una superposición extrínseca a la realidad matrimonial.

Cayetano (1468-1534) un siglo más tarde añadiría un supuesto más: el matrimonio contraído por procurador. Cabe realizar un contrato por procurador, como cabe realizar actos judiciales por el mismo medio, pero el matrimonio no sería en ese caso *sacramentum ecclesiae*, como no lo puede ser el sacramento de la penitencia¹⁴.

¹¹ *In IV Sententiarum quaestiones subtilissimae*, dist. XXVI, q. I, n. 16. Cfr. E. TEJERO, *op. cit.*, p. 48.

¹² Piénsese, por ejemplo, en la doctrina matrimonial de un Hincmaro de Reims en el siglo IX, de los autores de la Escuela de Laón en el siglo XII, de Hugo de S. Víctor, de Pedro Lombardo, de los grandes canonistas del siglo XII y XIII, como Rufino y el Hostiense, etc. Para todos ellos, la significación sacramental está tan en la entraña del matrimonio que incluso los debates acerca de la naturaleza del matrimonio, de los momentos en que se constituye y de las propiedades esenciales del vínculo creado, no se entienden de forma cabal si no es a partir del dato revelado de que el matrimonio ha sido configurado en sí mismo como un signo misterioso del amor de Dios a los hombres; amor que adquiere su plenitud en la Encarnación del Verbo o en la Unión de Cristo con la Iglesia. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Eunsá, Pamplona, 1971.

¹³ Cfr. C. CAFARRA, *Le lien entre mariage-réalité de la création et mariage-sacrament*, en «Esprit et Vie», 1978, pp. 353-384.

¹⁴ Cfr. C. CAFARRA, *Ibidem*.

Gabriel Vázquez es otro de los autores clásicos que se suman a la tesis de Scoto. A efectos de nuestro tema, lo principal de su pensamiento radica en el carácter *accidental* que concede a la sacramentalidad. Si la sacramentalidad es un puro accidente sobreañadido por Cristo, que no afecta sustancialmente a la realidad matrimonial en cuanto tal, la consecuencia que extrae Vázquez es que no basta el bautismo, ni la intención de contraer para que se produzca el sacramento. De no mediar la intención sobre el sacramento, lo que los bautizados realicen sería tan válido como lo que contraen los no bautizados, pero no sería sacramento.

Como es bien sabido, el autor español Melchor Cano, es el teólogo que presenta, en expresión de Tejero, una visión más *sacralizada* del sacramento del matrimonio. Prescindiendo de la significación, al autor le preocupa poner de relieve que la sacramentalidad del matrimonio exige necesariamente la intervención del sacerdote como *ministro del sacramento*, pues, al igual que los demás sacramentos, también el matrimonio precisa esencialmente un rito sagrado¹⁵.

B) Defensores clásicos de la inseparabilidad

La aportación del Card. Belarmino es, sin duda, la más decisiva históricamente, en relación con nuestro tema, porque sobre ella se basó en líneas generales el Magisterio de la Iglesia. Su tesis es clara, al respecto: Entre cristianos no se celebra ningún matrimonio legítimo que no sea a la vez sacramento:

¹⁵ Cfr. E. TEJERO, *cit.*, p. 294; C. CAFARRA, *cit.*, p. 258. Para ver el influjo de Scoto, Vázquez o Melchor Cano en autores posteriores, cfr. J. F. MUÑOZ GARCÍA, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII-XVIII*, Eunsia, Pamplona, 1982.

«Matrimonium est Ecclesiae sacramentum: neque apud christianos separatur contractus legitimus matrimonii a sacramento matrimonii, cum omnis legitimus contractus matrimonii hoc ipso sit sacramentum matrimonii. Ergo judicare an aliquis contractus matrimonii sit legitimus, est judicare an ille contractus sit sacramentum: sed de sacramentis judicare ad Ecclesiam spectat: igitur et de tali contractu judicare ad Ecclesiam spectat».

Para Belarmino, la sacramentalidad no reside sólo en el *in fieri* sino también en el *in facto esse* del matrimonio:

«Conjugii sacramentum duobus modis considerari potest. Uno modo, dum fit. Altero modo dum permanet, postquam factum est. Est enim matrimonium simile Eucaristiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, sacramentum est: dum enim conjuges vivunt, semper eorum societas sacramentum est Christi et Ecclesiae»¹⁶.

Junto a Belarmino hay que destacar al ilustre matrimonialista Tomás Sánchez cuyo pensamiento se resume en los siguientes puntos:

1.º Los bautizados al contraer no pueden excluir la sacramentalidad «porque por institución de Cristo el sacramento y el contrato están inseparablemente unidos».

2.º El bautismo es factor necesario para que se produzca la sacramentalidad. Los infieles, como no sea en un sentido amplio e impropio, son incapaces del sacramento porque el bautismo es *janua sacramentorum*. No obstante, el matrimonio de los infieles, una vez bautizados, es verdadero sacramento «quia statim ac bapti-

¹⁶ Cfr. el valioso estudio sobre Roberto Belarmino en E. TEJERO, *op. cit.*, pp. 443-457. Vid. en concreto p. 455, nota 213.

zantur, matrimonium illud representat unionem Christi cum Ecclesia, cum in fide Christi contractum perseveret, efficiturque indissolubile».

3.º Pero quizás la aportación más importante de Sánchez sea la de poner de relieve la naturaleza *in facto esse* o societaria del matrimonio y del sacramento, haciendo suya la doctrina de Belarmino respecto a la equiparación del sacramento del matrimonio con la Eucaristía que no sólo es sacramento *dum fit* sino también *dum permanet*. Y haciendo suya también la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre la *res et sacramentum* aplicada al matrimonio¹⁷.

C) El Concilio de Trento

Indiscutiblemente, en los debates del Concilio de Trento estuvieron presentes las cuestiones de la *inseparabilidad* contrato-sacramento, y la de la bendición sacerdotal como forma del sacramento. Y todo ello, a propósito de la prohibición de los matrimonios clandestinos. Es decir, como posibles razones a la hora de explicar la posibilidad de esta prohibición y la instauración de una forma *ad validitatem*.

La verdad es, como subraya Caffarra, que estas razones explicativas estuvieron sólo en el primer proyecto. Al segundo proyecto, sólo pasó la razón de la *inhabilitatio personae*: podían prohibir a los matrimonios clandestinos, inhabilitando a las personas. Se rechaza, por tanto, fundar y justificar el poder ejercido por la Iglesia sobre la base de la distinción contrato-sacramento. Si es

¹⁷ Cfr. las citas y los comentarios de E. TEJERO, *cit.*, p. 472; C. CAFARRA, *cit.*, p. 388.

cierto que el Concilio de Trento no definió la cuestión, también lo es que dejó abierta la vía o sugirió la dirección que habría de seguir más tarde el Magisterio pontificio, invocando a propósito el Concilio de Trento. Según esta vía, la nulidad del matrimonio, por inhabilitación de la persona, comporta la nulidad del sacramento, pero no a la inversa¹⁸.

D) El Regalismo y el liberalismo. Doctrina de los Pontífices

Conviene distinguir dos fases dentro de este período: la 1.ª cubre los siglos XVII y XVIII, y en ella se ponen las bases doctrinales, que pretenden justificar la intervención legislativa y judicial del Estado sobre el matrimonio. Estas bases son la separación entre el contrato realidad natural y política, y el sacramento. Al Estado corresponde regular la dimensión contractual, y a la Iglesia la religiosa-sacramental.

La segunda fase de este período, que se corresponde con el siglo XIX, está caracterizada por la creación del instituto jurídico del matrimonio civil, auspiciada por el liberalismo que nace de la revolución francesa.

Es cierto que tanto el regalismo, en sus distintas formas históricas, como el liberalismo, lo que pretenden en última instancia es sustraer a la Iglesia la jurisdicción sobre el matrimonio; pero lo hacen desde una plataforma doctrinal que brindará a la Iglesia la ocasión de formular principios doctrinales en torno a la sacramentalidad del matrimonio que trascienden la coyuntura histórica y se convierten en principios permanentes.

¹⁸ Cfr. C. CAFARRA, *cit.*, pp. 359-361.

Los autores modernos consideran como un hecho irrefutable que todos los Pontífices de este período confirman la doctrina tradicional de la Iglesia, ocupándose en un primer momento (Pío VI, Pío VII) de dejar clara la competencia de la Iglesia —legislativa y judicial— sobre el matrimonio-sacramento entendido como realidad única, para pasar más tarde a condenar las bases doctrinales en que regalistas y liberales sustentaban su pretensión de arrancar a la Iglesia la jurisdicción sobre el matrimonio, como realidad separable del sacramento; al tiempo que formulan de forma positiva la verdadera doctrina teológica y canónica sobre el matrimonio de los bautizados.

Ante la imposibilidad de glosar aquí todos los documentos pontificios, a la manera de ejemplo centramos nuestra atención en la enseñanza de León XIII.

En la conocida Carta *Ci siamo* dirigida al episcopado de las provincias eclesiásticas de Turín, Vercelli y Génova, el Papa León XIII sanciona no sólo los principios fundamentales cristianos, sino las más elementales nociones de derecho natural que quedaban también en entredicho en la legislación italiana:

«La connubiale unione non è opera o invenzione dell'uomo: Iddio stesso, supremo Autore de la natura, sin dalle prime con detta unione ordinó la propagazione del genere humano e la costituzione della famiglia: e nella legge di grazia, la volle di più nobilitare con imprimerle il divino suggello del sacramento»¹⁹.

A continuación el Pontífice recuerda a los obispos la razón última en la que se apoyan los poderes civiles para sustraer a la Iglesia la jurisdicción sobre el ma-

¹⁹ CIC 17, *Fontes*, III, p. 132.

trimonio; razón que se asienta en el concepto «della dissociazione del contratto dal sacramento» y en la creencia de que a la Iglesia le corresponde «la sola ingerenza di una rituale benedizione». Pero, para la conciencia de los que son sinceramente católicos, ninguna de estas razones es válida ya que se asientan sobre un error dogmático condenado repetidamente por la Iglesia:

«quale è quello di ridurre il sacramento ad una estrinseca cerimonia e alla condizione di un semplice rito; dottrina che soverte l'essenziale concetto del matrimonio cristiano, nel quale il vincolo connubiale santificato dalla religione s'identifica col sacramento, e costituisce inseparabilmente con esso un solo soggetto ed una sola realtà»²⁰.

La Encíclica *Arcanum* (a. 1880) de León XIII constituye todo un tratado acerca del matrimonio cristiano y, respecto al tema que nos ocupa, es posiblemente el documento más importante. Entresacamos algunas de sus principales ideas:

a) Según el Pontífice, el matrimonio no sólo es una cosa sagrada, *sua vi, sua natura, sua sponte*, sino que en su entraña natural está ya impresa la huella de la significación sacramental. Se hace aquí eco el Papa de la tradición cristiana que ha visto en todo matrimonio, incluso en el de infieles, un signo al menos en potencia de la Encarnación del Verbo o de la Unión de Cristo con la Iglesia:

«Etenim cum matrimonium habeat Deum auctorem, fueritque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi

²⁰ CIC 17, *Fontes* III, p. 133.

Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacrum et religiosum quiddam, non adventitium, sed ingentum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum. Quocirca Innocentius III et Honorius III, decessores Nostri, non iniuria nec temere affirmare potuerunt, *apud fideles et infideles existere Sacramentum coniugii*».

b) Frente a los regalistas el Papa propone inequívocamente la doctrina de la inseparabilidad:

«Etenim non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum».

c) Pero, por la razón que aporta a continuación, sale al paso igualmente de cualquier teoría —aún la no circumscripita a ese tiempo— que pretenda una separabilidad relativa o *per accidens*, ya que es el contrato mismo, contraído justamente, según derecho, el que ha sido elevado a la dignidad de sacramento, o, precisando aun más, es el mismo *vínculo* conyugal en el que consiste el matrimonio, el que contiene *in se et per se* la significación y la gracia sacramentales, en virtud de la elevación de Cristo, y no del arbitrio de los hombres:

«Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus jure. Huc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se conligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium. Itaque apparet, omne inter christianos iustum conjugium in se et

per se esse sacramentum: nihilque magis abhorre a veritate, quam esse sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat»²¹.

E) *El Proyecto de Decreto del Concilio Vaticano I*

E. Corecco ha mostrado cómo una Comisión preparatoria, encargada de redactar los esquemas que habían de ser sometidos a las deliberaciones del Concilio Vaticano I, se ocupó ampliamente del tema de la inseparabilidad entre contrato y sacramento²². En su detallado estudio Corecco nos muestra las vicisitudes que sufre la redacción del proyecto, especialmente en relación con el problema de la definibilidad o no de la inseparabilidad absoluta.

La última redacción del esquema, pese a no ser discutida en el aula conciliar, ni haber recibido la sanción definitiva del concilio, fue publicada por Mansi, y sabemos, por ello, que está integrada por una introducción, tres capítulos y seis cánones condenatorios²³.

El primer capítulo, titulado «De elevatione matrimonii ad sacramenti dignitatem», contiene sustancialmente la doctrina sobre la inseparabilidad que los Pontífices habían sancionado. El segundo capítulo trata de la potestad de la Iglesia sobre el matrimonio, y el tercero sobre los bienes del matrimonio.

Respecto a los cánones, éste es el tenor de los dos primeros:

²¹ CIC 17, *Fontes*, pp. 159-160.

²² Cfr. E. CORECCO, *Il Sacerdote ministro del matrimonio?*, en «La Scuola Cattolica» (1970), pp. 427-476.

²³ MANSI, vol. 53, pp. 719-721.

«c. 1. Si quis dixerit, Christum non evexisse matrimonium ad sacramenti dignitatem, et viri ac mulieris conjunctionem haberi inter christianos posse, quae sit verum matrimonium, non autem sacramentum; anathema sit».

«c. 2. Si quis dixerit, matrimonii sacramentum non esse ipsum inter christianos contractum, qui consensu perficitur; aut esse aliquid contractui accessorium et ab eo separabile; aut vi contractus mere civilis posse inter christianos verum matrimonium consistere; anathema sit».

