

Facultad Derecho Canónico

LA DISOLUCIÓN DEL MATRIMONIO *IN FAVOREM FIDEI*



Directora: Dra. Carmen Peña

Autora: Valeska Ferrer Usó

MADRID

Mayo 2018

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| 1. Introducción. | 5 |
| a. Marco. Las formas de vida cristiana: vocación de eternidad. | 5 |
| 1) Llamada-respuesta. | 5 |
| 2) Fidelidad de Dios-Respuesta del ser humano. | 6 |
| b. Dentro de este marco: ¿qué entendemos por indisolubilidad? | 7 |
| c. Punto de contraste: Gracia-desgracia. Realidad contingente y limitada del ser humano consigo mismo, con los demás, con Dios. | 8 |
| 2. Historia de la evolución de la disolución in favorem fidei. | 9 |
| a. Introducción. | 9 |
| b. Los fundamentos escriturísticos del Privilegio Paulino. | 9 |
| c. Las primeras interpretaciones de los Padres. | 10 |
| d. La doctrina, praxis canónica antigua y literatura teológica de las Sententiae. | 12 |
| e. La tradición del Decretum Gratiani. | 14 |
| f. La doctrina de los decretistas pioneros. | 15 |
| g. La solución del derecho de decretales. | 16 |
| h. La reflexión teológica y disciplina del siglo XVI. | 17 |
| i. La evolución desde el siglo XVII hasta la codificación. | 22 |
| j. La codificación de 1917. | 24 |
| k. La codificación de 1983. | 28 |
| 3. Sobre el fundamento de la potestad. | 32 |
| a. Cuándo el matrimonio se convierte en sacramento. | 32 |
| 1) ¿Qué es un sacramento? | 32 |
| 2) Los elementos del sacramento. | 38 |
| 3) Las implicaciones. Una realidad natural que se convierte en sacramental: el matrimonio. | 42 |
| b. La fe necesaria para contraer matrimonio canónico. | 48 |

| | |
|---|----|
| 1) Cuestiones generales. | 48 |
| 2) El contexto paulino y el contexto actual. | 49 |
| 3) Discursos de los Romanos Pontífices: Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. | 52 |
| 4) ¿Qué consecuencias tiene el matrimonio entre bautizados en el que uno o ambos contraen sin fe? | 55 |

4. Conclusión propositiva. **56**

PRESENTACIÓN

Antes de adentrarme en el tema escogido para la realización de este trabajo final, quisiera presentar las razones de su elección: cercanía vital, preocupación, e interés académico.

La primera es la cercanía vital. La comprensión de la realidad matrimonial quisiera hacerla no sólo desde lo jurídico en sí mismo, sino iluminado desde la experiencia personal. Es esta una vocación particular, que es a su vez vivida como realidad compartida con otras formas de vida.

La segunda nace de la preocupación por las muchas realidades sacramentales, en esta forma concreta que es la matrimonial, realizadas sin fe por los bautizados. Esto los lleva a un vínculo jurídico, a un compromiso sacramental de vida del que no participan vitalmente, en el que no creen. Finalmente, llegado el caso resulta difícil de disolver si ha fracasado.

La tercera y última razón hace referencia al interés académico. Debemos mirar, en este tema, por un lado, a los orígenes de nuestra fe, y por otro al momento actual. Así, veremos la evolución histórica del llamado privilegio paulino. Y, a partir de él, las posibles aplicaciones o interpretaciones en un contexto actual. Contexto que podría presentarse como pastoralmente novedoso y necesitado de nuevas propuestas y aplicaciones jurídicas, al igual que aconteció en los siglos posteriores al caso paulino.

Desde estas tres motivaciones presento este trabajo final de la licenciatura.

1. INTRODUCCIÓN.

a. Marco. Las formas de vida cristiana: vocación de eternidad.

Quisiera partir de presentar esta realidad dentro del marco de las distintas formas de vida que nacen y crecen dentro de la Iglesia. Soy consciente de utilizar “forma de vida” y no “estado de vida”. Lo hago desde una opción tomada. Hablar de estado implica poco dinamismo, es algo estático que no da pie a la novedad y a la transformación. Hablar de forma es hacer referencia al concepto griego en el que, no sólo se contemplaba moldear lo externo de una materia, sino que implicaba un principio vital que emergía de ésta, llenándola de un dinamismo propio, con un sentido y un hacia dónde, una finalidad. Es decir, el contenido, la vida, adquiere una forma, una expresión bella que se manifiesta, que se visibiliza en y a través del cuerpo. Hablar de “forma de vida” es también hablar de un conjunto que se concreta en diferentes propuestas que la llenan de contenido, las propias vidas de cada ser humano.

Por lo tanto, comprendemos “forma de vida” como parte de un todo que se concreta de manera dinámica en las distintas sensibilidades y vidas. Si a esta forma de vida le incorporamos el plus de la vida cristiana, lo que nos resulta es una vida llamada a dejarse unificar, orientar y movilizar desde Jesucristo que, en su Espíritu siempre nuevo y fiel, es principio de fidelidad creativa.

Partiendo de esta comprensión de forma de vida cristiana me adentro en dos de sus notas comunes:

1) Llamada-respuesta.

En la vida cristiana partimos de que cualquier forma de vida es fruto de una llamada de Dios, de una elección por su parte, de una vocación. Dios llama para sacar, movilizar, proponer un camino que se concreta en *estar en/con él e ir a donde te diga*, es decir implica pertenencia y confianza, estabilidad y envío. Esta llamada de Dios siempre va acompañada de un signo que ayude a recordar, en los momentos oscuros, su fidelidad y permanencia: la unción del Espíritu. Ante la llamada, el ser humano puede responder de muchas maneras, pues entre el sí y el no hay un amplio abanico de posibilidades. Consideramos la respuesta afirmativa, ya que es la manera de hablar de vocación en una forma de vida que se concrete sacramentalmente.

2) Fidelidad de Dios-Respuesta del ser humano.

Quisiera presentar dos imágenes, dos iconos bíblicos en los que mirarnos: Abrahán y María. Para poder ilustrar esta fidelidad creativa por parte de Dios y la respuesta confiada y abierta por parte del ser humano he escogido dos figuras bíblicas que recogen todos los elementos hasta ahora presentados, y que pueden ayudarnos a intuir hacia dónde se enfoca este trabajo.

▶ Abrahán, padre de los creyentes, de las tres grandes religiones monoteístas, es presentado como aquel que en el ocaso de su vida es capaz de dejarse conducir por las experiencias más propias de la juventud: buscar una tierra fruto de una promesa y encontrar un heredero. Heredero que no vendrá de la esclava Agar, ni de las concubinas, ni de las relaciones de su mujer, Sara, con reyes de las tierras a las que llegan, al ser presentada como hermana de Abraham para que a este no le maten. Heredero que vendrá de él y su mujer legítima por la alianza y promesa de Yhwh. Pero en ese hijo, en Isaac, será obligado a entrar en la noche más oscura del olvido, sacrificar su futuro. En esa noche Abrahán expresará su docilidad y confianza, dejándose vencer; de ella saldrá ganador, convirtiéndose en modelo, en garantía para todas las generaciones futuras.

▶ María es la mujer que nos enseña hacia dónde se inclina el corazón de Dios, quiénes son sus predilectos: los pequeños y humildes, de los que ella es presentada como la primera. María es la que diciendo sí a Dios se convierte en mujer repudiada en secreto, acogida por una familiar en condiciones de extrañeza como las tuyas, y tiene que alumbrar a la vida en un lugar indigno, tanto en su inicio (pesebre) como en su final (cruz). Y en cada una de esos momentos oscuros y sin sentido, a lo largo de su itinerario, de cada uno de los instantes cotidianos de la vida, fue la mujer que se confió a las manos de su Dios y Señor, convirtiéndose no sólo en modelo, sino en corredentora con el Hijo.

Así, podemos decir que la llamada de Dios, la vocación que se concreta en una forma de vida determinada, está llamada a la fidelidad, a la confianza, a mostrarse como camino. Una vocación de eternidad. Toda forma de vida que se concreta como respuesta a una llamada primera de Dios, habiendo sido ponderada, discernida, acompañada en la comunidad eclesial, está llamada a la perdurabilidad, pues siendo Dios fiel no cabe otra posibilidad.

b. Dentro de este marco: ¿qué entendemos por indisolubilidad?

Si el marco presentado lo aterrizamos a la forma de vida particular del matrimonio, tenemos que decir que, si el matrimonio ha sido ponderado, discernido y acompañado en una comunidad eclesial como forma de vida que responde a la llamada de Dios hecha a las dos personas que van a contraer, entonces no cabe más que la perdurabilidad de esta vocación. Más aún siendo ésta sellada por la gracia del sacramento, gracia operante a lo largo de toda la vida conyugal.

De este modo, dando el salto al vocabulario más jurídico, esta fidelidad de Dios que está llamada a reflejarse en la relación conyugal, es lo que conocemos como indisolubilidad. Pues Dios no se disuelve, ni desaparece en la noche, en los momentos más oscuros y difíciles (como hemos visto en los iconos bíblicos), sino que está llamado a hacerse presente justamente ahí en “las noches del invierno oscuras”¹, donde más necesaria es que su gracia opere.

Así pues, definimos indisolubilidad como “la imposibilidad de disolver un matrimonio válidamente constituido”². Pero como sabemos, debemos distinguir la indisolubilidad intrínseca de la extrínseca. Así decimos que la indisolubilidad intrínseca consiste en la “falta de potestad de los cónyuges para disolver su matrimonio”³; y por su parte, la indisolubilidad extrínseca es aquella que hace referencia a la “falta de potestad de la Iglesia para disolver algunos matrimonios”⁴, en concreto los ratos y consumados, que según el c. 1141 no pueden disolverse por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte.

¹ “¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras?
¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,
que, a mi puerta, cubierto de rocío,
pasas las noches del invierno oscuras?...” (Lope de Vega)

² C. PEÑA, *Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia*, Madrid 2014, 97

³ C. PEÑA, o.c., 97

⁴ C. PEÑA, o.c., 97

c. Punto de contraste: Gracia-desgracia. Realidad contingente y limitada del ser humano consigo mismo, con los demás, con Dios.

Hasta aquí hemos introducido el tema desde el valor ideal, desde esa mirada puesta en lo deseable, en aquello a lo que aspira uno cuando da un paso en conformar su vida al lado de otra persona. Hemos presentado el paradigma. Pero... ¿Qué sucede cuando el proceso previo de ponderación, discernimiento y acompañamiento no ha existido o no ha sido diligente? ¿Qué sucede cuando los sueños no tienen consistencia y se chocan de frente con la realidad, cuando la generosidad y magnanimidad se enfrentan con el egoísmo y el pecado? ¿Qué sucede cuando lo Infinito se encuentra con la contingencia, la Gracia con el pecado, el ideal con lo real?

A la Iglesia no le pasa desapercibida esta dicotomía y controversia. Desde el principio, "a pesar de su firme defensa del mandato evangélico «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» ha reconocido también, en su actuar, que esta indisolubilidad del matrimonio, expuesta en la revelación bíblica y proclamada y testimoniada con toda firmeza, no es, sin embargo, un valor absoluto al que haya que supeditar cualquier otra realidad o valor"⁵. Todo lo contrario. Desde el principio la Iglesia ha sabido conjugar esta realidad con otras igualmente importantes como es la fe. Y basados en ésta ha llegado a disolver matrimonios anteriores con la finalidad de velar y cuidar del bien espiritual de la persona, abriendo la posibilidad de unas nuevas nupcias o de convalidar el matrimonio civil ya contraído⁶.

Quiero introducirme en este tema afrontando tres puntos. El primero más histórico, desde el que ahondar en el recorrido de la llamada disolución *in favorem fidei*. El segundo hará referencia al fundamento de la potestad del Romano Pontífice para disolver un vínculo matrimonial válido. Y, el tercer punto busca ser una posibilidad de seguir pensando este tema.

⁵ C. PEÑA, *La disolución de matrimonios sacramentales: ¿'favor fidei' como redescubrimiento de la fe en bautizados alejados?*, Madrid 2017, 65-82.

⁶ C. PEÑA, o.c.

2. HISTORIA DE LA EVOLUCIÓN DE LA DISOLUCIÓN *IN FAVOREM FIDEI*.

a. Introducción.

Quiero partir de la presentación que hace Dolores García Hervás de indisolubilidad absoluta. Dice:

“la indisolubilidad absoluta se predica exclusivamente del matrimonio sacramental y consumado, se sigue de ello que sólo pueden disolverse extrínsecamente aquellos matrimonios que no han sido consumados, o que no sean ratos, siempre que con su disolución se favorezca la fe (in favorem fidei)”.

En el presente capítulo nos adentraremos en el estudio de la disolución del vínculo en virtud del *favor fidei* desde el método histórico crítico del Derecho, partiendo de situar en sus orígenes esta figura y recordando los hitos fundamentales de su desarrollo a lo largo de la historia. De este modo abrimos la investigación presentando la dificultad que conlleva adentrarse en esta tesis por la difícil interpretación de los datos históricos, y lo poco estudiados que están. Y todo ello a pesar de lo mucho que se ha podido escribir sobre el tema. Vamos a recorrer la evolución histórica del presente tema desde Pablo de Tarso hasta Pablo VI, “quien consolidó el último avance en la práctica”⁷. También apuntaremos al proceso de codificación tanto en el código de derecho canónico de 1917 como en el código de 1983.

b. Los fundamentos escriturísticos del Privilegio Paulino.

Comenzando por los Fundamentos escriturísticos del privilegio paulino, hay que decir que desde el principio la Iglesia defendió la indisolubilidad del matrimonio ante la mentalidad permisiva del mundo judío y romano, basada tanto en textos de los evange-

⁷ D. GARCÍA HERVÁS, *La disolución del matrimonio in favorem fidei. Elementos para la investigación*, Salamanca 2008, 17.

lios⁸ como en las cartas de san Pablo⁹. La cuestión en la que se presenta el conflicto recae en si Pablo autoriza a los cristianos abandonados a contraer segundas nupcias, lo cual implicaría una verdadera disolución del vínculo. La palabra empleada *discedat* o la expresión recogida "*Non este nim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi*" no parecen claras en su interpretación. De ahí que haya dado pie tanto a interpretarlo como una simple exclusión de la convivencia, como a una liberación de cualquier vínculo, lo que posibilitaría las nuevas nupcias. Ahondando en la exégesis del texto, D. García Hervás hace referencia al término griego "*esclavos privados*" (*δοῦλοι*), diciendo que una de las principales circunstancias que caracterizaban a este tipo de esclavos era la obligación de vivir bajo el mismo techo que sus dueños particulares, y la *manumissio*¹⁰ de un esclavo privado no suponía la extinción de todas sus obligaciones respecto de su dueño¹¹. De ahí que, si el cónyuge que se convertía era abandonado por el infiel, no quedaba obligado a esta servidumbre de seguir viviendo bajo el mismo techo. Es decir, podía suspender el deber de convivencia, pero no suspender todos los demás deberes, del mismo modo que sucedía con los esclavos *libertos*.

c. Las primeras interpretaciones de los Padres.

Respecto a las primeras interpretaciones de los Padres hay que decir que acerca de la posibilidad de unas segundas nupcias, existe un silencio casi total, llegando a

⁸ Mt 5,31-32: "También se dijo: *El que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio*. Pues yo os digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto en caso de fornicación, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio".

Mc 10,11: "Él les dijo: «Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio»"

Lc 16,18: "«Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una repudiada por su marido comete adulterio»".

⁹ Rm 7,2: "Así, la mujer casada está obligada por la ley a su marido mientras éste vive; mas, una vez muerto el marido, se ve libre de la ley del marido".

1 Cor 7,12-16: "En cuanto a los demás, digo yo, no el Señor: si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no se divorcie de ella. Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no se divorcie. Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente. De otro modo, vuestros hijos serían impuros, mas ahora son santos. Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe, en ese caso el hermano o la hermana no están obligados: para vivir en paz os llamó el Señor. Pues ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? Y ¿qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?"

¹⁰ Proceso de liberar a un esclavo, convirtiéndose en liberto.

¹¹ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 19.

afirmar Navarrete, que “El texto paulino parece haber pasado casi desapercibido a los Santos Padres, respecto al problema más profundo que plantea, a saber, si San Pablo trata sólo de la separación de personas o si admite el verdadero divorcio vincular”¹². Me detengo en tres aportaciones de los Padres que he considerado más significativas. La primera, la de san Agustín. Hay que decir que san Agustín (s. IV-V) excluye expresamente que la separación por infidelidad de la que habla el texto paulino permita la posibilidad de contraer un segundo matrimonio. Considera que la celebración de un nuevo matrimonio sería un adulterio, por entender que es la misma situación que se recoge en Mt 19,9¹³. La segunda, la de San Juan Crisóstomo, al que se suele presentar como el primer autor en interpretar el texto paulino en el sentido de la ruptura del vínculo. El problema es que no llega a afirmar con la necesaria claridad si la ruptura afecta o no al vínculo. La importancia de este autor radica en el sentido moral que le da al término *separarse*, que influirá de manera decisiva en la disciplina de la Iglesia¹⁴:

“*Qué significa: ¿si el fiel se separa? Significa: si te impone el ofrecer sacrificios o el participar en su impiedad por ser su cónyuge, o si te manda separarte de él. En este caso es preferible que sea roto (dispasthenai) el matrimonio que no que sea profanada la religión*”.