Como es sabido, este esquema no recibió ninguna aprobación conciliar, por lo que *en su literalidad* no tiene otro valor que la autoridad privada de sus autores. Pero el simple hecho de que se planteara la posibilidad de una definición dogmática, significa al menos que la inseparabilidad era una verdad profundamente arraigada en la conciencia de la Iglesia.

F) *Conclusión histórica*

Parece indiscutible que fue el conflicto de jurisdicción entre el Estado y la Iglesia la ocasión en que el Magisterio pontificio comienza a tomar posiciones doctrinales. No obstante, una atenta lectura de los documentos, sucintamente transcritos, califica como inaceptable la pretensión de reducir el valor de su enseñanza a una mera formulación coyuntural, desprovista de significación teológica permanente. El Magisterio se opone, ciertamente, a quienes pretenden arrancar a la Iglesia su jurisdicción sobre el matrimonio, pero, como quiera que los regalistas fundan sus pretensiones en una doctrina falsa del matrimonio, los Pontífices condenan a su vez la falsedad de esos argumentos, al tiempo que elaboran po-

sitivamente la doctrina verdadera sobre el matrimonio cristiano. Dicho de otro modo, los Pontífices condenan las bases doctrinales en que se apoyan las pretensiones regalistas y liberales, y que se resumen en la concepción de la sacramentalidad del matrimonio como algo extrínseco, sobreañadido, accidental o accesorio y, por tanto, separable de la realidad matrimonial. Pero el Magisterio no se atrinchera en una postura negativa de simple condena, sino que elabora a la par, o da pautas doctrinales para una elaboración positiva de la naturaleza sacramental del matrimonio.

La claridad de la doctrina pontificia hizo que la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento fuera en lo sucesivo y durante muchos años, una verdad pacíficamente admitida por todos los autores católicos y en todos los niveles: teológicos, pastorales, canónicos y jurisprudenciales. Como es sabido, dicha doctrina se consagró definitivamente en el c. 1012 del CIC 17, y volvió a ser ratificada por Pío XI en la Enc. *Casti Connubii* al decir de forma clara que «la razón de sacramento se une tan íntimamente con el matrimonio, que no puede darse matrimonio verdadero entre bautizados sin que sea, por ello mismo, sacramento».

En base a esta reiterada doctrina pontificia, no ha faltado quien ha llegado a calificarla como doctrina «proxima fidei», o cuando menos como *doctrina católica* o teológicamente cierta²⁴. Pero, al margen de la calificación teológica que merezca, sí parece claro que, lo que

²⁴ Cfr. Mons. CASTILLO LARA, quien en la relación presentada el 19 de febrero de 1977 con motivo del Congreso internacional celebrado en la Universidad Gregoriana, afirmó lo siguiente respecto a nuestro tema:

«Canone 242 (del esquema del futuro Código) confirmatur doctrina catholica de inseparabilitate contractus et sacramenti. Coetus plane noverat disceptationem hac de re, et praesertim gravem quaestionem pastorem et doctrinalem de frequenti fidei defectione in contrahentibus, tamen oportunum duxit non recedere a doctrina Magisterii quae a quibusdam theologis habetur

no definió el Magisterio solemne, lo ha ratificado constantemente el magisterio ordinario; y este aval magisterial ha sido suficiente para que la doctrina de la inseparabilidad haya pasado a integrar el patrimonio doctrinal católico del que será difícil desprenderse pese a la gravedad y urgencia de las razones pastorales que se invoquen.

3.3. EL REPLANTEAMIENTO DE LA POLÉMICA A RAÍZ DEL CONCILIO VATICANO II

A) *Los problemas pastorales subyacentes*

Es conveniente dejar claro, en primer lugar, que en el último Concilio ecuménico, no se debate explícitamente el tema de la inseparabilidad, tal vez porque en esos momentos la doctrina está pacíficamente asentada a la vida de la Iglesia, y por ser otros los problemas relativos al matrimonio y la familia que, en verdad, preocupan a los Padres conciliares²⁵.

En todo caso, fue a raíz del Concilio Vaticano II cuando da comienzo, en los ámbitos pastorales y en los teológico-canónicos, un amplio debate cuyos contenidos concretos resultan ser una reproducción del viejo debate antes reseñado, aunque sean distintos los motivos que lo desencadenan.

«proxima fidei» vel «theologicæ certæ». Hac de causa voluit perscribere ad litteram canonem 1012 CIC. Neque hoc modo impeditur suscepta investigatio theologia, sed tantum significatur mutationes inducendas non esse in re tam delicata et tam gravi pro Ecclesiæ vita, donec Magisterium publice sententiam suam ediderit». En «Communicationes», IX, 1, 1977, p. 190.

²⁵ Cfr. el importante estudio monográfico de D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le C. Vatican II*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987, pp. 271-279. En algunos textos conciliares (vid. LG 11, GS 48) se advierte sin duda un reconocimiento implícito de la inseparabilidad.

Según hemos visto, hasta el siglo XIX en que zanja la cuestión el Magisterio Pontificio, hubo autores que, haciendo tabla rasa del más genuino pensamiento cristiano acerca de la significación sacramental del matrimonio, pusieron el acento casi exclusivo en el efecto de la gracia sacramental, a resultas de lo cual ese *sacramento peculiar* con el que los *cónyuges cristianos* — todos, no sólo unos pocos, ni potencialmente sino en presente—, *roborantur et veluti consecrantur* (GS 48), venía a ser algo extrínseco y sobreañadido a la realidad matrimonial y, en consecuencia, perfectamente separable de la misma: dos bautizados podrían contraer matrimonio, sin que por ello fuera sacramento; incluso a ciertos cristianos (los mudos, o quienes contraían por procurador) se les consideraba capacitados para contraer un verdadero matrimonio natural, pero no para celebrar el sacramento.

En la actualidad, el detonante último que inspira la vuelta a aquellos viejos planteamientos es el grave problema pastoral que comporta la creciente descristianización de la sociedad en cuanto proyectada sobre el matrimonio y la familia. Por lo que afecta a nuestro tema, existen numerosos bautizados católicos *no creyentes* o *no practicantes* que optan por contraer matrimonio meramente civil, mientras que otros, situados en las mismas circunstancias personales de falta de fe, sea por presiones sociales o familiares, sea por la inercia de una tradición o por otros motivos, siguen optando por contraer matrimonio ante la Iglesia en la forma canónica prescrita. En ambos supuestos, los interrogantes no se hacen esperar: ¿Qué consistencia tiene aquel matrimonio civil? ¿Es un verdadero matrimonio en el supuesto de que se cumplan las otras exigencias de derecho natural? Por otro lado, el bautizado no creyente ¿es capaz de contraer el matrimonio-sacramento? Además del bautismo, ¿no

se requerirá la fe para que el consentimiento válido devenga un pacto sacramental?

Para un sector doctrinal la respuesta a estos interrogantes que esté inspirada en el principio de la inseparabilidad, conduce a un dilema pastoral cuya resolución sólo puede venir dada por un replanteamiento teológico de la cuestión, y ulteriormente por las modificaciones disciplinarias correspondientes. De lo contrario, los cambios disciplinarios agravarían el problema pastoral, pues siempre que el matrimonio sea válido, será a la vez sacramental aunque se haya celebrado ante un juez civil.

De aquí se infiere que el debate científico, que adquiere su momento culminante en la década de los 70, tiene como telón de fondo el principio de la inseparabilidad, modificable para unos, inmodificable para otros; y dos coordenadas concretas: la consistencia o inconsistencia autónoma de un matrimonio natural celebrado entre bautizados, y la relevancia o irrelevancia de la fe en la conformación sacramental del matrimonio.

Vemos en primer lugar algunos de los argumentos en que suelen fundarse los nuevos defensores de la tesis de la separabilidad. Seguidamente analizaremos los fundamentos teológicos a favor de la inseparabilidad propuestos por la Comisión Teológica Internacional. Finalmente haremos una breve referencia al Sínodo de Obispos de 1980 y a la doctrina sentada por la Ex. Ap. *Familiaris consortio*.

B) *La tesis de la separabilidad: principales argumentos*

a) La libertad religiosa y la autonomía de las realidades temporales

El Concilio Vaticano II consagró estos principios, y, sobre la base de ellos, se pretende también argu-

mentar a favor de la tesis de la separabilidad, en estos o parecidos términos:

La dignidad de la persona humana, también la de un católico no creyente o no practicante, exige que se le deje optar por un matrimonio a la medida de su conciencia, pero esta exigencia no se vería cumplida si el matrimonio que eligen —el civil— no fuera verdadero y además no sacramental. Por otra parte, la realidad terrestre, que es el matrimonio, debe configurarse autónomamente, es decir, al margen de cualquier connotación religiosa, siempre que los interesados así lo decidan. Todo lo cual resulta imposible desde la tesis de la inseparabilidad que pasaría a ser, por ello, una reminiscencia de los tiempos de cristiandad ya superados. La inseparabilidad implicaría que el bautizado no tiene libertad de opción: o contrae matrimonio-sacramento o no contrae nada²⁶.

Cualquiera advierte que éstos no son argumentos demostrativos de la tesis de la separabilidad, sino que la presuponen apriorísticamente y en base a ese presupuesto se elaboran *ad casum* los conceptos de dignidad de la persona humana y la autonomía de las realidades temporales. Se parte, en efecto, del hecho —que no demuestran— de que el hombre bautizado es libre y capaz de optar entre contraer sólo naturalmente o sacramentalmente. A partir de esta posibilidad —indemostrada como real—, se extrae la consecuencia de que cualquier obstáculo a esta libertad de elección supone un atentado a la dignidad de la persona humana y hace quebrar el

²⁶ J. MANZANARES, *Habitud matrimonio baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, en «Periodica», 67, 1978, pp. 45 ss. Un amplio estudio sobre los autores modernos que defienden una u otra tesis —la separabilidad o la inseparabilidad— puede verse en D. BAUDOT, *L'inseparabilité...*, cit.; cfr. también F. ALARCÓN, *El matrimonio celebrado sin fe*, Almería, 1988.

principio conciliar de la autonomía de las realidades terrestres. La consecuencia parecería lógica, si fuera verdadera la premisa en que se apoya. Pero, a nuestro juicio la verdad es que el matrimonio sigue a la naturaleza humana y ésta sólo ha existido realmente concretada en la *Historia salutis*. El orden de naturaleza pura no existe. De ahí que sea impensable un *regressus ex ordine redemptionis ad ordinem creationis*²⁷.

Téngase en cuenta, además, que los conceptos de dignidad de la persona humana, o de autonomía de las realidades terrenas, no deben ser entendidos al margen de la economía de la salvación en que los sitúa el propio Concilio. En este sentido, Cristo es la referencia última de toda dignidad humana, y es, a la vez, la meta última de toda ordenación, también la de las realidades terrenas y de modo muy especial de esa realidad terrena llamada matrimonio, elevada intrínsecamente a sacramento.

Para no interpretar erróneamente la radicalidad de estos planteamientos es necesario dejar claro que están hechos siempre en un plano ontológico; el mismo en que se sitúa la naturaleza *indeleble* del carácter bautismal: afirmar que toda persona bautizada está ontológica e indeleblemente conformada con Cristo y elevada al orden de la redención, no comporta ningún atentado a la libertad religiosa. Esa misma persona bautizada, desde una libertad que Dios respeta y que las leyes humanas deben garantizar, puede escribir su historia concreta al margen de su bautismo y contra la propia Iglesia a la que fue incorporada. Puede, de igual modo contraer matrimonio civil y ejercer así su *ius connubii*. La Iglesia respeta esas decisiones, como respeta la dignidad de toda

²⁷ Esta es literalmente la tesis de Corecco expresada sintéticamente en el debate que siguió a la ponencia de J. Manzanares ya citada. Cfr. «Periodica», 67 (1978), p. 269.

persona humana, base y fundamento del derecho de libertad religiosa. Lo que no está en sus manos es modificar el estatuto ontológico del bautizado, borrar el sello indeleble del carácter bautismal, y como consecuencia, dejar sumido en su ser puramente natural el matrimonio de dos bautizados; como no puede dejar de anunciar que Cristo es el Redentor del hombre y la clave última de su verdadera y plena dignidad, no importa que haya hombres y mujeres que en el ejercicio de su libertad religiosa, rechacen ese principio y propongan otros mesías salvadores.

b) La fe de los contrayentes, elemento constitutivo o condicionante de la sacramentalidad del matrimonio

Para dar respuesta al problema pastoral que plantean los bautizados católicos en su condición de creyentes o no practicantes, un sector doctrinal, inspirado en la tesis de la separabilidad, entiende actualmente que la fe de cada contrayente es un requisito tan esencial que sin ella es imposible que nazca el sacramento, lo cual no impediría que esos contrayentes puedan dar nacimiento a un verdadero matrimonio en cuanto *institución natural*. Lo que decide, en definitiva, que el pacto conyugal constituya sólo el matrimonio o también el sacramento, no es el hecho objetivo de estar bautizados los esposos, sino la intención sacramental que tiene como presupuesto la fe. Se eleva así la fe al rango de elemento constitutivo de la sacramentalidad. Según esta teoría, en su forma más radical, incluso teniendo fe, cabría optar (entraría en juego la intención) entre contraer matrimonio natural o matrimonio sacramental. En todo caso, los no creyentes sólo podrían intentar un matrimonio verdadero, pero no sacramental.

Como resulta patente, este enfoque de la cuestión se funda en la tesis de la separabilidad entre matrimonio y sacramento. Se parte de la idea de que el matrimonio tiene dos dimensiones distintas separables, autónomas: la natural y la sacramental. El matrimonio es *per se* una realidad natural que no se sacramentaliza automáticamente, sino por una opción libre de los contrayentes, por la explícita voluntad de fundar su unión en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Un segundo enfoque de la cuestión consiste en considerar la fe, no como un constitutivo del sacramento, pero sí como un posible requisito de validez, puesto que faltando la fe, se vicia o se debilita la intención sacramental, sin la cual es imposible que nazca el sacramento.