Y, la tercera, con una clara significatividad por el camino que va a trazar, la de un enigmático personaje conocido como el *Ambrosiáster*. Este autor, escribe entre el 366 y el 383. Es relevante por ser la primera voz que interpreta el texto paulino como ruptura del vínculo con posibilidad de un segundo matrimonio. Su obra se atribuyó a san Ambrosio, siendo citado no sólo en Trento, sino también en los tiempos modernos, en el mismo Concilio Vaticano II. Fue Erasmo de Rotterdam, en el siglo XVI (1466-1536) quien lo desenmascaró y denominando al autor anónimo como el *Ambrosiáster*, es decir, el

¹² U. NAVARRETE, *Privilegio de la fe: Constituciones pastorales del s. XVI. Evolución posterior de la práctica de la Iglesia en la disolución del matrimonio de infieles*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o Indisolubilidad?*, Madrid 1978, 243.

¹³ “Ahora bien, os digo que quien repudie a su mujer —no por fornicación— y se case con otra, comete adulterio”. Biblia de Jerusalén, Bilbao 1998.

¹⁴ *Homil. 19 in I Cor n.3*: MG 61,155. En: U. NAVARRETE, o.c., 243.

pseudo Ambrosio¹⁵, con cierto sentido peyorativo. Comentando el texto de I Cor 7, 12-16, dice¹⁶:

“La reverencia que se debe al matrimonio no se debe a aquel que odia al Autor del matrimonio: pues no es ratificado (*ratum*: indisoluble) el matrimonio que carece de religión (*Dei devotione*); y por eso el que ha sido repudiado por causa de Dios, no comete pecado si se une con otra persona. El desprecio del Creador (*contumelia Creatoris*) disuelve el derecho del matrimonio respecto del cónyuge abandonado; y éste no debe ser acusado si contrae otro matrimonio... En efecto, no puede ser considerado matrimonio la unión contraída fuera de la voluntad (*decretum*) de Dios... Mas si ambos cónyuges son creyentes, confirman su matrimonio por su conocimiento de Dios”.

Este texto contiene, como afirma Navarrete, “los fundamentos teológicos que darán lugar a la evolución de la doctrina y de la práctica de la Iglesia en el doble sentido de afianzar y configurar la disciplina del Privilegio Paulino y de dar conciencia a la Iglesia de la posibilidad de disolver todo matrimonio en el que al menos uno de los cónyuges no esté bautizado”¹⁷. Esta interpretación será considerada como *traditio Apostoli* y, en consecuencia, *traditio canonica*.

d. La doctrina, praxis canónica antigua y literatura teológica de las *Sententiae*.

Pasando a la doctrina y praxis canónica antiguas recogemos varios momentos de la historia en los que se aplicó el *casus apostoli*. Así cita el c. 62 de IV Concilio de Toledo (633)¹⁸, en el que se recoge que, si una mujer judía se hacía cristiana, a su marido judío se le imponía la disyuntiva de convertirse al cristianismo o separarse de su mujer. Pero no llega a conceder expresamente el derecho a contraer nuevo matrimonio. También

¹⁵ H. CROUZEL, *La indisolubilidad en los Padres de la Iglesia*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o Indisolubilidad?*, Madrid 1978, 105.

¹⁶ *Comm. in S. Paulum, I Cor 7,10ss.*: ML 17,219. En: U. NAVARRETE, o.c., 244.

¹⁷ U. NAVARRETE, o.c., 244.

¹⁸ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 25.

en el Penitencial de S. Teodoro de Canterbury¹⁹ (†690) se contempla la posibilidad de que un infiel separado de su cónyuge, también infiel, se convierta y bautice, quedando libre para volver con su antigua mujer o abandonarla y contraer con otra. Por lo que, es el bautismo la condición para adquirir este “derecho al divorcio”. El siguiente autor señalado es Hincmaro de Reims (†882), defensor acérrimo de la indisolubilidad, que acepta sin objeción la interpretación del privilegio paulino del *Ambrosiáster*, llegando incluso a citar sus palabras²⁰. Entiende este autor que san Pablo en estas situaciones lo que hace no es dar un mandato, sino un consejo. Y destaca la importancia del Decretum de Buchardo de Worms (†1025). En esta norma este obispo centroeuropeo, en síntesis, señala que “en los casos descritos por el Apóstol, las obligaciones matrimoniales quedan anuladas por la *contumelia Creatoris*”²¹. Todo esto quedó recogido en las colecciones de Ivo de Chartres (†1116) y de ahí pasó al Decreto de Graciano.

Antes de adentrarnos en el decreto de Graciano, documento capital para el tema que estamos tratando, señalamos dos autores más: Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor, pues señalan una vez más la *contumelia Creatoris* como lo que hace desaparecer las obligaciones matrimoniales para el converso, pero no para el cónyuge que permanece en la infidelidad. Para Hugo de San Víctor, según recoge Francisco Cantelar, “el converso cristiano puede contraer nuevo matrimonio aunque el infiel acepte cohabitar en paz con él, porque, según esta doctrina, la injuria al Creador que supone la no conversión del infiel desliga al cristiano de las obligaciones matrimoniales que le vinculaban con el infiel, pero el infiel continúa vinculado por esas mismas obligaciones y no puede contraer nuevo matrimonio, ni siquiera después de que el converso cristiano se hubiera casado con otra persona”²².

¹⁹ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 25.

²⁰ *De divortio Lotharii Regis et Tetbergae Reginae*, Interrogatio et responsio 21 (ed. ML 125,732-3): «Fit et interdum, causa non contemnenda interveniente, quod erat illicitum, licitum, cum legaliter initum coniugium dissolvi permittitur causa infidelitatis. Unde Paulus dicit: “Si quis frater uxorem habeat infidelem...” vel cum causa fornicationis uxor relinquatur, de qua item Paulus dicit: “His autem qui in matrimonio iuncti sunt...”. Quod aequa lance pensatur, ut si dimiserit, in caelibatu permaneat. Quae disiunctio inter fideles post initum coniugium fieri non potest, nisi causa fornicationis et amore continentiae». En: A. GARCÍA Y GARCÍA, *La indisolubilidad matrimonial en el primer milenio*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o Indisolubilidad?*, Madrid 1978, 109.

²¹ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 26.

²² F. CANTELAR RODRÍGUEZ, *La indisolubilidad en la doctrina de la Iglesia desde el siglo XII hasta Trento*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o Indisolubilidad?*, Madrid 1978, 209.

e. La tradición del *Decretum Gratiani*.

La tradición del *Decretum Gratiani* afecta más en directo al tema que nos ocupa que la tradición patristica o apostólica. Graciano trata el privilegio paulino en la C.28 de su Decreto dedicada a los matrimonios entre infieles²³:

“Quidam infidelis in coniugio positus ad fidem conuersus est, uxor uero odio Christianae fidei ab eo discessit. Ille quamdam fidelem in uxorem accepit, qua mortuan clericus efficitur. Tandem uitae et scientiae merito in episcopum eligitur. (Qu. I.) Hic primum queritur, an coniugium sit inter infideles? (Qu. II.) Secundo, an liceat huic aliam ducere priore uiuente? (Qu. III.) Tercio, an sit reputandus bigamus qui ante baptismum habuit unam, et post baptismum alteram?”.

La situación presentada es la de un infiel converso que es abandonado por su mujer, movida por odio a la religión católica. El converso contrae nuevo matrimonio con una mujer cristiana. Cuando ésta muere, él se hace clérigo y es elegido obispo por méritos propios. Plantea Graciano, a raíz de esta situación, tres cuestiones.

De ellas la segunda tiene relación con el tema que estudiamos: ¿es lícito contraer un nuevo matrimonio estando viva la primera mujer? Le dedicará la C.28 q.1. Después de una larga exposición de razones a favor y en contra, resuelve en el *dictum*²⁴:

“Ex his itaque euidenter colligitur, coniugium esse inter infideles”.

Presenta dos *auctoritates* recogiendo la postura más tradicional y constante durante el primer milenio cristiano. Pero el desarrollo lógico de la *quaestio* cambia de sentido a partir de C.28 q.2 c.2. Comienza diciendo que los matrimonios entre infieles se contraen según las leyes civiles o costumbres del lugar, pero su vínculo no es absolutamente *firmum et inuolabile*. Y, aludiendo a san Gregorio Magno, para quien parece ser lícito

²³ C.28, en: D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 29

²⁴ C.28 q.1 d.p.c.14, en : D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 29.

que el bautizado abandonado por el infiel contraiga segundas nupcias, aún viviendo el primer cónyuge, dice²⁵:

“Ciertamente la ofensa grave del Creador deshace el derecho del matrimonio respecto de quien es abandonado. Pero el infiel que se marcha peca tanto contra Dios como contra el matrimonio. Y no hay obligación de guardar la fidelidad conyugal a quien se marchó por esa causa, para no oír que Cristo es el Dios de las uniones de los cristianos.”