No deja de sorprender que este enfoque de la cuestión sea propuesto a veces por quienes, por otro lado, siguen sustentando la tesis de la inseparabilidad. En efecto, al exigirse intencionalidad sacramental en el mismo sentido que para los demás sacramentos, no se ve tan claro que sea el matrimonio del principio, el matrimonio *natural*, el que en sí mismo representa, es signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Aparte de oscurecer la propia tesis de la inseparabilidad, ese segundo enfoque de la relación fe-sacramento del matrimonio, acarrearía como consecuencia para los no creyentes una incapacidad radical para contraer: por falta de fe no podrían «celebrar» el sacramento, y por estar bautizados no podrían contraer un matrimonio natural²⁸.

²⁸ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio cristiano. Sacramento de la Creación y de la Redención*, Pamplona, 1997, pp. 232 ss., en donde se critica la postura al respecto de la Comisión Teológica Internacional.

C) *Los fundamentos teológicos y jurídicos de la inseparabilidad*

En conexión con la doctrina tradicional expuesta con rigor por Belarmino, Tomás Sánchez, Scheeben, etc., y asumida después por el Magisterio Pontificio, se han alzado voces claras en favor de la tesis de la inseparabilidad, propiciando una profundización en sus fundamentos teológicos y jurídicos.

Es bien conocida, a este respecto, la vigorosa defensa de la inseparabilidad llevada a cabo por la Comisión Teológica internacional poniendo luz en el confuso panorama doctrinal que se divisaba en multitud de escritos. Por eso, nos parece útil recoger y glosar aquí, a la manera de síntesis, las tesis de la Comisión encuadradas en el título genérico: *De relatione inter matrimonium creationis et matrimonium sacramentum*²⁹.

1. «Cum omnia in Christo, per Christum et in Christum creata sint, matrimonium, quatenus verum institutum est Creationis, figura evadit mysterii unionis Christi Sponsi cum Ecclesia Sponsa et aliquo modo in hoc mysterium ordinatur. Hoc ipsum matrimonium inter duos baptizatos celebratum evectum est ad dignitatem sacramenti proprie dicti, id est ad significandum atque participandum amorem sponsalem Christi cum Ecclesia».

En esta escueta proposición se encierra un rico contenido doctrinal del que es un fidedigno testimonio el más genuino pensamiento cristiano de todos los tiempos y muy especialmente de los tiempos clásicos de la Teo-

²⁹ Transcribimos la versión latina aparecida en «Gregorianum» 1978, pp. 453-464. Sólo transcribimos y glosamos las tres primeras proposiciones, en donde se aborda *in recto* el tema de la inseparabilidad.

logía y del Derecho canónico. El matrimonio pertenece al orden de la creación, es un *institutum naturae*, pero es *ab origine* y potencialmente un sacramento que se inserta en la *Historia salutis*, es decir, en la Historia de la alianza de Dios con el hombre. Ahora bien, llegada la plenitud de los tiempos, esa ordenación radical a significar la unión de Cristo con la Iglesia se actualiza, y en eso consiste la *elevación* a la dignidad de sacramento propiamente dicho: antes era sacramento en potencia o *sacramentum veteris legis*; ahora es ya *sacramentum novae legis*. Sin cambiar la esencia natural, se ha convertido en una realidad nueva, como nueva criatura es el hombre redimido. Pero lo mismo que el hombre potencialmente redimido comienza a ser una criatura nueva por el bautismo, la novedad sacramental del matrimonio es actuada siempre que la pareja unida, en que consiste el matrimonio, ha sido incorporada al misterio de Cristo por el Bautismo.

2. *Inter duos baptizatos matrimonium ut institutum Creationis scindi nequit a matrimonio sacramento. Nam baptizatorum coniugii sacramentalitas non est ei accidentalis, ita ut adesse vel abesse possit, sed eius essentiae ita inhaeret ut ab eo separari non possit.*

En esta segunda proposición se afirma clara e inequívocamente la tesis de la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento, entre la realidad *creada* y la realidad *elevada*. Es una consecuencia de la proposición anterior, si bien se añade una razón nueva en la línea de lo expresado por el Magisterio Pontificio. En efecto, la sacramentalidad del matrimonio de los bautizados no es algo sobreañadido extrínsecamente, no es algo accesorio o accidental, sino algo intrínseco, que penetra su propia esencia, que la transfigura sin cambiarla, del mismo modo que la gracia perfecciona la naturaleza sin destruirla.

3. *«Proinde inter baptizatos dari non potest vere seu realiter ullus alius status coniugalis diversus ab eo in quo mulier et vir christiani, irrevocabili consensu personali sese libere mutuo tradentes atque accipientes sicut coniuges, radicatus a «duritia coris sui» (Cf. Mt 19, 8) adimuntur; ac per sacramentum adsumuntur vere et realiter in mysterium coniunctionis sponsalis Christi cum Ecclesia, ita ut possibilitas realis eis detur in caritate perpetua vivendi. Itaque Ecclesia nullo modo recognoscere potest duos baptizatos versari in statu coniugali consentaneo eorum dignitati et modo essendi novae creaturae in Christo, nisi sacramento matrimonii sint uniti».*

Se establecen en esta proposición dos conclusiones complementarias: a) Entre bautizados no cabe ningún otro estado conyugal distinto al sacramental. b) En consecuencia, la Iglesia no puede, «nullo modo», reconocer como matrimonio verdadero la unión o el estado conyugal que no sea sacramental, si de bautizados se trata.

Arribar a estas conclusiones es fácil, cuando se entiende todo lo anterior. El matrimonio ha sufrido los vaivenes de la naturaleza humana. Así como ésta nunca ha existido en estado de naturaleza pura, tampoco el matrimonio tiene consistencia al margen de los estados de naturaleza elevada, caída y redimida. El acontecimiento bautismal actualiza la última etapa y la infunde el carácter de irreversibilidad. El matrimonio de los bautizados ya no podrá ser otra cosa que sacramento del matrimonio. La Iglesia podrá impedir que contraigan dos bautizados, podrá señalar límites al ejercicio del *jus connubii*; pero si contraen verdaderamente, no podrá impedir que aquello sea sacramento.

D) *El Sínodo de Obispos de 1980*

En el sínodo de Obispos de 1980 sobre matrimonio y familia, los temas de la relación entre Fe y Sacramento, y el de la inseparabilidad, fueron abordados con un gran interés por las hondas repercusiones pastorales que entraña. Tan es así, que a un buen número de Padres sinodales les parecían insolubles esos problemas, de no efectuarse un giro radical en el enfoque doctrinal y canónico de toda la materia relacionada con los factores que hacen válida, y no sólo fructuosa, la celebración sacramental del matrimonio. Una prueba de ello es la proposición 12, de las 43 que enviaron al Romano Pontífice para que a su luz redactara la Exhortación postsinodal.

Téngase en cuenta a este respecto que los Sínodos generalmente tienen sólo una función consultiva, por eso, sus propuestas no tienen valor magisterial hasta tanto no las hace suyas el Romano Pontífice. De ahí que la actitud del que «propone» no sea la misma que la de quien tiene que asumir una función magisterial, o resolver una cuestión disciplinar.

Este es en sustancia el contenido de la propuesta sinodal:

1.º Teniendo como telón de fondo la Const. *Sacrosanctum Concilium*, 59, los Padres proponen la necesidad de «examinar de qué forma la fe de los contrayentes, como expresión de la Alianza y actualización consciente y personal de la vocación bautismal, se requiere para la validez de este sacramento».

2.º Para numerosos Padres sinodales, la simple petición de casarse ante la Iglesia no es necesariamente una señal de fe personal. Podría serlo si esa petición se apoyara en motivos verdaderamente religiosos, pero «como la celebración del sacramento se considera en algunos lugares como una convención social más que como

un acontecimiento religioso, parecen necesarios por parte de los futuros esposos signos más válidos de fe personal».

3.º Según la teoría general sacramentaria, para la celebración válida de todo sacramento, se requiere por parte de los ministros la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Este principio parece indiscutible sea cual fuere el sacramento al que se aplique. Pero ¿debe aplicarse a todos en el mismo sentido? ¿Tiene para todos los sacramentos idéntico alcance? Para los Padres sinodales el tema de la *intentio* adquiere una importancia capital al proponer «que se aprecie el grado de madurez de fe y la conciencia que tienen los futuros esposos de hacer lo que hace la Iglesia. Esta intención requerida para la validez del sacramento no parece presente donde no existe, al menos, la intención mínima de creer también con la Iglesia, con su fe bautismal».

4.º En la proposición 12 que estamos glosando no se formula explícitamente el tema de la inseparabilidad, pero se insinúa al proponer los Padres «que se examine más seriamente si la afirmación según la cual un matrimonio válido entre bautizados es siempre un sacramento, se aplica también a los que han perdido la fe». Lo que se somete a examen, en definitiva, o se pone en cuestión es la identidad *absoluta* entre matrimonio *válido* y sacramento. Parece admitirse cuando se trata de bautizados —creyentes; se pone en interrogante cuando se trata de bautizados— no creyentes. En consecuencia se insinúa la posibilidad de que estos últimos puedan contraer un matrimonio *válido* que no sea sacramento. O, lo que es lo mismo, que, siquiera sea en ese caso, la realidad sacramental sea algo *separable* de la matrimonial, quedando minusvalorada la función del carácter bautismal y acentuada la función de la fe personal en orden al sacramento.

5.º Todas estas propuestas no afectan sólo al orden doctrinal. Una vez modificada la doctrina, es preciso, «que se saquen de ello seguidamente consecuencias jurídicas o, como dicen más adelante, «que la nueva legislación canónica tenga en cuenta lo contenido en esta proposición (12ª) respecto a la necesidad de la fe». Y a la hora de actuar canónica y pastoralmente en consecuencia, «es necesario buscar cuáles son los criterios pastorales que permiten discernir la fe en los futuros esposos y en qué medida, en la intención de hacer lo que hace la Iglesia, a un grado más o menos elevado, debe existir la intención mínima de creer también con la Iglesia».

E) *La Exhortación Apostólica Familiaris Consortio*

Al redactar el Exh. Ap. *Familiaris Consortio*, el Papa Juan Pablo II tuvo muy presentes, sin duda, esas recomendaciones de los Padres Sinodales. Pero no parece que las asuma magisterialmente de forma plena, si se lee atentamente el n. 68 de la Exhortación que se inicia con la petición a los Pastores para que hagan un esfuerzo por «comprender las razones que aconsejen a la Iglesia a admitir a la celebración a quien está imperfectamente dispuesto».

Entre esas razones, tal vez la más fundamental es ésta:

«El sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador «al principio».

De gran trascendencia teológica es también esta otra razón:

«Sin embargo, no se debe olvidar que estos novios (se refiere a quienes piden casarse en la Iglesia sin que a ello les muevan motivos auténticamente religiosos) por razón de su bautismo, están ya realmente insertos en la Alianza sponsal de Cristo con la Iglesia y que, dada su recta intención, han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente —al menos de manera implícita— acatan lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio».

No faltan tampoco en la argumentación pontificia razones de índole jurídica, incluso ecuménica:

«Querer establecer criterios de admisión a la celebración eclesial del matrimonio, que debieran tener en cuenta el grado de fe de los que están próximos a contraer matrimonio, comporta además muchos riesgos. En primer lugar el de pronunciar juicios infundados y discriminatorios; el riesgo además de suscitar dudas sobre la validez del matrimonio ya celebrado, con grave daño para la comunidad cristiana y de nuevas inquietudes injustificadas para la conciencia de los esposos; se caería en el peligro de contestar o de poner en duda la sacramentalidad de muchos matrimonios de hermanos separados de la plena comunión con la Iglesia católica, contradiendo así la tradición eclesial»³⁰.

Esta enseñanza de la FC ha sido ratificada por el Romano Pontífice en el Discurso a la Rota Romana de 1-II-2001 con motivo de la inauguración del nuevo año judicial. El Papa centra su atención en la realidad *natural* del matrimonio, evidenciada en su ser, en sus fines y en sus propiedades. Y concluye su reflexión con estas palabras:

³⁰ Cfr. un comentario amplio a este planteamiento de la FC en T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio cristiano*, cit., pp. 287-345.

«Antes de concluir, deseo reflexionar brevemente sobre la relación entre la índole natural del matrimonio y su sacramentalidad, dado que, a partir del Vaticano II, con frecuencia se ha intentado revitalizar el aspecto sobrenatural del matrimonio incluso mediante propuestas teológicas, pastorales y canónicas ajenas a la tradición, como la de solicitar la fe como requisito para casarse.

»Casi al comienzo de mi pontificado, después del Sínodo de los obispos de 1980 sobre la familia, en el que se trató este tema, me pronuncié al respecto en la *Familiaris Consortio*, escribiendo: “El sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad con respecto a los otros: es el sacramento de una realidad que ya existe en la economía de la creación; es el mismo pacto matrimonial instituido por el Creador *al principio*” (FC, 68). Por consiguiente, para identificar cuál es la realidad que desde el principio ya está unida a la economía de la salvación y que en la plenitud de los tiempos constituye uno de los siete sacramentos en sentido propio de la nueva Alianza, el único camino es remitirse a la realidad natural que nos presenta la Escritura en el Génesis (Cf. Gn 1, 27, 2, 18-25). Es lo que hizo Jesús al hablar de la indisolubilidad del vínculo matrimonial (Cf. Mt. 19, 3-12 Mc 10, 1-2), y es lo que hizo también S. Pablo al ilustrar el carácter de *gran misterio* que tiene el matrimonio *con respecto a Cristo y a la Iglesia* (Ef. 5, 32).

»Por lo demás, el matrimonio, aun siendo un *signum significans et conferens gratiam*, es el único de los siete sacramentos que no se refiere a una actividad específicamente orientada a conseguir fines directamente sobrenaturales. En efecto, el matrimonio tiene como fines, no sólo principales sino también propios *indole sua naturalis*, el *bonum coniugum* y la *prolis generatio et educatio* (c. 1055).

»Desde una perspectiva diversa, el signo sacramental consistiría en la respuesta de fe y de vida cristiana de los esposos, por lo que carecería de una consistencia objetiva que permita considerarlo entre los verdaderos sa-

cramentos cristianos. Por tanto, oscurecer la dimensión natural del matrimonio y reducirlo a mera experiencia subjetiva conlleva también la negación implícita de su sacramentalidad. Por el contrario, es precisamente la adecuada comprensión de esta sacramentalidad en la vida cristiana lo que impulsa hacia una revalorización de su dimensión natural.

»Por otra parte, introducir para el sacramento requisitos intencionales o de fe que fueran más allá del de casarse según el plan divino *del principio* -además de los graves riesgos que indiqué en la *Familiaris Consortio* (n. 68): juicios infundados y discriminatorios, y dudas sobre la validez de matrimonios ya celebrados, en particular por parte de bautizados no católicos-, llevaría inevitablemente a querer separar el matrimonio de los cristianos del de otras personas. Esto se opondría profundamente al verdadero sentido del designio divino, según el cual es precisamente la realidad creada la que es un *gran misterio* con respecto a Cristo y a la Iglesia»³¹.

4. CONSECUENCIAS TEOLÓGICO-CANÓNICAS DE LA INSEPARABILIDAD

4.1. *Función del bautismo en la configuración sacramental del matrimonio*

El Bautismo es la puerta de todos los sacramentos; por eso su recepción previa es un requisito esencial para los demás sacramentos. Pero no reside sólo aquí la función que desempeña el bautismo en la configuración sacramental del matrimonio. También en esto es *peculiar* la relación entre bautismo y sacramento del matrimonio.

³¹ DP-17, Palabra, marzo 2001.

«En efecto, mediante el bautismo, el hombre y la mujer se insertan definitivamente en la Nueva y Eterna Alianza, en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. Y debido a esta inserción indestructible la comunidad íntima de vida y amor conyugal, fundada por el Creador, es elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora» (FC, 13).

Según esta enseñanza pontificia, aparece claro, por tanto, que en el bautismo se asienta el fundamento inmediato y próximo de la sacramentalidad de un matrimonio concreto. Supuesta su inserción indestructible en la Nueva y Eterna Alianza que opera el carácter bautismal, la unión del hombre y la mujer en matrimonio ya no puede ser sino una unión sacramental. Por virtud del *ex opere operato* del carácter bautismal, ese hombre y esa mujer quedan objetivamente incorporados para siempre al misterio de la Nueva Alianza, aunque subjetivamente no tuvieran conciencia de su nueva condición, incluso aunque mostraran en lo sucesivo una voluntad contraria a la misma. Aquí está la clave para entender por qué la falta de fe no es un factor decisivo para que el matrimonio entre bautizados sea sacramento, pese a que por esa falta de fe circunstancialmente esté bloqueada su eficacia salvadora.

Así lo ha entendido, por lo demás, la praxis multisecular de la Iglesia al considerar como sacramental el vínculo natural contraído en la infidelidad —antes del bautismo—, una vez que los verdaderos esposos han recibido el bautismo. Tal matrimonio, ni ha necesitado un nuevo consentimiento, ni ha precisado ningún rito especial, ni ha exigido ningún acto de fe, como no sea la fe infusa recibida en el bautismo. Ocurre sencillamente que ese matrimonio, por la acción de Cristo operada a través del bautismo, ha dejado de ser un mero signo potencial —sacramento de la creación— para ser en acto un signo

eficaz de gracia, verdadero sacramento de la redención. Algo semejante cabría decir del matrimonio de los bautizados en comunidades eclesiales no católicas en donde ni siquiera se acepta como verdad de fe la sacramentalidad del matrimonio. Ello no es óbice para que, si se trata de un matrimonio válido, sea a la vez sacramento.

4.2. *El pacto conyugal y los ritos sacramentales*

La no necesidad esencial de ritos sagrados para la «confección» del sacramento del matrimonio es otra de las consecuencias teológico-canónicas derivadas de la identidad entre pacto conyugal y sacramento. En ello estriba también una nueva peculiaridad en relación con los restantes sacramentos. En éstos, en efecto, los ritos son un factor constitutivo de la sacramentalidad. Por el contrario, «el matrimonio cristiano exige por norma una celebración litúrgica, que exprese —*declaret* en el original latino— de manera social y comunitaria la naturaleza esencialmente eclesial y sacramental del pacto conyugal entre bautizados» (FC, 17).

A diferencia de otros sacramentos, la acción o ritos litúrgicos en los que se sitúa el pacto conyugal tienen sólo una función declarativa, no constitutiva. Dicho de otro modo, el hecho de que la celebración de las nupcias cristianas se inserte por norma en la liturgia no significa que ésta sea esencial para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados en que consiste esencialmente la celebración sacramental. No se rodea el pacto conyugal de un marco litúrgico apropiado para que sea sacramento, sino porque lo es en sí mismo, y lo será esencialmente cualquiera que fuere el modo en que se celebre. Esto no ocurre en los otros sacramentos: el agua del bautismo o el pan de la Eucaristía requieren esencialmente un rito

sagrado para que se produzca el sacramento. En el matrimonio, por el contrario, la naturaleza esencialmente eclesial y sacramental le adviene al pacto conyugal por el hecho de celebrarse entre bautizados. Cosa distinta es la conveniencia —y así lo establece la Iglesia— de que esa realidad intrínsecamente sacramental se manifieste social y comunitariamente en el marco de una celebración litúrgica³².

4.3. *Los ministros del sacramento del matrimonio*

Históricamente y durante muchos siglos la cuestión del ministro del sacramento del matrimonio no es planteada ni discutida por la doctrina teológico-canónica. Se entiende que es el matrimonio como realidad natural, el matrimonio de la creación, el que es elevado y constituido por voluntad de Cristo en sacramento de la Nueva Alianza. Sólo cuando teólogos como Duns Scoto o Cayetano distorsionan el sentido de la sacramentalidad del matrimonio configurándola como una realidad extrínseca y sobreañadida al matrimonio natural, será posible que otros teólogos como el español Melchor Cano en el siglo XVI, formulen la tesis según la cual la sacramentalidad del matrimonio exige necesariamente la intervención del sacerdote como ministro, puesto que al igual que los demás sacramentos, también el matrimonio precisa esencialmente un rito sagrado para su confección³³.

³² En el rito latino, la celebración del matrimonio entre dos fieles católicos tiene lugar ordinariamente dentro de la Santa Misa, en virtud del vínculo que tienen todos los sacramentos con el Misterio Pascual de Cristo (cfr. SC 61), en donde se realiza el memorial de la Nueva Alianza de Cristo y de la Iglesia.

³³ Cfr. E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Euns, Pamplona, 1971, pp. 294-298.

Una vez que el Magisterio de la Iglesia se pronuncia explícita e inequívocamente a favor de la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento, la tesis de Melchor Cano pierde toda su consistencia teológica. «Es fundamentalmente falso, señalaba categóricamente el teólogo Scheeben, creer que la gracia del sacramento del matrimonio se produce mediante una bendición distinta del acto de contraer el vínculo matrimonial». Más adelante añade esta razón de fondo: «Esta última concepción (la bendición como forma del sacramento) despoja de su santidad la esencia misma del sacramento, ya que se añade desde fuera. Creyendo realzar la dignidad del sacramento, con hacerlo depender de la cooperación sacerdotal, y relacionar así más estrechamente el matrimonio con la Iglesia, le quita su dignidad esencial, rompe su relación íntima con la Iglesia. Sólo se conservará la dignidad esencial del matrimonio, si el contrato mismo es sacramento...»³⁴.

En la actualidad, no han faltado autores, incluso en Occidente, cuyas tesis se han aproximado a la de Melchor Cano, al pretender hacer esencial la bendición del sacerdote en la formación del sacramento para mostrar más eficazmente, se asegura, la función mediatrix de la Iglesia³⁵. En el plano teórico, esa tesis no sería improcedente si sólo se buscara con ella unificar la forma jurídica y la forma litúrgica a semejanza de lo que establece la disciplina codicial de las Iglesias Orientales. En todo caso, para comprender que la gran dignidad del sacramento del matrimonio no está supeditada a un rito exter-

³⁴ *Los misterios del cristianismo*, 3.ª ed., Barcelona, 1960, pp. 642, 644.

³⁵ Pueden verse esos autores en T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio cristiano. Sacramento de la Creación y de la Redención*, Euns, Pamplona, 1997, pp. 183, 202, 278.

no al propio matrimonio, es preciso tener claro que su peculiaridad primaria y fundamental respecto a los otros sacramentos reside en «ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador *al principio*»³⁶. Obviamente, esta verdad es predicable de todo matrimonio entre bautizados, sea de la Iglesia latina o de las Iglesias orientales.

Esto último explica que la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica, aprobada por el Romano Pontífice el 15-VIII-1997, haya introducido un importante cambio en el texto del n. 1623 que ahora enseña lo siguiente:

«Según la tradición latina, los esposos, como ministros de la gracia de Cristo, manifestando su consentimiento ante la Iglesia, se confieren mutuamente el sacramento del matrimonio. En las tradiciones de las Iglesias Orientales, los sacerdotes —obispos o presbíteros— son testigos del recíproco consentimiento expresado por los esposos, pero también su bendición es necesaria para la validez del sacramento».

El cambio más importante que se introduce afecta a la segunda parte del texto, al quedar suprimida deliberadamente la configuración del sacerdote en las Iglesias orientales, como ministro del sacramento, y al ser confinada su función principal, al igual que en la Iglesia latina, a ser testigo del recíproco consentimiento expresado por los esposos, no importa que la bendición sacerdotal se constituya en requisito necesario para la validez del sacramento, cosa bien distinta a que sea en sí misma

³⁶ Exh. Ap. *Familiaris Consortio*, 68. Esa verdad es reafirmada por el Papa en el *Discurso* a la Rota Romana de 1-II-2001.

un elemento esencial del signo sacramental del matrimonio³⁷.

Téngase en cuenta que algunas propuestas doctrinales de los últimos tiempos, sirviéndose como argumento de autoridad de lo enseñado por el primitivo texto del Catecismo, habían ido precisamente en esa dirección; es decir, no sólo configuraban el sacerdote como ministro del sacramento, sino que atribuían además a la bendición o coronación de los esposos el rango de signo visible del sacramento, desfigurando de este modo la verdadera esencia de la sacramentalidad del matrimonio que en cuanto tal no puede ser distinta según se esté en uno u otro ámbito de la única Iglesia.

Sirva como ejemplo, la tesis sustentada por Dimitris Salachas en un amplio artículo publicado en 1994³⁸. En Oriente, dice el autor como síntesis conclusiva, el ministro del sacramento del matrimonio es el sacerdote; en Occidente, por el contrario, los esposos son los ministros, y el sacerdote es un simple testigo cualificado. Por esta razón, en la Iglesia Oriental la bendición del sacerdote constituye el acto central y fundamental en la formación del vínculo matrimonial; la intervención sacerdotal es propiamente sacramental. Esto hace que el sacerdote no realice un simple gesto ritual cuando bendice a los esposos: invocando al Espíritu Santo, es realmente el ministro del Misterio de Dios que se realiza en

³⁷ El texto antiguo modificado decía lo siguiente: «En la Iglesia latina se considera habitualmente que son los esposos quienes, como ministros de la gracia de Cristo, se confieren mutuamente el sacramento del matrimonio, expresando ante la Iglesia su consentimiento. En las liturgias orientales, el ministro de este sacramento —llamado coronación— es el sacerdote o el Obispo, quien, después de haber recibido el consentimiento mutuo de los esposos, corona sucesivamente al esposo y a la esposa en señal de la alianza matrimonial».

³⁸ Il «Ritus sacer» nella forma canonica di celebrazione del sacramento del matrimonio secondo la tradizione delle Chiese orientali, en «Euntes docete», 47, 1994, pp. 15-40.

el matrimonio. En última síntesis: el rito central de las nupcias es la *coronación*, signo visible del sacramento celebrado por el sacerdote.

Según enseña el pasaje del Catecismo, y según se desprende de la lectura de los Códigos latino y oriental, existen dos tradiciones y disciplinas distintas en relación con la celebración del sacramento del matrimonio. En la Iglesia latina, la necesaria presencia del sacerdote es sólo en calidad de testigo cualificado. Sobre ello se asienta, por lo demás, el requisito de la forma jurídica para la validez del matrimonio. En las Iglesias orientales, por el contrario, se requiere para la validez la bendición sacerdotal. De este modo, la forma litúrgica de la bendición se convierte en forma sustancial para la validez del matrimonio, pero no en la *forma* del sacramento a la manera como opera la forma en la confección de los otros sacramentos.

En el propio derecho matrimonial de las Iglesias orientales está la clave para comprender que ni la *bendición* es la *forma* del sacramento, ni el sacerdote su *ministro*. En efecto, en ese derecho se establece como requisito de validez la bendición sacerdotal. Ello hace que por principio tampoco quepa en ese ordenamiento el matrimonio celebrado por procurador (c. 837 del CCEO). Pero esas exigencias tienen sus excepciones en la forma extraordinaria (sin sacerdote) del c. 832 del CCEO, y en la salvedad de que el derecho particular pueda establecer la validez de un matrimonio por procurador (c. 837 § 2 del CCEO).

Estas excepciones muestran sin duda la diferencia disciplinar entre los Códigos latino y oriental, pero tienen a la vez la virtud de expresar que esas diferencias no son tan esenciales como pudiera parecer, es decir, no afectan al núcleo fundamental de la concepción cristiana

sobre el sacramento del matrimonio. En efecto, si fuera tan esencial la bendición sacerdotal hasta el punto de convertir al sacerdote en ministro del sacramento, y si fuera tan esencial para el pacto sacramental la presencia física de los dos contrayentes, en el mismo lugar, no cabría ninguna excepción, como no cabe ni siquiera excepcionalmente un sacramento sin ministro. También en las Iglesias orientales rige el principio teológico-canónico según el cual «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: (...) ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador *al principio*» (FC, 68). De este principio se infiere que cualquier requisito *ad validitatem* que la ley establezca, incluida la bendición sacerdotal, en el fondo sólo tiene la consideración de un requisito esencial para la formación del pacto conyugal, y no para que nazca el sacramento.