De este modo, observamos cómo el texto coincide prácticamente con el *Ambrosiáster*. Así que de él procede el principio que orientará la solución del privilegio paulino en el Derecho canónico clásico: *Contumelia Creatoris solvit ius matrimonii*. Pero sólo en relación al cónyuge converso que es abandonado por el infiel²⁶.

El Decreto de Graciano reunirá por primera vez los tres elementos principales que caracterizarán la disolución del matrimonio en el *casus apostoli*:

- a. La noción de *coniugium ratum* aplicada a los matrimonios celebrados en la infidelidad.
- b. La separación del cónyuge infiel entendida como negación a la cohabitación.
- c. El principio *contumelia Creatoris solvit ius matrimonium*, aunque sólo en relación con el converso. El Decreto no entró en definir el poder de la Iglesia para disolver este vínculo.

f. La doctrina de los decretistas pioneros.

Entramos en el siguiente período histórico que hace referencia a la doctrina de los que siguieron tras el Decreto de Graciano. De esta etapa de la historia queremos desta-

²⁵ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 32.

²⁶ <Graciano> “Aquí **debe distinguirse** que una cosa es **repudiar a quien quiere cohabitar** y otra distinta el **no seguir a quien se marcha**. A quien quiere cohabitar se le puede en efecto abandonar, pero luego no se puede contraer de nuevo mientras aquél viva. Sin embargo, no conviene seguir a la parte que se marcha y, viviendo ésta, es lícito contraer con otra distinta. Es verdad que **esto no debe entenderse sino de aquellos que se unieron carnalmente siendo infieles**. Por lo demás, si ambos se convirtieron a la fe, o si ambos se unieron en matrimonio siendo fieles, y con el paso del tiempo uno de ellos se hubiera apartado de la fe y hubiera abandonado a su cónyuge por odio de la fe, el abandonado no seguirá a quien se marcha. Y, sin embargo, viviendo ésta, no podrá contraer con otra, porque existió un matrimonio rato entre ellos, que de ningún modo puede ser disuelto” (C.28 q.2 d.p.c.2), en: D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 32.

car a tres decretistas de la Escuela de Bolonia (s. XII). En primer lugar, el *Magister Rolandus*²⁷ presenta supuestos relacionados directamente con la mujer infiel tras la conversión del marido. El primer supuesto sería el de la mujer infiel que aborrece el anuncio del Evangelio; el segundo, el de la que abandona al converso; el tercero, el de la mujer que quiere incitarle a la comisión de crímenes contrarios a su fe. En el primer caso, el converso puede abandonar a la mujer, *sed non ad copulam alterius ea vivente transire*; en los otros, una vez separado de la primera, puede celebrar un nuevo matrimonio. En segundo lugar, encontramos la *Summa* al Decreto de Rufino²⁸, que pone el acento en la actitud del infiel. Si la infiel quiere cohabitar, el converso puede permanecer o despedirla, pero no podrá contraer nuevo matrimonio. Si, en cambio, la infiel no quiere cohabitar, el converso puede despedirla y contraer nuevas nupcias. Rufino no entra a valorar ni las razones de la separación, ni el papel que juega la autoridad eclesiástica. Y, en tercer lugar, Huguccio de Pisa²⁹ toma la separación del cónyuge infiel como momento a partir del cual puede operar la disolución. Se exige la intervención de la autoridad eclesiástica en el caso en el que el infiel no quiera cohabitar pacíficamente y tampoco quiera separarse. Tal y como comenta Navarrete, “en este procedimiento se encuentra el germen del instituto de las interpelaciones, que se irá configurando cada vez con mayor precisión hasta la disciplina del código de 1917 (can. 1121-1124)”³⁰.

g. La solución del derecho de decretales.

Dolores García Hervás, haciendo referencia a esta etapa de la historia, señala cómo “la doctrina católica del siglo XII podría decirse que admite la disolución del matrimonio si uno de los cónyuges infieles se convierte y el otro no quiere cohabitar pacíficamente con él; pero es contraria al divorcio vincular cuando ambos esposos son cristianos y posteriormente uno de ellos cae en la herejía o apostata de la fe”³¹.

En este período, destaca como decisivo el papado de Inocencio III (1199-1216) con sus decretales *Quanto* (X.4,19,7) y *Gaudemus* (X.4,19,8). Se proponen en éstas los

²⁷ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 35.

²⁸ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 36.

²⁹ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 37.

³⁰ U. NAVARRETE, o.c., 248.

³¹ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 37.

principios doctrinales y las normas disciplinares que rigen esta materia³², determinando unos límites por los que discurrió la doctrina canónica en materia de disoluciones. Viene a decir que el matrimonio entre dos bautizados no puede disolverse, mientras que el matrimonio no ratificado por el sacramento de la fe, aun siendo verdadero y legítimo, no lo es tanto que no pueda ser disuelto cuando lo exige un bien superior. La doctrina antidivorcista de Inocencio III será aceptada, en este período, tanto por los decretistas como por los teólogos³³.

De este período debemos notar que no se afrontó el tema desde una perspectiva eclesiológica, no se valoró la *potestas Ecclesiae* sobre el vínculo matrimonial, ni su sentido pastoral. La doctrina se centró solamente en los grados de firmeza objetiva del vínculo conyugal en sí mismo.

h. La reflexión teológica y disciplina del siglo XVI.

El siglo XVI se convierte en un momento especial dentro del tema que abordamos. Esta época, de una gran evangelización en las Indias Orientales y Occidentales, y más tarde en África, implicó la necesaria revisión de la cuestión del matrimonio previo de los conversos. El caso de los conversos polígamos, que debían volver con la primera mujer tras la conversión, conllevaba obstáculos para la conversión y para la evangelización, pues los pueblos a los que se llegaba eran claramente de una cultura polígama y divorcista. La solución a la que se llegó fue que la Iglesia tenía potestad de disolver, con la conciencia de que el Romano Pontífice tenía ese poder. Tres Papas y tres Constituciones de esta época han de ser tenidas en cuenta:

³² “El sentido de la frase de San Pablo: *si el infiel se separa, que se separe*. Su contenido y sus límites son los siguientes: 1) El caso tiene aplicación sólo al infiel en el sentido estricto de no bautizado. No puede aplicarse al bautizado que ha caído en herejía o ha apostatado de la fe, no obstante que esto supone una mayor injuria del Creador. 2) El verbo «se separa» (*discedit*), comprende tres hipótesis: que el cónyuge infiel no quiere cohabitar de ninguna manera con el convertido; que quiere cohabitar, pero no *sin blasfemia del nombre divino* (contumelia del Creador); que quiere cohabitar para arrastrar al cónyuge convertido a pecado mortal. 3) Se supone un matrimonio contraído entre dos infieles, ya que debe mediar la conversión de uno de ellos. No se contempla, por lo tanto, el caso de un matrimonio contraído entre un infiel y un bautizado. 4) No se dice el momento en que se disuelve el matrimonio. Se dice solamente que el fiel, en los supuestos dichos, puede, si quiere, pasar a segundas nupcias. Sin embargo, por el modo como viene usado el texto: *la contumelia del Creador disuelve el derecho del matrimonio*,... se puede inferir que para Inocencio III el matrimonio no se disuelve sino con la celebración del segundo matrimonio”. En: U. NAVARRETE, o.c., 249-250.

³³ F. CANTELAR RODRÍGUEZ, o.c., 214.

a. La Constitución *Altitude* de Paulo III (1 de junio de 1537) recoge textualmente³⁴:

“Respecto del matrimonio mandamos que se observe lo siguiente: los que antes de su conversión tenían, según las costumbre de ellos, varias esposas, y no recuerdan cuál fue la primera que tomaron, una vez convertidos a la fe, tomarán una de ellas, la que quisieran, para contraer con la misma matrimonio con palabras de presente, como se acostumbra, y los que recuerden cuál tomaron primero, deben conservar ésta, separándose de las otras. Les concedemos asimismo que, si son parientes aun en tercer grado de consanguinidad o de afinidad, no se les impida contraer matrimonio en tanto esta Santa Sede no tuviere a bien disponer lo contrario....”

Hay que notar que el supuesto no coincide con el caso del Apóstol, porque falta el *discessus*, la separación física o moral, de la parte no bautizada. Y, además, la mujer con la que celebre matrimonio con palabras de presente puede no haberse convertido, con lo cual contrae con una infiel, no con una fiel, como exigía el privilegio paulino y fue interpretado por la tradición.