A propósito de los ministros, que según se infiere son en todo caso los propios contrayentes, dada la peculiaridad de este sacramento cabe también preguntarse si las categorías sacramentarias de *confección* o *administración* son aplicables al matrimonio en el mismo sentido que en los otros sacramentos. Hacemos nuestra la respuesta negativa de J. Hervada³⁹: los contrayentes son verdaderos ministros pero no confeccionan ni administran el sacramento «en sentido unívoco a como se predicen estos términos de las restantes acciones sacramentales. Si, como es habitual, por confección del sacramento entendemos la realización del rito o acción sagrada mediante la aplicación de la *forma* (palabras) a la *materia* (rito), y por administración la aplicación al sujeto (...), en este caso no parece correcto aplicarlas en tal sentido al matrimonio». Entre otras razones, porque, como an-

³⁹ *El Derecho del Pueblo de Dios. III. Derecho matrimonial (I)*, Pamplona, 1973, p. 165.

tes señalamos, este sacramento no se realiza esencialmente mediante ningún rito, aunque las nupcias tengan lugar en un marco litúrgico. Dicho de otro modo, no se concibe la liturgia y ritos nupciales para que el matrimonio sea sacramento, sino porque es sacramento.

4.4. *La intención sacramental*

Sabido es que para la confección de un sacramento es requerida la intención sacramental por parte del ministro sagrado. Tradicionalmente, el mínimo de intención requerida viene expresado en la fórmula «intención de hacer lo que hace la Iglesia». Por esta vía, aplicada unívocamente al matrimonio, se ha querido demostrar recientemente la necesidad de un mínimo de fe en los contrayentes que haga posible y real una verdadera intención sacramental. De ahí la conveniencia de saber si el requisito de la intención, referida al matrimonio, constituye una nueva peculiaridad de este sacramento, fundada en ser el mismo pacto conyugal del principio.

La respuesta clara nos la da J. Hervada en estos términos: «Esta característica del matrimonio explica la ausencia en él de una intencionalidad dirigida especialmente a constituir un sacramento. La intencionalidad de contraer es la única intencionalidad necesaria. Si a la ablución —por ejemplo— no se añade la intencionalidad sacramental, si sólo hay intencionalidad de hacer una ablución, no hay obviamente bautismo, por la misma razón antes indicada. Pero en el caso del matrimonio no hace falta una intencionalidad especialmente sacramental distinta, de la voluntad de contraer; la institución matrimonial está *a radice* instituida como sacramento, por lo que tal intencionalidad especialmente sacramental, aunque es muy loable y congruente, no es necesaria. La

intencionalidad contractual es, por institución divina, intencionalidad sacramental»⁴⁰.

Los demás sacramentos exigen un rito para su constitución, y el rito implica ya una intención que se expresa en unas fórmulas. Pero en el caso del matrimonio no se requiere ningún rito con valor constitutivo. Es suficiente contraer verdadero matrimonio en la forma que sea —en la establecida en cada caso o en cada momento histórico— para que el vínculo creado sea elevado por la acción de Cristo a sacramento. En la voluntad de contraer un verdadero matrimonio está implícita la «intención de hacer lo que hace la Iglesia», puesto que no se trata de «intentar» hacer el sacramento, sino sencillamente de contraer un verdadero matrimonio, tal y como éste ha sido pensado y querido por Dios. Así se desprende de estas palabras del Papa: «La decisión del hombre y de la mujer de casarse según el proyecto divino, esto es, la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y en una fidelidad incondicional, implica realmente, aunque no sea de manera plenamente consciente, una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios, que no puede darse sin su gracia» (FC, 68). Porque no debe olvidarse, continúa el Papa, «que estos novios —se refiere a los que piden de hecho contraer ante la Iglesia aunque no les impulsen a ello motivos auténticamente religiosos— por razón de su bautismo, están ya realmente insertos en la Alianza sponsal de Cristo con la Iglesia, y que, *dada su recta intención*, han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente —al menos de manera implícita— acatan lo que

⁴⁰ *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII, n. 25, 973, p. 85.

la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio» (*Ib.*). Faltaría, en cambio, esa rectitud de intención, y no habría matrimonio ni por tanto sacramento, cuando aun queriendo externamente contraer ante la Iglesia, «dan muestras de rechazar de manera *explícita y formal*» el verdadero matrimonio, es decir «aquello que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de los bautizados» (*Ib.*).

En el Discurso de la Rota Romana antes citado (1-II-2001), el Papa nos advierte del error hacia donde nos llevaría la exigencia de intención sacramental y de fe: «introducir requisitos intencionales o de fe que fueran más allá del casarse según el plan divino del principio (...), llevaría inevitablemente a querer separar el matrimonio de los cristianos del de otras personas. Esto se opondría profundamente al verdadero sentido del designio divino, según el cual es precisamente la realidad creada la que es un gran misterio con respecto a Cristo y a la Iglesia».

II. LA EXPRESIÓN CANÓNICA DE LA SACRAMENTALIDAD

1. El principio de inseparabilidad en las codificaciones latina y oriental

El debate doctrinal acerca del principio de inseparabilidad entre contrato y sacramento tiene su momento culminante en los años en que se está gestando el nuevo Código. No es de extrañar, por eso, que en los trabajos de revisión aparezcan con frecuencia propuestas concretas tendentes, o bien a suprimir el c. 1012 del CIC 17, o bien a modificarlo, sustituyendo la cláusula *inter baptizatos* por *inter credentes* o *inter christifideles*. Con posterioridad al Sínodo de 1980, al que antes no referimos, aparecen propuestas de cambio del vigente c. 1055 § 2 en el sentido de que se mencione la fe requerida para la celebración del sacramento, como expresamente pidió la proposición 12 del Sínodo de Obispos.

La respuesta de la Comisión fue negativa y contundente en su razonamiento: «El § 2 del c. 1055 expresa la doctrina tradicional de la Iglesia muchas veces declarada por el magisterio pontificio y que con toda razón se tiene como *doctrina católica* o *doctrina teológicamente cierta*. La ley debe fundarse en presupuestos teológicos comúnmente admitidos y no puede modificar la *doctrina católica* aunque esté hoy discutida, si no precede una explícita declaración del Magisterio auténtico de la Iglesia»¹.

Hecha esta breve anotación histórica, conviene ahora transcribir el tenor literal del c. 1055 del CIC 83, así como el c. 776 del CCEO de 1990. Ambos cánones constituyen el pórtico con el que se abre la disciplina canónica matrimonial de la Iglesia latina y de las Iglesias orientales.

«§ 1. La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados.

§ 2. Por tanto, entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento».

De este tenor literal se desprende que lo que aparece como inseparable del matrimonio no es una realidad extrínseca al mismo, sino que es la misma alianza matrimonial, el matrimonio *del principio*, el que fue elevado por Cristo a la dignidad de sacramento; elevación que se concreta y se hace efectiva por el hecho objetivo

¹ *Comm.*, 1983, pp. 221-222.

de estar los contrayentes insertos mediante el bautismo en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia.

En estos mismo principios basilares se asienta el c. 776 del CCEO y cuyo § 2 tiene este tenor:

«Por institución de Cristo, el matrimonio válido entre bautizados es por eso mismo sacramento, por el que los cónyuges a imagen de la unión indefectible de Cristo con la Iglesia quedan unidos por Dios, y como consagrados y fortalecidos por una gracia sacramental».

Son evidentes las diferencias de uno y otro texto legal en el modo de enfocar la misma cuestión. Es indudable el mayor rigor técnico-jurídico del Código latino frente a un estilo más «teológico» del Oriental. Pero los principios que subyacen en ambos textos, lejos de ser distintos, complementan y enriquecen el significado de la sacramentalidad del matrimonio. En efecto, la precisión técnica con que expresa el Código latino la inseparabilidad entre contrato y sacramento ha venido a veces en detrimento de una consideración de la sacramentalidad radicada en el vínculo matrimonial, en la *res et sacramentum* en versión tomista, con la consiguiente acentuación del aspecto ritualista. La inseparabilidad no se predica sólo ni principalmente de los *in fieri* contractual y sacramental, sino del *in facto esse*. Es el matrimonio en su ser íntimo, y no sólo en su elemento causativo, la realidad que está transida desde sus orígenes de significación sacramental, si bien ésta adquiere su plenitud en la economía de la Redención, actualizada en cada hombre por el bautismo.

En la versión del Código oriental, se afirma, por un lado, la identidad y consiguiente inseparabilidad entre todo matrimonio válido entre bautizados y el sacramento; todo ello debido a la institución divina, y no a ningún factor subjetivo, como la fe o intención de los

contrayentes. Por otro lado, la sacramentalidad no radica sólo en el *in fieri*, en el contrato, sino en el vínculo matrimonial, pues no son los *contrayentes*, sino los *cónyuges* los que aparecen unidos por Dios con un vínculo que significa la indefectible unión de Cristo con la Iglesia, a la vez que quedan como consagrados y fortalecidos por una gracia sacramental.

En definitiva, mientras que el Código latino pone el acento en el *sacramentum tantum* —la referencia a *Gaudium et Spes*, n. 48, aparecerá en el c. 1134—, el Código oriental pone de relieve tanto la *res et sacramentum* como la *res tantum*, es decir, la significación sacramental del vínculo, así como la gracia propia de este sacramento. Pero en ambos casos aparece claramente establecido el principio de inseparabilidad.

2. Fe y pacto conyugal entre bautizados

Según el c. 1057 § 1, «el matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir».

Ese consentimiento así descrito es necesario y a la vez suficiente para que nazca el vínculo matrimonial, no importa que las personas jurídicamente hábiles estén bautizadas y como consecuencia de ello el vínculo sea sacramental. En ningún caso la ley canónica establece como un requisito esencial la fe de los contrayentes, lo cual no impide que la falta de fe de un contrayente pueda ser causa indirecta de algún vicio de consentimiento en cuyo caso la nulidad no se originaría por ser nulo el sacramento, sino por ser nulo el matrimonio.

Sentado este principio, veamos ahora las circunstancias en que la ley canónica, explícita e implícitamente, toma en cuenta la fe de los contrayentes, y los efectos jurídicos que de ello se derivan.

A tenor del c. 1071 § 1, 4º, el abandono notorio de la fe católica de uno de los contrayentes constituye uno de los supuestos en los que se prohíbe al párroco o delegado la asistencia al matrimonio, salvo en caso de necesidad, sin la previa licencia del ordinario del lugar; licencia que no debe concederse si no es observando, con las debidas adaptaciones, lo establecido en el c. 1125 para los matrimonios mixtos. Se trata de una norma cautelar que afecta a la licitud para asistir al matrimonio y no a la validez. En los trabajos de codificación² se llegó a proponer, en este sentido, que el abandono notorio de la fe se constituyera en impedimento dirimente; propuesta que fue rechazada porque, a juicio de los Consultores, quien abandona la fe católica, no por eso pierde el derecho a contraer matrimonio, en este caso, el matrimonio-sacramento, el único posible para un bautizado, supuesto el principio de inseparabilidad.

Ha parecido extraño a un cierto sector doctrinal³ que el legislador establezca una norma cautelar para el caso en que uno solo de los contrayentes ha abandonado notoriamente la fe, y no se refiera al supuesto en que los dos contrayentes están en esa situación de increencia. Para comprenderlo, hay que prestar atención a la razón última que inspira esa medida legal, a semejanza de los matrimonios mixtos: ayudar a preservar la fe de la parte

² Cfr. *Comm.*, 9, 1977, p. 144.

³ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Alcance canónico de las fórmulas «Abandono notorio de la fe católica» y «Apartamiento de la Iglesia por acto formal»*, en «Forma jurídica y matrimonio canónico», Pamplona, 1998.

creyente, y garantizar de algún modo la educación en la fe de los hijos.

Las otras fórmulas en que, de modo implícito, se toma en consideración la fe de los contrayentes, están contempladas en los cc. 1086, 1117 y 1124. En los tres supuestos (impedimento de disparidad de cultos, exoneración de la obligación de la forma canónica, matrimonios mixtos), si bien los efectos jurídicos sean diversos, la fórmula canónica empleada para describirlos es idéntica: «apartamiento de la Iglesia por acto formal».

Para comprender el alcance de estas normas, hay que tener delante como principio de referencia básico, el precepto del c. 11 según el cual han de considerarse sujetos pasivos de las leyes meramente eclesiásticas todos y sólo los bautizados en la Iglesia Católica, y quienes han sido recibidos en ella. Se excluyen, por tanto, los bautizados y pertenecientes a una Iglesia o comunidad eclesial no católica, mientras que, por principio, no quedan excluidos quienes hubieran abandonado de cualquier modo la fe católica, o se hubieran apartado de la comunión eclesial, o separado de la Iglesia por acto formal. No obstante esta norma general, en atención al *ius connubii* el legislador ha previsto excepciones importantes; de manera especial, aquella que restringe el ámbito de los obligados a la forma jurídica *ad validitatem* (c. 1117). Quedan exonerados, en efecto, de esa obligación quienes se hayan apartado de la Iglesia Católica por acto formal. No es el caso de describir aquí las opiniones divergentes a la hora de determinar el alcance de la fórmula legal «apartamiento por acto formal»⁴. Lo que importa

⁴ A la vista de las incertidumbres que origina esta fórmula, ya nos pronunciamos sobre la conveniencia de una interpretación auténtica o tal vez de una ley que establezca las formalidades a las que debería estar sometido el acto de apartamiento de la Iglesia; en aras, todo ello, de garantizar la segu-

destacar de nuevo es que la falta de fe expresada en forma extrema mediante el apartamiento formal de la Iglesia, no es tomada en consideración por el legislador para decretar la nulidad del sacramento, sino para facilitar el ejercicio del *ius connubii* de esos bautizados católicos, exonerándoles de la obligación de casarse ante la Iglesia, según la forma canónica prescrita.