Dice, al respecto, Navarrete: “Es cierto que se trata del recurso al Papa para que él *dispense* respecto al matrimonio de los neófitos polígamos; pero la expresión puede tener un sentido general de *proveer*, sin que se suponga una intención de aludir al medio de disolver el primer matrimonio (...) no tenemos seguridad absoluta de que el Papa intentara recurrir a la disolución del primer matrimonio, caso de que esta disolución fuera necesaria para la validez del segundo. Sin embargo, la interpretación común es que se trata de disolución del primer matrimonio y no de una mera permisión del segundo, ante la duda de la validez del primero o de cuál de las mujeres era la verdadera esposa”³⁵.

b. La Constitución *Romani Pontificis* de Pío V (2 de agosto de 1571). A pesar de las disposiciones dadas por Paulo III, la complejidad en las tierras de misión no dejaba de crecer, pues los contextos socio-culturales nada tenían que ver con el contexto cristiano en el que el derecho canónico había nacido y crecido. Esta complejidad lle-

³⁴ En: D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 45.

³⁵ U. NAVARRETE, o.c., 262.

vó a nuevas intervenciones de los Papa siguientes. De este modo, Pío V tuvo que afrontar prácticas que se habían ido asentando en determinados lugares que se centran en permitir el matrimonio cristiano a polígamos en circunstancias que no tenían nada que ver con la Constitución mencionada anteriormente. La Constitución dada por este Romano Pontífice (*Romani Pontificis*) se centra únicamente en el tema del matrimonio. Respecto al tema que estamos tratando dice:

“Como los indios que permanecen en la infidelidad, se les permite, según hemos sabido, tener varias esposas (...) se les ha concedido que, al recibir el bautismo, permanezcan con aquella que juntamente con el marido está bautizada; y como ocurre muchas veces que ésa no es la primera esposa, de donde resulta que tanto los ministros como los obispos, juzgando que aquél no es verdadero matrimonio, se ven atormentados por escrúpulos gravísimos; y como, por otra parte, sería duro separar a los indios de las esposas en unión de las cuales ellos mismos recibieron el bautismo, sobre todo porque les sería muy difícil encontrar a la verdadera esposa: por lo tanto, Nos (...) espontáneamente y con ciencia cierta, y de la plenitud de la potestad apostólica, a tenor de las presentes letras, declaramos con autoridad apostólica que los indios ya bautizados según se ha dicho, y los que en adelante se bauticen, pueden permanecer, como con esposa legítima, separándose de las otras, con aquella de sus esposas que se hayan bautizado o se bautice con ellos, y que tal matrimonio entre ellos es matrimonio firme y legítimo (...)”

De esta manera, el Romano Pontífice declara válido el matrimonio contraído “bien porque no existía en el pasado ninguna ley invalidante que hiciese nulos esos matrimonios, o bien porque el Romano Pontífice los sana de raíz”³⁶, con lo que la Constitución va más allá del privilegio paulino y de la Constitución de Paulo III.

De estas Constituciones lo que llegaría a consolidarse en el CIC de 1917 es la gracia concedida al polígamo convertido de casarse con la mujer que se había bautizado o se bautizaba junto con él, obviando las interpelaciones a la primera mujer, incluso en el supuesto de que pudiese ser encontrada con facilidad. Por lo tanto, llegan a darse situaciones que quedan totalmente fuera de los supuestos de disolución ba-

³⁶ U. NAVARRETE, o.c., 265.

sados en la situación planteada por san Pablo y de los planteados y contemplados por la disciplina dada por Inocencio III y por la Constitución de Paulo III.

c. La Constitución *Populis* de Gregorio XIII (25 de enero de 1585). En este tiempo se produce un nuevo cambio socio-político que afectará al ordenamiento canónico. El descubrimiento de un "nuevo mundo" y la creación de un nuevo modelo de comprensión para los autóctonos fueron de la mano. El encuentro de tres mentalidades que nada tenían que ver unas con otras (la europea del siglo XV-XVI con la de las primeras personas del continente americano, a la que se sumó la africana) conllevaría la construcción de una nueva realidad simbólica que, animada por el mestizaje cultural dotarían aquella realidad de características únicas y propias. En este encuentro cultural todos sufrieron cambios. Los indios dejaron de ser lo que habían sido, sus valores, lengua, expresiones religiosas y espirituales, su concepción de sociedad, de familia, de ser humano, se encontraron con dificultades de nuevas lenguas, valores, modos de comprender la realidad y a la persona, etc. que traían los europeos; al tiempo que la llegada de africanos cautivos para ser utilizados como mano de obra, como esclavos, supuso un mayor mestizaje en esta nueva realidad. Indígenas y africanos capturados como esclavos que estaban casados quedaban, de manera definitiva, separados de sus mujeres.

Surge un nuevo contexto pastoral en el que la situación de las personas hará necesario que la Iglesia, de nuevo, se sitúe. Una nueva situación pastoral que afrontar. Parece ser que fue la Compañía de Jesús la que gestionó el documento del Papa Gregorio XIII que hacía referencia únicamente al matrimonio.

La manera pontificia de disponer y regular en este nuevo momento será diferente a las regulaciones anteriores, dando nuevos pasos en la comprensión e inculturación del privilegio paulino.

De esta manera, lo primero que llama la atención es la concesión de facultades a Ordinarios del lugar, a párrocos y sacerdotes de la Compañía de Jesús aprobados para oír confesiones y que están enviados a tierras de misión para dispensar de determinados requisitos a los neófitos que quieren contraer matrimonio, cumpliendo siempre los requisitos que se recogen en el documento.

En segundo lugar, debemos destacar que no se tiene en cuenta el régimen monogámico o poligámico del matrimonio anterior, tampoco la distinción por razón de sexo.

Y, en tercer lugar, cabe señalar que, el privilegio paulino aparece de manera implícita cuando el Papa hace referencia a que “conviene favorecer la libertad de contraer matrimonio, para evitar que las dificultades que puedan plantearse por el hecho de tener que guardar castidad, puedan ir en detrimento de la evangelización o de la perseverancia de los ya convertidos”³⁷.

Dice, pues, el texto³⁸:

“Nos, teniendo en cuenta que dichos matrimonios celebrados entre infieles son ciertamente verdaderos, pero no tan firmes hasta tal punto que aconsejándolo la necesidad, no puedan disolverse, (...) con autoridad apostólica, y a tenor de las presentes letras, concedemos a todos y a cada uno de los ordinarios y párrocos de dichos lugares y a los sacerdotes de la Compañía de Jesús aprobados por sus superiores para oír confesiones (...) plena facultad de dispensa a los fieles de uno y otro sexo que, habitando en las expresadas regiones, contrajeran matrimonio antes de recibir el bautismo y más tarde se convirtieran a la fe, para que cualquiera de ellos, viviendo el cónyuge infiel, y sin pedir su consentimiento o sin esperar su respuesta, puedan contraer matrimonio con cualquiera fiel, aunque sea de otro rito, solemnizado en la faz de la Iglesia, y permanecer lícitamente en él mientras vivan, consumándolo después por medio de cópula carnal: siempre que conste, aunque sea sumaria y extracodicialmente, que el cónyuge ausente, como se ha dicho, no pueda ser legítimamente interpelado o que, habiéndolo sido, no manifestó su voluntad dentro del plazo fijado en la misma interpelación; decretamos que estos matrimonios jamás deben rescindirse, sino que serán siempre válidos y firmes, y legítima la prole que de ellos se tenga, aunque después se averigüe que los primeros cónyuges infieles no pudieron manifestar su voluntad por justo impedimento, y que también se han convertido ya cuando se celebró el segundo matrimonio (...).”

Como requisito indispensable, como condición *sine qua non*, se determina que conste que el cónyuge ausente no pueda ser interpelado o no haya manifestado su voluntad.

Es claro que esta constitución contempla una ampliación del ejercicio de la potestad de disolver de la Iglesia respecto del matrimonio natural.

Podemos decir que este siglo XVI fue fundamental en la evolución de la aplicación pastoral de la potestad de disolución del matrimonio de infieles. Además se tuvo una conciencia clara de que estas Constituciones no agotaban la realidad, llegando a extenderse a nuevos problemas surgidos en otras tierras de misión con otra idiosincrasia, como Japón y China. Lo que quedaba claro era que los Papas trataban

³⁷ En: D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 45.

³⁸ U. NAVARRETE, o.c., 270.

de buscar y encontrar soluciones pastorales que se adecuaran a las necesidades de cada momento, siempre dentro de los principios de la doctrina tradicional. La nota esencial para esta ampliación de la comprensión del privilegio paulino radicaba en que los casos debían ser sustancialmente idénticos en cuanto a la naturaleza del vínculo, a saber: matrimonio no ratificado por el bautismo de ambos cónyuges y no consumado en cuanto rato.

i. La evolución desde el siglo XVII hasta la codificación.

Pasando al siglo XVII tenemos que decir que fue este un período de estancamiento y cierto olvido, de inmovilidad, donde los autores suelen destacar, de manera crítica, la actuación de la Santa Sede:

- ▶ La falta de unidad de criterio y de doctrina en las diversas respuestas y decisiones.
- ▶ Una notable falta de conocimiento y de seguridad en la interpretación de las Constituciones.
- ▶ La confusión sobre el problema doctrinal de fondo acerca de la potestad del Romano Pontífice para disolver el matrimonio.

Parece ser que la actuación de la Sede Apostólica se inclinaba hacia la rigidez. De hecho, no se conoce ninguna concesión de la disolución del matrimonio por parte del Santo Oficio en esta época.

Sí quisiéramos señalar que el Papa Urbano VIII, en 1637, aprobó cinco *fórmulas de facultades ordinarias*, entre ellas destacamos la referida a esta materia³⁹:

“(...) de dispensar a los gentiles e infieles que tienen varias mujeres, el que, después de la conversión y el bautismo, pueden retener la que quisieren de entre ellas, si ella también se hace cristiana, a no ser que la primera quisiera convertirse”.

Es de señalar las diferencias que presenta respecto a la facultad concedida por Pío V. Al no decir nada respecto a la dificultad de encontrar a la primera mujer, da pie a que el varón escoja a la que quiera, de modo que la comprensión de dicha facultad queda

³⁹ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 53.

ampliada. Pero se introduce una condición, pues esta libre elección del varón será tal siempre que la primera no se convierta, pues si la primera esposa se convierte, queda obligado con ella, ya no puede elegir entre las varias mujeres que tuviera.

De este período señalamos también la famosa *Causa Florentina* de 1726. La presentamos según queda recogida por Dolores García Hervás⁴⁰:

“Esther, judía, había contraído matrimonio con Abraham, también judío, y lo consumaron. Esther, más tarde, se convierte a la fe católica. Después de amonestar al cónyuge acerca de si quería convivir, se separó de él pero no se casó de nuevo. Abraham, creyéndose libre, se casó con Blanca. Después ambos quisieron abrazar la fe católica y continuar en su matrimonio. Interrogada Esther, respondió que no quería vivir con Abraham y que daba su consentimiento para que continuase con Blanca”.

Parece ser que, a pesar de las cuestiones que se formularon sobre si el Romano Pontífice debía entrar a dispensar al esposo para poder contraer con la segunda mujer, al final, la gracia fue concedida.

Podemos concluir este período de la historia con la siguiente observación. La Iglesia, a lo largo de la historia, ha concedido la facultad de contraer nuevas nupcias viviendo el primer cónyuge, más allá del Privilegio Paulino. Es decir, que en base a éste se han ido ampliando los supuestos ante los continuos cambios de contexto socio culturales.

Ante esta situación, la doctrina se ha ido situando en dos opciones contrarias. Por un lado, están aquellos que defienden que el Romano Pontífice no puede disolver el matrimonio. Puede interpretar el Privilegio Paulino, y así lo han hecho papas como Inocencio III, Pío V y Gregorio XIII. Estos autores dotan al vínculo de una solidez máxima, defendiendo la absoluta indisolubilidad de todo matrimonio, también el natural.

Pero también están aquellos otros autores que entienden que la Iglesia tiene la potestad de disolver el vínculo matrimonial natural. La Iglesia, teniendo la facultad de interpretar la Sagrada Escritura y el derecho natural en esta materia, más allá del supuesto

⁴⁰ D. GARCÍA HERVÁS, o.c., 53.

del Privilegio Paulino, puede, por la potestad recibida de Cristo, disolver matrimonios de infieles, a favor de la fe y de la *salus animarum*. A lo largo de la historia así lo hemos podido comprobar, por lo que nada impide que pueda hacerlo en el futuro ante otras situaciones, siempre que no se trate de matrimonios ratos y consumados. Lo que encontramos en el fondo de esta argumentación es que el matrimonio natural no goza de una indisolubilidad absoluta. Esta postura es, según Navarrete, “la sentencia común” desde finales del s.XIX, “si bien muchos exceptúan del ámbito de potestad de la Iglesia el caso de matrimonio de dos infieles, si ninguno de ellos se convierte”⁴¹.

j. La codificación de 1917.

La promulgación del Código de 1917 señalará el comienzo de un nuevo momento, en muchos aspectos innovador, que verá su máxima expresión con los pontificados de Pío XI y Pío XII.

Este Código de 1917 buscaba codificar la legislación vigente, conservando, en general, el contenido, sin la intención de renovar nada. De esta manera, este criterio codificador afectó a la materia que nos ocupa.

Sobre la disolución del matrimonio subsistente entre dos personas de las que una, al menos, no está bautizada, se limitó a regular tres supuestos⁴²:

a. la disolución del matrimonio no consumado entre una parte bautizada y otra no bautizada, el cual se disuelve por profesión solemne religiosa de la parte bautizada o por dispensa pontificia (c. 1119).

b. disolución del matrimonio de dos no bautizados por el privilegio paulino, cuya configuración jurídica se determina con detalle (cc. 1120-1124).

c. la disolución de los casos previstos en las constituciones de Paulo III, Pío V y Gregorio XIII.

Recordará también el Código que el matrimonio celebrado entre un bautizado y un no bautizado con dispensa del impedimento de disparidad de cultos, y consumado, no puede acogerse a la disolución por el privilegio paulino (c.1120.2).

El Código no hará referencia a la disolución por dispensa pontificia, ni del matrimonio celebrado entre dos infieles, en casos no comprendidos en el privilegio paulino ni en las constituciones del siglo XVI.

⁴¹ U. NAVARRETE, o.c., 293.

⁴² U. NAVARRETE, o.c., 296.

Así pues, uno de los medios o instrumentos que utilizará la Iglesia, más allá de las normas de carácter general, serán las dispensas pontificias.

Cuando hablamos de dispensa de una ley eclesiástica, estamos haciendo referencia a un "complemento de la ley positiva, en cuanto que en ella se actúa el principio fundamental de todo el derecho eclesiástico de buscar el bien espiritual de la persona en las situaciones concretas en que se encuentra"⁴³. No es, pues, una herida al derecho, ni una mengua del mismo, sino todo lo contrario, una riqueza que permite atender las situaciones personales y distintas de cada uno de los miembros de la Iglesia. Esta institución de la dispensa, junto a otras instituciones propias del derecho canónico, quiere hacernos conscientes de que el principio que informa el derecho en la Iglesia es el de la *caridad*. Este principio de la caridad debe informar "todo el ámbito de ejercicio y las funciones de la autoridad en la Iglesia, tanto a nivel de producción como de interpretación y de aplicación de las leyes"⁴⁴. La doctrina entiende que la caridad no es un principio extrajurídico, sino que es la forma de justicia que manifiesta y muestra la justicia divina.

Pío XI hizo uso de esta potestad cuando se presentó la necesidad pastoral de disolver un matrimonio entre una bautizada acatólica y un pagano. Fueron los primeros años de una práctica que comenzaba. Estas concesiones abrían una puerta a la potestad del Romano Pontífice para disolver los matrimonios de no bautizados.

Los casos que más tarde se conocieron de disolución de matrimonios entre católico y pagano con dispensa de disparidad de culto, serán ya de Pío XII, hacia 1945⁴⁵.

Será en 1934 cuando la Congregación del Santo Oficio envíe a los obispos una instrucción reservada: *Normas para hacer el proceso en los casos de disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe, por la Suprema autoridad del Sumo Pontífice*. Comienzan estas *Normas* con un principio de carácter doctrinal⁴⁶:

⁴³ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión*, Madrid 1992³, 81.

⁴⁴ G. GHIRLANDA, *o.c.*, 82.

⁴⁵ U. NAVARRETE, *o.c.*, 297.

⁴⁶ Cf. TOMKO, p.111, en: U. NAVARRETE, *o.c.*, 297.

“Art. 1. Los matrimonios contraídos entre dos acatólicos, de los cuales al menos uno no esté bautizado, deben ser ciertamente considerados válidos; pero no tan firmes que, aconsejándolo una necesidad, no puedan ser disueltos en favor de la fe, por la Suprema autoridad del Sumo Pontífice”.

Como se observa, las palabras “deben ser ciertamente considerados válidos; pero no tan firmes que, aconsejándolo una necesidad (*necessitate suadente*), no puedan ser disueltos” están tomadas casi al pie de la letra de la constitución de Gregorio XIII, *Populis*. Se añade de manera novedosa el inciso “de los cuales al menos uno no esté bautizado” (*quorum saltem alter baptizatus non sit*). Este inciso tan novedoso da a entender la posibilidad de extender este principio al supuesto de que ninguno de los dos cónyuges esté bautizado, lo que afianza la doctrina sobre la potestad del Romano Pontífice para disolver un matrimonio contraído entre dos partes no bautizadas sin que ninguna de ellas reciba el bautismo, con miras a poder proponer una solución a la situación matrimonial de una tercera persona perteneciente a la Iglesia católica.