3. Forma canónica y forma litúrgica

En la Iglesia latina es un requisito de validez la llamada forma jurídica sustancial, es decir, que el matrimonio se contraiga ante el ordinario del lugar o el párroco, u otro sacerdote o diácono con facultad delegada, y ante dos testigos (c. 1108). Está también prevista la posibilidad de que la facultad para asistir al matrimonio sea delegada a un laico idóneo, esto es capaz de instruir a los contrayentes y apto para celebrar debidamente la liturgia matrimonial (c. 1112)⁵. En cualquier caso, sea sacerdote, diácono o laico, quien asiste al matrimonio lo hace sólo en calidad de testigo cualificado, aunque le corresponda pedir la manifestación del consentimiento y recibirla en nombre de la Iglesia.

Cuando se verifican una serie de circunstancias subjetivas y objetivas, está también previsto el recurso a la llamada forma extraordinaria, es decir, estando sólo presentes los testigos comunes (c. 1116).

En la Iglesia latina, es sólo un requisito de licitud la llamada forma litúrgica, es decir, que el matrimo-

ridad jurídica. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Alcance canónico de las fórmulas...*, op. cit., p. 113.

⁵ Cfr. Instr. Ecclesiae de Mysterio, art. 10.

nio se celebre de ordinario en un lugar sagrado, y de acuerdo con los ritos prescritos en los libros litúrgicos aprobados por la Iglesia o introducidos por costumbres legítimas (c. 1119). En este sentido, la ley confiere especiales competencias a las Conferencias Episcopales para que elaboren un rito propio del matrimonio congruente con los usos de los lugares y de los pueblos adaptados al espíritu cristiano (c. 1120). Se trata del tema de la inculturación litúrgica en relación con el matrimonio, ya prevista por el Concilio (SC, 77), abordada con especial interés por el Sínodo de Obispos de 1980, y recientemente impulsada por la Instr. *Varietates Legitimae* de 1994 (vid. Cap. III)⁶.

En toda esta materia conviene tener en cuenta también la disciplina vigente en el ámbito de las Iglesias orientales, para señalar las diferencias respecto a la disciplina latina, y para poner de relieve que dichas diferencias, aunque se fundamenten en concepciones teológicas distintas, no son en el fondo tan sustanciales como puede parecer a primera vista, es decir, no rompen el esquema fundamental según el cual el matrimonio no se *eleva* a sacramento por ningún rito sagrado, o dicho de otro modo, que los ritos están prescritos no *para* que el matrimonio se convierta en sacramento sino *porque* el pacto conyugal entre bautizados es ya sacramento.

Según el c. 828 CCEO, solamente son válidos aquellos matrimonios que se celebran con el rito sagrado ante el Jefe del lugar o el párroco del lugar, o un sacerdote con facultad delegada y ante dos testigos al menos. No es delegable esa facultad ni en un diácono, ni menos aun en un laico, debido a que la celebración con rito sagrado significa que el sacerdote asiste y *bendice*

las nupcias. La bendición sacerdotal se erige así en un requisito de validez, razón por la cual se acostumbra a definir el sacerdote como ministro del sacramento del matrimonio⁷.

Ya nos hemos referidos a esta cuestión en otro momento, pero conviene reiterar aquí, que en sentido riguroso y fundamental no puede configurarse el sacerdote como ministro ni a la bendición sacerdotal como un rito esencial —aunque esté positivamente establecida para la validez—, desde el momento en que también en la disciplina oriental está prevista la forma extraordinaria (c. 832 CCEO), es decir, la celebración del sacramento del matrimonio ante sólo dos testigos y sin bendición sacerdotal. Los así casados, son cónyuges cristianos en sentido pleno, es decir, «están unidos por Dios a imagen de la unión indefectible de Cristo con la Iglesia, y son como consagrados y robustecidos por la gracia sacramental» (c. 776 § 2, CCEO).

4. Relevancia jurídica de la significación sacramental

Como principio general, el c. 1056 establece que las propiedades esenciales de todo matrimonio, que son la unidad y la indisolubilidad, en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento.

Pero esta particular firmeza que deriva del sacramento tiene grados diversos según se trate de un matrimonio sólo rato, o rato y consumado. Recogiendo una

⁶ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia*, Euns, Pamplona, 1998, p. 61.

⁷ Como señalamos más arriba, así lo hacía el n. 1623 del Catecismo de la Iglesia Católica. Para evitar equívocos y confusiones, la edición típica del Catecismo introduce una importante modificación en ese texto, al no denominar al sacerdote ministro del sacramento.

tradición doctrinal antiquísima, el c. 1061 describe la naturaleza de uno u otro tipo de matrimonio:

«El matrimonio válido entre bautizados se llama solo *rato*, si no ha sido consumado; *rato y consumado*, si los cónyuges han realizado de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole».

Téngase en cuenta que en ambos supuestos, por *rato* se entiende el matrimonio *sacramental*, y por *consumación*, la realización del acto conyugal, no cualquier otra consumación existencial mediante el logro de una plenitud de comunión de vida y amor.

Los efectos jurídicos relativos a la indisolubilidad vienen así recogidos en la ley canónica:

c. 1141: «El matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte». Se trata de la indisolubilidad absoluta como efecto de la plena significación sacramental inscrita en el matrimonio consumado. En cambio, el matrimonio no consumado entre bautizados, es decir, el matrimonio *sólo rato* es ciertamente indisoluble, pero puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice (c. 1142). Para lo cual está previsto el proceso administrativo regulado por los cc. 1697-1706.

En relación con la indisolubilidad *absoluta* del matrimonio rato y consumado, además de la enseñanza del *Catecismo* de la Iglesia Católica (n. 1640), hay que tener en cuenta lo afirmado con toda claridad por el Romano Pontífice en el Discurso a la Rota Romana de 21-I-2000. Resumidamente el Papa enseña lo siguiente:

«Este encuentro con vosotros, miembros del Tribunal de la Rota Romana, es un contexto adecuado para hablar también a toda la Iglesia sobre el límite de la Potestad del Sumo Pontífice con respecto al matrimonio

rato y consumado, que “no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte” (cc. 1141 del CIC 83, c. 853 del CCEO de 1990). Esta formulación del derecho canónico no es sólo de naturaleza disciplinaria o prudencial, sino que corresponde a una verdad doctrinal mantenida desde siempre por la Iglesia (...)».

A continuación el Papa sale al paso de la idea que se va difundiendo según la cual la Potestad del Romano Pontífice, al ser vicaria de la potestad divina de Cristo, no sería una potestad humana, y tal vez podría extenderse también a la disolución de los matrimonios ratos y consumados. «Frente a las dudas y turbaciones de espíritu que podrían surgir, es necesario reafirmar que el matrimonio sacramental rato y consumado nunca puede ser disuelto ni siquiera por la potestad de Romano Pontífice. La afirmación opuesta implicaría la tesis de que no existe ningún matrimonio absolutamente indisoluble, lo cual sería contrario al sentido en que la Iglesia ha enseñado y enseña la indisolubilidad del vínculo matrimonial».

Es ésta una convicción firme y permanente de la Iglesia apoyada en la Escritura y en la Tradición. La potestad sagrada del Romano Pontífice «no incluye en sí misma ningún poder sobre la ley divina, natural o positiva». De todo ello, concluye el Papa, «se deduce claramente que el Magisterio de la Iglesia enseña la no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los matrimonios sacramentales ratos y consumados *como doctrina que se ha de considerar definitiva*, aunque no haya sido declarada de forma solemne mediante un acto de definición»⁸.

⁸ Vid. DP, Palabra, marzo de 2000. Vid. *Comm.*, 30, 1998, pp. 217-221, en donde se transcribe el artículo editorial «Il potere del Papa e il matrimonio dei battezzati», publicado en «L'Osservatore Romano» el 11-XI-1998.

Fue en la Edad Media, tomando ocasión de la célebre polémica acerca de la teoría de la cópula y la teoría del consentimiento, cuando se gestan las categorías de matrimonio rato, y rato y consumado. La doctrina sobre la significación sacramental será, en este sentido, decisiva, aunque en el fondo se tratara de dilucidar cuál era el factor esencial para la formación del vínculo conyugal.

La escuela de París, personificada en Pedro Lombardo, sustentaba la tesis de que el consentimiento de presente era necesario y suficiente para que se originara el vínculo conyugal. Para la escuela de Bolonia, personificada en Graciano, por el contrario, el consentimiento y la *pactio conjugalis* eran ciertamente requisitos necesarios. Pero las verdaderas nupcias requerían además la unión carnal. La síntesis doctrinal a la que se llega está expresada en los términos jurídicos de matrimonio rato y rato y consumado, así como en la indisolubilidad que a cada uno corresponde. Dicho de otro modo: el consentimiento de presente crea un vínculo matrimonial verdadero e indisoluble, pero su perfección última y su ratificación plena dependen del hecho jurídico de la consumación. Hay que decir, en todo caso, que los análisis históricos con frecuencia olvidan un dato fundamental: que la significación sacramental —el doble simbolismo de la unión de Cristo con la Iglesia por el amor y por la carne— fue, no sólo el criterio enmarcador de la polémica, en su origen y desarrollo, sino también el fundamento último por el que se llega a esa síntesis final y se aclaran definitivamente las divergencias doctrinales. Se salva así el valor sacramental del vínculo nacido del consentimiento —matrimonio rato—, al tiempo que se resalta el valor jurídico-sacramental de la consumación —rato y consumado—⁹.

⁹ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Pamplona, 1971. Una crítica a las recientes posturas revisionistas de los conceptos de indisolubilidad y consumación, puede verse en ID., *El matrimonio cristiano...*, cit., pp. 129-167.

5. El consentimiento y los aspectos sacramentales del matrimonio

Conocida es la relevancia que el Derecho matrimonial otorga al estudio del consentimiento matrimonial y al análisis de sus eventuales vicios que harían nulo el pacto conyugal. Pero aquí sólo nos interesa conocer en qué medida los aspectos sacramentales del matrimonio forman parte del objeto al que se dirige el consentimiento matrimonial, y si, como consecuencia, pueden o no ser objeto de exclusión por un acto de voluntad de los contrayentes.

Al ser el consentimiento el elemento fundante del matrimonio, es obvio que el pacto conyugal es inválido cuando falta ese consentimiento, o está sustancialmente viciado. Y cuando no hay matrimonio no hay sacramento, pues éste no es otra cosa que el mismo pacto conyugal realizado entre bautizados. Pero es importante conocer si es posible la circunstancia inversa, es decir, que pueda ser nulo el matrimonio por ser nulo el sacramento. Para lo cual sería preciso aceptar que la dimensión sacramental se constituye también en objeto directo del consentimiento matrimonial; dicho de otro modo, que el consentimiento no sólo daría origen al matrimonio que es sacramento, sino que tendría también la virtualidad autónoma de *hacer* el sacramento que es matrimonio.

Veamos la respuesta a esta cuestión desde estas perspectivas: la que nos proporcionan algunos datos legales, y las respectivas valoraciones jurisprudenciales.

5.1. Datos legales

En las sentencias declarativas de nulidad los Tribunales eclesiásticos tienen como misión indagar si hubo

o no consentimiento, y, si existió, en qué medida ese consentimiento fue capaz de producir un verdadero vínculo conyugal. Para ello, es necesario tener como referencia obligada el principio canónico sentado en el c. 1057 § 2: «El consentimiento matrimonial es el acto de voluntad, por el que el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio». El hecho de que esa alianza irrevocable haya sido elevada «por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (c. 1055 § 1) no añade nada a lo que constituye el objeto esencial del pacto conyugal.

El c. 1099 es el único en que se hace mención explícita de la dignidad sacramental: «El error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio, con tal que no determine a la voluntad, no vicia el consentimiento matrimonial».

En la revisión de ese canon, la cláusula *circa dignitatem sacramentalem* —que aparecía en el c. 1084 del CIC 17— desaparece durante mucho tiempo de los esquemas conocidos, hasta que se incluye definitivamente en la *Relatio* de 1981 por recomendación expresa de la Congregación para la doctrina de la fe¹⁰. Una de las razones que aconsejan la inclusión de esa cláusula es la de salvaguardar el principio de la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento. El hecho es que un error acerca de la dignidad sacramental, siempre que determine a la voluntad, podrá ser relevante en orden a la validez del matrimonio. Se trataría de un capítulo autónomo de nulidad.

La revisión del c. 1101 § 2 sobre simulación total y parcial, sufrió también distintos avatares. En el CIC 17 no aparecía la cláusula *sacramentalem dignitatem*,

como objeto posible de exclusión o de simulación parcial; criterio este que seguirán los primeros esquemas de revisión hasta la *Relatio* de 1981 en que se introduce momentáneamente, desapareciendo por fin del texto definitivo, por motivos prevalentemente ecuménicos¹¹.

5.2. Valoraciones jurisprudenciales

La inseparabilidad entre contrato y sacramento, así como la irrelevancia de la falta de fe para la validez del pacto conyugal entre bautizados, católicos o no, eran hasta hace poco dos postulados que impregnaban los fundamentos jurídicos de las sentencias de nulidad matrimonial. Como consecuencia de ello, el error acerca de la dignidad sacramental y la exclusión de la sacramentalidad sólo tenían relevancia respecto a la nulidad en la medida en que suponía la exclusión del matrimonio mismo, bien por simulación total, bien por condición añadida. En todo caso, la nulidad no radicaba directamente en el sacramento sino en el matrimonio, es decir, se consideraba nulo el sacramento por ser nulo el matrimonio, pero no a la inversa, ya que el objeto del consentimiento de las partes no es el sacramento sino el matrimonio.

Recientemente se advierten ciertos intentos jurisprudenciales por iniciar una nueva etapa en la que los aspectos sacramentales del matrimonio tengan más relevancia a la hora de decidir la nulidad de un matrimonio. De ahí la paulatina relevancia que va adquiriendo la exclusión de la sacramentalidad como capítulo autónomo de nulidad, pese a que el legislador optó por no incluir la

¹⁰ Cfr. *Comm.*, 1983, p. 233. Cfr. P. MAYER, *El error que determina la voluntad, c. 1099 del CIC de 1983*, Euns, Pamplona, 1997, pp. 303-335.