Esta potestad del Romano Pontífice dejará huella de manera pública con Juan XXIII y Pablo VI, de los que se conocen varias concesiones. La práctica de estas dispensas pontificias se recogerá en el esquema preparado por la Comisión para la revisión del Código que se envió a las diversas Conferencias Episcopales y demás órganos consultivos.

En este tiempo la Congregación de la Doctrina de la Fe seguía los siguientes criterios⁴⁷:

47 U. NAVARRETE, o.c., 300.

- 1) *concede con mayor facilidad la disolución siempre que hay duda seria del valor del matrimonio*
- 2) *la concede también con una cierta facilidad, cuando se trata de un matrimonio contraído entre un acatólico bautizado y un pagano*
- 3) *es más rigurosa para concederla, pero la concede, si hay razones particularmente graves, cuando se trata de matrimonio contraído con dispensa del impedimento de disparidad de culto, entre un católico y un pagano*
- 4) *es bastante exigente para decidirse a disolver un matrimonio de dos infieles, permaneciendo ambos en la infidelidad; pero en los casos en que queda excluido el peligro de admiración y escándalo, creo que se concede también*
- 5) *no se concede la disolución si el matrimonio fue celebrado con dispensa de disparidad de culto y el católico pide la disolución en orden a contraer otro matrimonio con pagano que no se convierte*
- 6) *tampoco se concede la disolución de un matrimonio que haya sido contraído después de haber obtenido la disolución de otro matrimonio natural precedente”.*

Podemos observar que el factor primordial para el válido ejercicio de esta potestad es que *lo que está en juego es la salvación de las almas*, aunque no esté en peligro la fe, o no haya esperanza de conversión de otros.

A esta potestad que ejercía el Romano Pontífice se la empezó a conocer hacia 1950 como Privilegio Petri. El término es del todo incorrecto. El Privilegio Paulino, acuñado por la tradición, sí hace referencia a un derecho que le compete al fiel que cumple las condiciones, los requisitos que la ley prevé. Por su parte, este otro hace referencia, no a un derecho del fiel, sino a unas facultades, una potestad que compete a la Iglesia, como todas las demás potestades que Cristo le confió para llevar a cabo su misión salvífica. Esta potestad del Pontífice se denominará en esta época como potestad “extraordinaria”, “ministerial”, etc.⁴⁸.

⁴⁸ U. NAVARRETE, o.c., 301.

k. La codificación de 1983.

La codificación de 1983 hunde sus raíces en el Concilio Vaticano II. Se producirá una gran profundización doctrinal y pastoral en todos los ámbitos y dimensiones de la Iglesia.

Queremos destacar cómo la figura de Juan XXIII marcó este cambio de rumbo en la Iglesia que pasaría a impregnar el nuevo Código de 1983. "La forma de expresarse de Juan XXIII era en extremo sencilla y atractiva. Las teorías abstractas pasaban a un plano muy secundario. Lo que predominaba era lo que inmediatamente surgía del corazón creyente, expresado con una profunda humanidad. El tono sorprendentemente optimista y amable da a las frases directas una enorme emoción"⁴⁹, de esta manera presenta Joseph Lortz, en el segundo volumen de *Historia de la Iglesia*, el Concilio Vaticano II. Con Pablo VI la Iglesia será comprendida como la Iglesia de la apertura y el diálogo, quedando patente toda esta tarea que comenzó con el Concilio. Así pues, podemos decir que tres notas atraviesan este tiempo y trabajo: la fidelidad, la modernidad y la pastoralidad.

Este cambio de mirada que supuso el Concilio se proyectó también sobre la concepción cristiana de la vida conyugal. El debate doctrinal acerca de la indisolubilidad del vínculo matrimonial se revitalizó. Así, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se recoge en su número 47:

"(...) Sin embargo, la dignidad de esta institución no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está oscurecida por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones; es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación. (...) Por tanto el Concilio, con la exposición más clara de algunos puntos capitales de la doctrina de la Iglesia, pretende iluminar y fortalecer a los cristianos y a todos los hombres que se esfuerzan por garantizar y promover la intrínseca dignidad del estado matrimonial y su valor eximio".

Y en su número 48, dice:

⁴⁹ J. LORTZ, *Historia de la Iglesia II*, Madrid 2008², 755.

“Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios, todo lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano, para el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana. Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad.”

Desde esta mirada hacia el matrimonio cristiano, todavía tendrían que transcurrir veinticuatro años para que Juan Pablo II firmara la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, con la que se promulgaba el nuevo cuerpo legislativo de la Iglesia latina, el 25 de enero de 1983.

Intentando hacer una recopilación de la doctrina sentada por el Concilio acerca de la indisolubilidad del matrimonio, seguimos a Alberto Bernárdez⁵⁰ en la exposición del matrimonio en cuanto institución, en cuanto sacramento y en cuanto oblación amorosa.

La indisolubilidad del matrimonio en cuanto institución se asienta en *Gaudium et spes* 48. El matrimonio como incardinación sagrada en el plan de Dios sobre el ser humano abre a un doble plano de la realidad: la trascendencia de origen y la trascenden-

⁵⁰ A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *El divorcio en el Concilio Vaticano II*, 516-577, en: T. GARCÍA BARBERENA (dir.), *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o Indisolubilidad?*, Madrid 1978.

cia de destino. Entre ellas acontece el enlace matrimonial, que es pacto y compromiso indeleble. De este modo el matrimonio trasciende el interés de los cónyuges, implicando una relación que emana del Creador. De esta manera, para que la unidad del vínculo exista, ha de gozar de la indisolubilidad.

La indisolubilidad del matrimonio en cuanto sacramento se fundamenta en la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, que dice en el número 11:

“los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida”.

El matrimonio cristiano es elevado al orden sobrenatural de la gracia en cuanto vínculo duradero de los esposos, pues expresa el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia. De este modo, el amor conyugal es asumido en la historia de la salvación, historia que expresa el amor incondicional y fiel de Dios por todos y cada uno de los seres humanos.

La unión de Cristo con su Iglesia expresa la fidelidad eterna del amor de Dios por la persona. Es una unión indestructible, pues permanece hasta la consumación de los tiempos. Siendo esta la imagen prototípica, el icono en donde mirarse los esposos, la unión conyugal se hace indisoluble. Por esta razón, el sacramento enlaza con la doctrina teológica de la indisolubilidad del matrimonio.

En último lugar, la indisolubilidad del matrimonio en cuanto amor conyugal. El concilio quiso destacar y resaltar el amor conyugal como elemento integrador del matrimonio. El amor conyugal fue entendido como donación y entrega total, plena y sincera conlleva intrínsecamente la vocación a la eternidad, a la perdurabilidad. Es una entrega de por vida por el dinamismo propio del amor que crece y se perfecciona por la participación en los gozos y fatigas de la entrega conyugal. Sería un contrasentido considerar la entrega y donación de manera limitada y percedera en el tiempo, pues menoscabaría el proyecto integral de la pareja, de las personas. Así pues, comprendemos la indisolubilidad como parte de la estructura ontológica del amor.

Un texto conciliar que pone de relieve esta relación es, de nuevo, *Gaudium et spes* 49, dice:

“Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud. Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y, sobre todo, por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio. El reconocimiento obligatorio de la igual dignidad personal del hombre y de la mujer en el mutuo y pleno amor evidencia también claramente la unidad del matrimonio confirmada por el Señor.”

Esta comprensión de la indisolubilidad del vínculo matrimonial buscó su cauce jurídico en la redacción del vigente Código de Derecho Canónico. Los esquemas y revisiones sobre la regulación del privilegio paulino fueron múltiples y variadas. Todos los elementos de la historia, de la tradición de la Iglesia estuvieron presentes (amonestaciones, dispensas, bautizados, infieles, potestad del Romano Pontífice, etc.). Pero, en la última revisión que llevó a cabo el Romano Pontífice, los cánones relativos a la disolución del matrimonio en favor de la fe fueron suprimidos de manera definitiva del Código, así como las normas que regulaban el procedimiento (cc. 1150 y 1707-1710). Este significativo cambio que se introdujo en el *Schema novissimum*, llegará al nuevo Código tal y como se recogen en la actualidad. Las normas acerca de cómo sustanciar todo este procedimiento quedaron fuera del Código y se recogieron en unas normas particulares, aprobadas específicamente por el Romano Pontífice, y dadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe⁵¹, cuyo acento recaía en atender, ya no al *favor fidei*, sino a una genérica *salus animarum*.

⁵¹ CDF, *Normas para realizar el proceso para la disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe*, Roma 2001.

3. SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA POTESTAD.

Terminada esta referencia histórica queremos introducirnos en la capacidad del Romano Pontífice anunciada a lo largo de la historia para disolver un vínculo matrimonial, en principio, válido. Para ello vamos a hacer referencia al concepto *sacramento*, y cómo este configura la realidad matrimonial desde dentro. Y, dentro del concepto sacramento queremos abordar el especial elemento que nos afecta: la fe ¿necesaria para contraer válidamente?

a. Cuándo el matrimonio se convierte en sacramento.