¹¹ Para los debates que tuvieron lugar en la Congregación Plenaria de la Comisión Pontificia para la Reforma del CIC, cfr. P. MAYER, *cit.*, pp. 305-307.

cláusula *dignitas sacramentalis*, entre los componentes de la simulación parcial del c. 1101 § 2. Se argumenta, en este sentido, que este precepto legal ha de ser sea interpretado a la luz del c. 1099, en el que se hace mención expresa del error *circa dignitatem sacramentalem*. Y así como el error puede determinar la voluntad a aceptar el matrimonio solamente no sacramental, viciando así el consentimiento, de igual modo cabría excluir con un acto positivo de voluntad la dignidad sacramental, con la misma relevancia de nulidad que cuando se excluye otro elemento esencial, o las propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad.

Aparte de las razones que aconsejaron la inclusión del error *circa dignitatem sacramentalem* (c. 1099) y que desaconsejaron la inclusión de esa misma cláusula en el capítulo de la simulación parcial (c. 1101 § 2)¹², es conveniente tener en cuenta que se trata de dos categorías bien diferenciadas: el error y la simulación. El eventual error *determinans voluntatem* excluye o destruye la voluntad de contraer; mientras que en el caso de la simulación parcial, no se excluye la voluntad, sino que es la voluntad la que excluye algún elemento esencial, o una propiedad esencial. En ambos casos, hay una divergencia entre el proyecto de matrimonio y la intención de contraerlo, pero en el caso de error, la divergencia es ignorada o inconsciente, mientras que en el supuesto de la simulación tal divergencia es querida y consciente. Acaso por eso, el error *determinans circa dignitatem sacramentalem*, puede ser jurídicamente relevante, mientras que no parece que lo sea *per se* —si no se resuelve en simulación total— la exclusión de la sacramentalidad.

¹² En el primer caso, la salvaguardia del principio de inseparabilidad; en el segundo, la evitación de conflictos en los matrimonios mixtos con los protestantes que no aceptan la sacramentalidad del matrimonio.

Aceptada la tesis de la inseparabilidad, un matrimonio —entre bautizados— sin sacramento es un imposible eclesial, como lo es el regreso al puro orden de la creación, sin redención. Por la misma razón, parece también un imposible eclesial que la voluntad excluya la sacramentalidad realmente. Cosa distinta es que haya una actitud psicológica de excluir esa sacramentalidad y que de hecho se manifieste en una voluntad expresa de excluirla, en cuyo supuesto, pese a las apariencias, lo que en el fondo excluye realmente es el matrimonio mismo por ser éste el único ámbito en que la voluntad tiene capacidad decisoria.

Parece claro que quienes sustentan este incipiente cambio jurisprudencial no ponen en duda la doctrina de la Iglesia acerca de la inseparabilidad. Pero las razones que invocan para justificar ese cambio, es decir, la nulidad del matrimonio por exclusión de la sacramentalidad, a veces oscurecen la especificidad sacramental del matrimonio y, como consecuencia, la identidad real entre el matrimonio del principio y su configuración sacramental. Una sacramentalidad que no eligen los esposos, sino que les viene dada a su matrimonio —si éste es válido, es decir, si comporta todos los elementos naturales para ser válido— por el hecho objetivo de estar bautizados. Para que sea sacramento, no se exige a los contrayentes un plus de intención y de consentimiento que el que se exige para realizar el pacto conyugal.

Por todo-ello, no parece muy conveniente que el juez eclesiástico, aunque tenga conciencia cierta de que un matrimonio es inválido, invoque como capítulo autónomo la exclusión de la sacramentalidad, salvo que esa exclusión redunde en simulación total. Si se aceptan los aspectos sacramentales como objeto del consentimiento matrimonial, se terminaría por aceptar la relevancia de la sacramentalidad en el c. 1095, 3º, es decir, la posible nu-

lidad de un matrimonio por incapacidad para asumir las obligaciones *sacramentales*, sin saber muy bien cuales sean esas obligaciones distintas de las que conforman esencialmente el pacto conyugal.

6. La preparación adecuada para el matrimonio en la disciplina canónica vigente

6.1. Introducción

Al agruparlos en un único capítulo (vid. cc. 1063-1072), la legislación vigente muestra un especial interés en regular los aspectos básicos de la preparación para el matrimonio, tomando en consideración no sólo las medidas jurídico-administrativas —el expediente matrimonial— tendentes a garantizar la celebración válida y lícita del matrimonio, sino todo aquello que exige una celebración fructuosa del sacramento. Se parte del convencimiento de que el matrimonio cristiano sobre el que se funda la familia, constituye un camino de santidad, una especial vocación dentro de la Iglesia, para cuyo cumplimiento los esposos cristianos «están fortificados y como consagrados por un sacramento peculiar» (GS, 48).

Aquí sólo nos referiremos a las medidas más específicamente pastorales, teniendo en cuenta que en toda esta materia han de conjugarse adecuadamente diversos criterios; en concreto, los de *validez*, de *licitud* y de *eficacia o fructuosidad sacramental*. Como quiera que el matrimonio entre bautizados es un sacramento de la Nueva Alianza que significa y produce una gracia específica en orden al mejor cumplimiento de la misión conyugal y familiar, toda preparación habrá de buscar como objetivo último que los contrayentes y luego los conyu-

ges se dispongan para el logro de ese fruto. Pero no faltarán ocasiones en que ese fruto quede bloqueado por falta de una disposición adecuada. Ello no será óbice para que prevalezca en ese caso el criterio de la *validez* sobre el de la *fructuosidad*, al entrar en juego otro elemento primordial cual es el *ius connubii*, el derecho de todo hombre —de todo cristiano— a contraer el matrimonio. No se pierda de vista, a este respecto, que todo matrimonio válido de dos bautizados, a semejanza de los sacramentos que imprimen carácter (bautismo, confirmación, orden sagrado), ya tiene de por sí una eficacia sacramental, lo que hace de él un signo permanente y participativo de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia.

6.2. Necesidad actual de la preparación para el matrimonio

«En nuestros días es más necesaria que nunca la preparación de los jóvenes al matrimonio y a la vida familiar. En algunos países, siguen siendo las familias mismas las que, según antiguas usanzas, transmiten a los jóvenes los valores relativos a la vida matrimonial y familiar mediante una progresiva obra de educación o iniciación. Pero los cambios que han sobrevenido en casi todas las sociedades modernas exigen que no sólo la familia, sino también la sociedad y la Iglesia se comprometan en el esfuerzo de preparar convenientemente a los jóvenes para las responsabilidades de su futuro».

Esta necesidad de preparación, añade el Papa, «vale más aún para el matrimonio cristiano, cuyo influjo se extiende sobre la santidad de tantos hombres y mujeres. Por esto, la Iglesia debe promover programas mejores y más intensos de preparación al matrimonio, a fin de eliminar lo más posible las dificultades en que se de-

«haten tantos matrimonios, y más aún para favorecer positivamente el nacimiento y maduración de matrimonios logrados» (FC, 66).

En un discurso a los participantes en la Asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la familia, de 26.V.1984, el Papa resumiría esa misma idea del siguiente modo:

«El porvenir de la humanidad pasa a través de la familia. Es posible, sin embargo, ir más allá, y afirmar que el porvenir de la familia pasa a través de una adecuada preparación».

6.3. *Objetivos generales de la catequesis prematrimonial*

Es importante, incluso desde un punto de vista jurídico, poner de relieve los objetivos que deben presidir toda preparación al matrimonio cristiano, sea ésta la preparación general, o sea la que precede inmediatamente a las nupcias. En efecto, es importante resaltar que el horizonte de esa preparación no viene delimitado por la simple instrucción sobre aquellos aspectos del matrimonio que dicen relación a la validez o licitud del pacto conyugal. Estos aspectos constituyen un presupuesto necesario¹³. Pero la preparación ha de abrirse a una perspec-

¹³ El Pontificio Consejo para la familia pone énfasis en este aspecto de la preparación para el matrimonio. La sacramentalidad «no es algo sobreañadido o extrínseco al ser natural del matrimonio, sino que es el mismo matrimonio querido indisoluble por el Creador, el que es elevado a sacramento por la acción redentora de Cristo, sin por ello suponga ninguna *desnaturalización* de la realidad». El no entender adecuadamente la peculiaridad de este sacramento respecto a los otros, añade el Documento, tiene una incidencia especial en la preparación para el matrimonio: «Los loables esfuerzos en preparar a los novios para la celebración del sacramento pueden desvanecerse sin una comprensión clara de lo que es el matrimonio absolutamente indisoluble

tiva más amplia desde la cual contemplar el matrimonio entre bautizados como una específica vocación cristiana, es decir como un camino peculiar de santidad que son capaces de recorrer todos aquellos bautizados que no sólo contraen válida y lícitamente, sino que además se abren a la gracia específica del sacramento. Todo matrimonio válido es signo del amor de Dios a la humanidad que, en el caso del matrimonio entre bautizados, se concreta en el amor de Cristo a la Iglesia. Pero esa significación, ínsita en toda unión conyugal, como toda misión objetivada en la vocación cristiana, ha de hacerse testimonio, ha de hacerse vida en los propios cónyuges. Lo cual sólo es posible porque esos cónyuges, fundantes de la familia cristiana, en virtud del sacramento «poseen su propio don, dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida» (FC, 49).

El n. 68 de FC está dedicado, en buena medida, a exponer las razones que «aconsejan a la Iglesia admitir a la celebración a quien está imperfectamente dispuesto». Muchas de esas razones se mueven en el ámbito de la validez del matrimonio, en el que no aparece como necesaria la fe de los contrayentes. El Papa responde así a una preocupación teológico-canónica que se dejó sentir en la propia aula del Sínodo de Obispos, según vimos más arriba.

Desde esta perspectiva, la sacramentalidad del matrimonio no viene determinada por la vivencia más o menos explícita de los compromisos bautismales, el primero de los cuales es la fe personal, sino por el hecho objetivo de que por el bautismo los contrayentes están elevados a un orden nuevo en el que la conyugalidad ya no puede ser otra que la sacramental.

que se va a contraer». Vid. *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»*, n. 35, Librería Editrice Vaticana, 2000, p. 59.

Pero dicho todo esto, hay que añadir inmediatamente que en la mente del Papa no es ésta la única ni la más importante perspectiva en la que se ha de formar a los contrayentes. Una cosa son los problemas de validez, y otra muy distinta son los aspectos pastorales de la preparación para esa peculiar forma de vida cristiana, en la que la fructuosidad del sacramento cobra todo su sentido. «Una vez más —concluye el Papa— se presenta en toda su urgencia la necesidad de una evangelización y catequesis pre-matrimonial y post-matrimonial, puestas en práctica por toda la comunidad cristiana, para que todo hombre y toda mujer que se casan, celebren el sacramento del matrimonio no sólo *válida* sino también *fructuosamente*».

Aclarados los problemas teológico-canónicos sobre la validez de las nupcias, toda la catequesis pre-matrimonial debe apuntar hacia el fruto del sacramento, para lo cual es imprescindible que se convierta en un verdadero itinerario de fe, es decir, en «una ocasión privilegiada para que los novios vuelvan a descubrir y profundicen la fe recibida en el bautismo y alimentada con la educación cristiana. De esta manera reconocen y acogen libremente la *vocación* a vivir el seguimiento de Cristo y el servicio al Reino de Dios en el estado matrimonial» (FC, 51); porque sólo mediante la fe —se había dicho poco antes— los esposos «pueden descubrir y admirar con gozosa gratitud a qué dignidad ha elevado Dios el matrimonio y la familia, constituyéndolos en signo y lugar de la alianza de amor entre Dios y los hombres, entre Jesucristo y la Iglesia esposa suya» (*Ibidem*).

En esta perspectiva de fe, la catequesis pre-matrimonial habrá de dar, en definitiva, un lugar prevalente a una formación para el matrimonio cristiano en la que aparezcan resaltadas estas cuatro ideas madres que extraemos resumidamente de FC 56:

a) El sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo, es fuente y medio original de santificación propia para los cónyuges y para la familia cristiana.

b) El don de Jesucristo, es decir, el misterio de su muerte y resurrección, en virtud del cual el amor conyugal es purificado y santificado, «no se agota en la celebración del sacramento del matrimonio, sino que acompaña a los cónyuges a lo largo de toda su existencia». Esto es lo que dijo el Concilio (LG, 48) al señalar que los esposos cristianos «para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial...». Lo cual quiere decir, en terminología canónica, que la sacramentalidad del matrimonio no se agota en el *in fieri*, sino que se proyecta sobre *in facto esse*, no es sólo sacramento *dum fit*, sino *dum permanet*; con otras palabras, la sacramentalidad no afecta sólo al pacto conyugal, que es el *sacramentum tantum*, sino al vínculo, o *res et sacramentum*, según la terminología clásica.

c) Como consecuencia de lo anterior, la vocación universal a la santidad está dirigida también a los cónyuges y padres cristianos; vocación que está especificada por el sacramento celebrado y traducida concretamente por las realidades propias de la existencia conyugal y familiar. De ahí nacen —subraya el Papa— «la gracia y la exigencia de una auténtica y profunda *espiritualidad conyugal y familiar*, que ha de inspirarse en los motivos de la creación, de la alianza, de la Cruz, de la resurrección y del signo...».

d) Finalmente, así como del sacramento derivan para los cónyuges el don y el deber de vivir cotidianamente la santificación recibida, «del mismo sacramento brotan también la gracia y el compromiso moral de transformar toda su vida en un continuo sacrificio espiri-

tual». Este es el modo propio y específico de ejercer los cónyuges cristianos la función de santificar (c. 835 § 4) y «de consagrar el mundo mismo a Dios» (LG, 34) por medio de las realidades terrenas y temporales que los caracterizan.

Todo lo dicho hasta aquí, respecto a los principales objetivos que deben presidir una verdadera catequesis pre-matrimonial, no es ajeno a lo que, sobriamente, como corresponde a una norma codicial, establece el c. 1063. En efecto, la obligación que impone a los pastores de almas tiene como fin que el estado matrimonial «se mantenga en el espíritu cristiano y progrese hacia la perfección». Asimismo, la preparación personal de los novios tiene como objetivo que estos «se dispongan para la santidad y las obligaciones del nuevo estado», y, de inmediato, «para una *fructuosa* celebración litúrgica del matrimonio, que ponga de manifiesto que los cónyuges se constituyen en signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y que participan de él».

6.4. Fases y contenidos de la preparación

Como anticipo de lo que luego establecería el Código —FC es anterior a la promulgación de éste—, el Papa describe la preparación para el matrimonio como un proceso gradual y continuo que implica tres momentos principales: a) preparación remota; b) preparación próxima; y c) preparación inmediata. Más adelante (n. 69), FC se referirá a un cuarto momento: la asistencia pastoral de la familia ya constituida; lo equivalente a la formación permanente de los cónyuges y padres.

a) El c. 1063 describe también ese proceso gradual y continuo en la asistencia pastoral relativa al matrimonio que ha de llevar a cabo toda la comunidad cristia-

na, y que están obligados a impulsar los pastores de almas. Se trata, en primer lugar, de la formación general, que ha de impartirse a todos los cristianos, acerca del significado y exigencias del matrimonio, en cuanto realidad natural y sacramental.

«Esta preparación remota, señala FC 66, comienza desde la infancia, en la juiciosa pedagogía familiar, orientada a conducir a los niños a descubrirse a sí mismos como seres dotados de una rica y compleja psicología y de una personalidad particular con sus fuerzas y debilidades. Es el período en que se imbuye la estima para todo auténtico valor humano, tanto en las relaciones interpersonales, como en las sociales, con todo lo que significa para la formación del carácter, para el dominio y recto uso de las propias inclinaciones, para el modo de considerar y encontrar a las personas del otro sexo, etc. Se exige, además, especialmente para los cristianos, una sólida formación espiritual y catequística, que sepa mostrar en el matrimonio una verdadera vocación y misión, sin excluir la posibilidad del don total de sí mismo a Dios en la vocación a la vida sacerdotal o religiosa».

b) El siguiente momento es ya la preparación próxima para contraer matrimonio. Se trata de la preparación personal de los novios mediante la cual se dispongan para la santidad y las obligaciones de su nuevo estado.

El legislador apunta los objetivos últimos que han de inspirar la catequesis prematrimonial propiamente dicha, pero no detalla ni los contenidos del programa de preparación, ni los instrumentos más adecuados para llevarla a cabo. FC, aunque también de forma meramente indicativa, detalla más los contenidos posibles de una catequesis pre-matrimonial. Se trata, en primer lugar, de una preparación más específica para los sacramentos, de manera especial para el sacramento del matrimonio, a

fin de que sea celebrado y vivido con las debidas disposiciones morales y espirituales.

«Esta formación religiosa de los jóvenes —añade el Papa— deberá ser integrada, en el momento oportuno y según las diversas exigencias concretas, por una preparación a la vida en pareja, que, presentando el matrimonio como una relación interpersonal del hombre y de la mujer a desarrollarse continuamente, estimule a profundizar en los problemas de la sexualidad conyugal y de la paternidad responsable, con los conocimientos médico-biológicos esenciales que están en conexión con ella y los encamine a la familiaridad con rectos métodos de educación de los hijos, favoreciendo la adquisición de los elementos de base para una ordenada conducción de la familia (trabajo estable, suficiente disponibilidad financiera, sabia administración, nociones de economía doméstica, etc.)» (*Ibidem*).

c) Dentro ya de la fase de preparación inmediata, el documento pontificio añade que «entre los elementos a comunicar en este camino de fe, análogo al catecumenado, debe haber también un conocimiento serio del misterio de Cristo y de la Iglesia, de los significados de gracia y responsabilidad del matrimonio cristiano, así como la preparación para tomar parte activa y consciente en los ritos de la liturgia nupcial» (*Ibid.*). Este último aspecto —el de la preparación litúrgica— lo recoge también el c. 1063,3°. Se trata de ayudar a los novios a captar el significado misterioso del matrimonio cristiano, así como la participación como cónyuges en dicho misterio.

6.5. Organización de la pastoral prematrimonial

FC estimó deseable que fueran las Conferencias Episcopales quienes asumiesen la tarea de publicar un

directorio para la pastoral de la familia. «En él deberán establecerse ante todo los elementos mínimos de contenido, de duración y de método de los *cursos de preparación*, equilibrando entre ellos los diversos aspectos —doctrinales, pedagógicos, legales y médicos— que interesan al matrimonio, y estructurándolos de manera que cuantos se preparan al mismo, además de una profundización intelectual, se sientan animados a inserirse vitalmente en la comunidad eclesial» (n. 66).

Según el c. 1064: «Corresponde al Ordinario del lugar cuidar de que se organice debidamente esa asistencia, oyendo también, si parece conveniente, a hombres y mujeres de experiencia y competencia probadas».

Se ve, en todo caso, que las normas codiciales sobre formación para el matrimonio son normas básicas que necesitan el auxilio de normas particulares, provengan éstas de las Conferencias Episcopales o de los propios Obispos a través de los directorios diocesanos de preparación prematrimonial.

6.6. Preparación para el matrimonio y «*ius connubii*»

Con ser muy necesaria y urgente la preparación para el matrimonio cristiano, también lo es la salvaguardia del derecho a contraer matrimonio que asiste a todo bautizado. Por eso, en todas las instancias —también las normativas— deberá buscarse un adecuado equilibrio entre ese derecho y la conveniencia de dignificar la celebración del sacramento del matrimonio; en otras palabras, el equilibrio entre el derecho a contraer un matrimonio válido —y sacramental—, y el deber de que sea fructuoso, de que despliegue toda su eficacia sacramental. En este sentido, cualquier esfuerzo pastoral será pequeño siempre que a la par no se lesione ningún derecho del cristiano.

En la disciplina antigua, la norma formalizadora del *ius connubii* encabezaba la reglamentación de los impedimentos. El actual c. 1058 está situado entre los cánones preliminares, dándose a entender así que no sólo sirve como punto de referencia para la regulación adecuada de las capacidades e impedimentos, sino de todo aquello que pueda significar una restricción del derecho a contraer matrimonio, como es el caso de la preparación que ahora nos ocupa.

Dos son las vías por las que puede hacerse presente la arbitrariedad, o lesionarse el derecho fundamental al matrimonio-sacramento: a. el grado o la naturaleza de la obligatoriedad de las normas preparatorias, como, por ejemplo, los cursillos prematrimoniales; b. el grado de exigibilidad de la fe personal de los contrayentes para la conclusión del pacto conyugal¹⁴.

Como venimos repitiendo, la fe subjetiva es un factor de eficacia, de fructuosidad, pero no de validez. A mayor fe, mejor disposición subjetiva para recibir la plenitud de la gracia, del don de Jesucristo, que se comunica a través del matrimonio, y mayor capacidad sobrenatural para cumplir los compromisos matrimoniales y para responder fielmente a la vocación y misión que el matrimonio cristiano implica. De ahí que sea un imperativo pastoral adoptar todas las medidas tendentes a lograr ese objetivo último. Pero se lesionaría el derecho fundamental al matrimonio, si se trasladase inadecuadamente al ámbito de la validez —de la capacidad de los contrayentes— aquello que corresponde sólo al ámbito de la eficacia sacramental. Tal podría ser el caso, por ejemplo, de incluir en el expediente matrimonial la exi-

gencia bajo juramento de profesar la fe católica por parte de los contrayentes.

Reflexión parecida cabe hacer respecto a la naturaleza y grado de obligatoriedad de las normas que regulan la preparación para el matrimonio en cuanto acción formativa-pastoral. Es indudable en este sentido que estamos ante una obligación moral que afecta tanto a los responsables de la formación como a los propios contrayentes. Siendo moralmente obligatorio prepararse para realizar un acto de tal trascendencia, personal y social, parece lógico pensar que es pastoralmente exigible la asistencia a los medios de formación que los responsables pastorales deben programar. Pero ¿se trataría de una exigencia *jurídica*?, ¿cómo compaginar lo pastoralmente exigible con la salvaguarda del derecho a contraer matrimonio? En la práctica no será fácil discernir una y otra dimensión pero habrá de hacerse un esfuerzo por guardar un delicado equilibrio entre ese derecho fundamental y la necesaria preparación. Ese parece ser el sentido que cabe dar a este conocido texto de la Ex. *Familiaris Consortio*, 66: «Aunque no se ha de menospreciar la necesidad y obligatoriedad de la preparación inmediata al matrimonio —lo cual sucedería si se dispensare fácilmente de ella—, sin embargo, tal preparación debe ser propuesta y actuada de manera que su eventual omisión no sea un impedimento para la celebración del matrimonio».

Este adecuado equilibrio entre el derecho a contraer matrimonio y el deber de que sea una celebración sacramental digna y fructuosa, aparece también en las normas establecidas en el c. 1065 en relación con la recepción previa de los sacramentos de la Confirmación, de la Penitencia y de la Santísima Eucaristía.

En efecto, en dicho precepto codicial se establecen en sendos párrafos dos normas de distinta naturaleza: la exigencia de recibir el sacramento de la Confir-

¹⁴ Cfr. al respecto T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio cristiano...*, cit., especialmente el cap. *Preparación para el matrimonio e «ius connubi»*, pp. 349-396.

mación antes de ser admitido al matrimonio, y la encarecida recomendación a los contrayentes a que confiesen y comulguen con el fin de recibir fructuosamente el sacramento del matrimonio.

A propósito de la primera norma, durante los trabajos de codificación¹⁵ algunos consultores llegaron a pedir dos cosas contrapuestas: o bien la supresión de la necesidad de la confirmación, o, por el contrario, su necesidad absoluta, facultando a los párrocos para administrar el sacramento de la confirmación antes del matrimonio.

El legislador optó por reproducir literalmente la norma del CIC 17, según la cual, se urge que los contrayentes estén confirmados antes de acceder al matrimonio, pero no de forma absoluta; tan sólo si ello es posible sin dificultad grave. A nadie se le oculta que de este modo el legislador muestra un delicado respeto al *ius connubii*, al no imponer una nueva traba a su ejercicio cuando aparece una dificultad grave para ser confirmado, como puede ser la falta de ministro.

Respecto a si el párroco podría confirmar en ese supuesto, hay que estar a lo que establecen los cc. 882 y 883 acerca del ministro del sacramento de la confirmación.

Por lo que se refiere a la recomendación de recibir la penitencia y la eucaristía, es conveniente señalar una pequeña diferencia entre el c. 1033 del CIC 17 y el vigente c. 1065 § 2. La norma antigua imponía directamente a los párrocos el deber de exhortar «vehemente-mente» a los novios a confesar los pecados y a recibir piadosamente la eucaristía, mientras que el precepto vigente dirige la recomendación a los propios contrayen-

tes. Esto no significa obviamente, que los párrocos —y en general quienes preparan para el matrimonio— no tengan el deber pastoral de recordar a los contrayentes esa recomendación, es decir, de hacerles comprender, por un lado, que no basta la celebración válida del matrimonio, sino que es preciso además remover el obstáculo del pecado para que el sacramento sea fructuoso; y, por otro, que la eucaristía es «fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (LG, 11) y que, por consiguiente, sobre ella debe edificarse desde sus comienzos la comunidad conyugal, y la familia como Iglesia doméstica.

En todo caso, se trata de una recomendación a fin de recibir fructuosamente el sacramento del matrimonio. El *ius connubii* aparece de nuevo aquí como punto de referencia necesario a fin de evitar cualquier traba a la celebración del matrimonio, en el supuesto de que los novios no quisieran confesarse o comulgar. Aun suponiendo que fuera aplicable al sacramento del matrimonio —sacramento de vivos— la categoría moral de sacrilegio, si se recibe sin las debidas disposiciones, ello no debe esgrimirse como argumento pastoral para apartar de la celebración del matrimonio canónico a ciertos contrayentes. Esta razón sólo tendría sentido si se partiera de la separabilidad entre matrimonio y sacramento, es decir, si se aceptara la existencia de un matrimonio no sacramental entre bautizados. A partir de la tesis de la inseparabilidad —sobre la que se funda el c. 1055—, para evitar el sacrilegio habría que inducir a los contrayentes a vivir en una relación no matrimonial, lo cual entrañaría un mal mayor.

¹⁵ Cfr. *Comm.* 9 (1977), pp. 140-141.

La peculiaridad del sacramento del matrimonio respecto a los otros sacramentos de la Nueva Alianza reside, según la *Familiaris Consortio*, en «ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instruido por el Creador "al principio"».

Este trabajo tiene como objetivo último poner de relieve esa peculiaridad y extraer de ella las oportunas consecuencias teológico-canónicas, conscientes de que una adecuada comprensión de esa sacramentalidad es lo que impulsa hacia una revalorización de la dimensión natural del matrimonio, y lo que impide que se separe el matrimonio de los cristianos del de otras personas. «*Esto se opondría profundamente al verdadero sentido del designio divino, según el cual es precisamente la realidad creada la que es un gran misterio con respecto a Cristo y a la Iglesia*» (Discurso del Papa a la Rota Romana, 1-II-2001).

Tomás Rincón-Pérez, sacerdote de la Diócesis de Segovia, es Profesor Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Ha sido Director de la Revista *Ius Canonicum* durante el período 1977-1991. Además de numerosos estudios y artículos en revistas especializadas, es el autor de las siguientes obras publicadas en Eunsá, Pamplona: *El matrimonio Misterio y Signo. S. IX-XIII* (1991); *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia* (1997); *El matrimonio cristiano, sacramento de la Creación y de la Redención* (1997); *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia* (1998), y *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico* (2001).

BIBLIOTECA
INSTITUTO DE CIENCIAS
PARA LA FAMILIA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

ISBN 84-321-3373-6



9 788432 133732



EDICIONES
RIALP