1) ¿Qué es un sacramento?

Para adentrarnos en el matrimonio como sacramento, nos parece importante considerar, aunque sea de manera breve, la realidad del sacramento, su significado, algo de su historia y sus concreciones eclesiales.

Partimos de la necesaria unidad del ser humano, de la comprensión hebraica de la persona como un todo, en la que la expresión de sus gestos, palabras, miradas, etc. obedece a su interioridad más honda; y, a la inversa, cómo la externalidad de sus acciones, de su estar en el mundo, va transformando y dotando de plenitud su honda interioridad. En este doble movimiento se va constituyendo como persona. En palabras de Bernard Sesboüé "somos indisociablemente espíritu y cuerpo, es decir, que lo interior y lo exterior de nuestra vida son siempre solidarios. Nuestras convicciones y sentimientos más íntimos se manifiestan exteriormente por el lenguaje, los gestos, la risa o las lágrimas, a veces por la violencia. Y viceversa, lo que hacemos o decimos a los otros hace que resuene en nuestro propio corazón la alegría o la tristeza, el arrepentimiento o la liberación interior... en este movimiento doble y constante está implicado lo que describimos como la trascendencia del hombre, es decir, la dinámica de su superación constante. Es en este movimiento donde se inscribe igualmente la práctica sacramental"⁵².

Con esta presentación del ser humano, centramos la mirada en la palabra **rito**. Siguiendo a Sesboüé, diremos que "es una actividad programada y recurrente, cuya sig-

⁵² B. SESBOÜÉ, *Creer: Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, Madrid 2000², 548.

nificación está ligada a su repetición o a su realización en circunstancias determinadas... conlleva casi siempre un gesto... intervienen el cuerpo físico y el cuerpo social"⁵³. El rito tiene como finalidad evocar, acercar un orden de cosas distinto de su realización material, busca unificar, dotar de plenitud la existencia en un momento privilegiado de la vida que está llamado a prolongarse más allá de sí mismo. Esta plenitud existencial hace referencia al poder de transposición simbólica que el rito posee, haciéndonos intuir lo sagrado que en él mismo se esconde. De esta manera, los ritos pertenecen al orden de la historia, a la cotidianidad individual y social, buscando mostrar destellos de eternidad.

El paso del rito al sacramento, se hará a través de esa poderosa palabra que es *mysterion*. En los evangelios no aparece la palabra *sacramentum*, sino *mysterion*, haciendo referencia al misterio de salvación llevado a cabo por Jesús. Será Tertuliano quien traduzca esta palabra griega al latín, *sacramentum*, que significaba «juramento sagrado»⁵⁴.

Las primeras comunidades cristianas se reunían para la oración, en ese ritmo ritual que daba forma exterior a la vida interior. Su forma de orar era una herencia de la oración judía, con textos y cánticos del Antiguo Testamento; y de manera connatural comenzaron a crear nuevos himnos propiamente cristianos. Desde Pentecostés vemos que la comunidad cristiana comienza a estructurar dos ritos: el bautismo y la «fracción del pan». A éstos dos se les irán uniendo las unciones y la imposición de manos. Podemos decir que las primeras comunidades cristianas no tenían intención de hacer nada nuevo, sino que lo que buscaban eran ser fieles a las palabras y gestos del Señor. El Señor Jesús se convierte "a la vez en su **fundador**, por sus gestos institucionales relativos a la Iglesia, y su **fundamento**, por el cumplimiento de su misterio pascual, cuyo memorial impregnará todos los sacramentos de la Iglesia"⁵⁵.

Desde el comienzo se comprendió la vida cristiana como un todo, en la que los sacramentos eran *unos actos enlazados con otros*. No se comprendían como realidades aislables. "Metodológicamente es muy problemático considerar por separado los siete sacramentos; pues entonces no aparece con suficiente claridad lo peculiar de cada uno

⁵³ B. SESBOÛÉ, *o.c.*, 549.

⁵⁴ "En derecho, *sacramentum* significaba «juramento sagrado», bien en el caso del compromiso militar, en que el nuevo soldado prestaba juramento de fidelidad al emperador y recibía un «tatuaje», bien en el caso de una fianza depositada en un templo, con juramento de las dos partes implicadas", en: B. SESBOÛÉ, *o.c.*, 557.

⁵⁵ H. BOURGEOIS, *El testimonio de la Iglesia Antigua: una economía sacramental*, 23, en: H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ Y P. TIHON, *Los signos de la Salvación*, Salamanca 1996.

ni se esclarece en forma debida su relación con la Iglesia y con la vida concreta”⁵⁶. Los sacramentos eran y son comprendidos como un acto de Dios, antes que un acto eclesial. Muy pronto comenzó a entenderse, tanto en Oriente como en Occidente, con una originalidad figurativa enorme, el sacramento como un «signo», donde lo visible conducía a lo invisible, *la figura a la realidad misteriosa*⁵⁷. San Agustín lo concretará diciendo : “Lo que ves pasa, pero lo que manifiesta, que es invisible, no pasa, sino que permanece”⁵⁸, por lo que, la función del sacramento es orientar la fe hacia el misterio de la salvación expresado en Jesucristo. Es, por lo tanto, el sacramento, sacramento de la fe, “misterio divino que se convierte en figura para los creyentes, presuponiendo, fortificando y renovando juntamente su fe”⁵⁹.

Llegados a este punto podemos observar la íntima vinculación entre el sacramento y la fe. Una relación que a lo largo de la historia se ha ido expresando de diversas maneras. Esta relación ha tenido y tiene dos elementos, acuñados por la tradición, imprescindibles:

- a. La Palabra en la celebración: la palabra que acompaña al gesto no es un mero comentario. *Orígenes la considera como prioritaria respecto al gesto. Agustín piensa que el gesto es en el fondo la visibilización de la Palabra de Dios*⁶⁰.
- b. La fe: *los sacramentos suponen de parte de los creyentes que los reciben una adhesión, tal como se manifiesta en el «amén»*⁶¹. San Agustín decía “no alimenta lo que se ve, sino lo que se cree”⁶².

Pero será necesario el paso de los siglos para que los distintos ritos que se daban en las distintas comunidades cristianas lleguen a concretarse en los siete sacramentos que presenta nuestra realidad eclesial. La Iglesia a lo largo de los siglos fue discerniendo cuáles de todos aquellos ritos podían considerarse verdaderos sacramentos instituidos por Cristo, tarea nada fácil. Estamos llamados a comprender la vida sacramental dentro de la vida eclesial, pues “lo definitivo e invencible de la comunicación de Dios mismo aparece concretamente en la vida individual a través de la Iglesia, que es el sa-

⁵⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1984, 473.

⁵⁷ H. BOURGEOIS, *o.c.*, 25.

⁵⁸ “*Quod uides transit, sed quod significatur inuisibile non transit, sed permanet*”, SAN AGUSTÍN, *Sermón de Pascua 227*.

⁵⁹ H. BOURGEOIS, *o.c.*, 25.

⁶⁰ H. BOURGEOIS, *o.c.*, 25.

⁶¹ H. BOURGEOIS, *o.c.*, 25.

⁶² SAN AGUSTÍN, *Sermón 112, 4-5*, en: S. SIERRA RUBIO, *osa.*, *El pensamiento eucarístico de San Agustín*, 7.

cramento fundamental de la salvación. La Iglesia es la presencia permanente de Jesucristo en el espacio y el tiempo como fruto salvífico que ya no puede destruirse, y como medio salvífico por el que Dios ofrece su salvación –el sacramento fundamental– al individuo también de manera aprehensible en la dimensión de lo social e histórico. Ello significa que la Iglesia es un signo, no la salvación simplemente... es el signo eficaz... es la aparición histórica de la comunicación de Dios mismo que se impone victoriosamente... se entrega con un compromiso total al hombre, al individuo en sus situaciones existencialmente decisivas, en ellos va implicado lo que en términos cristianos llamamos los sacramentos en sentido usual de la palabra, o sea, los sacramentos particulares”⁶³.

Estos sacramentos particulares, en un primer momento eran sólo tres en Oriente (bautismo-confirmación, eucaristía y ordenaciones), y en Occidente se sobrepasaban los siete, considerando también sacramento la profesión monástica, los funerales y la consagración real. Más tarde se pasaría a distinguir entre los llamados sacramentos mayores y los sacramentos menores. La primera lista de sacramentos que aparece la fijará el papa Inocencio III, que luego confirmarán los concilios de Florencia (1439) y de Trento (1547), siendo en este último donde se fije con toda claridad el «septenario» que ha llegado hasta nosotros. En este proceso de institucionalización se tuvo en cuenta lo ya apuntado más arriba, es decir, la imagen de Cristo fundador y fundamento. Los padres de la Iglesia *veían los sacramentos como brotando de Cristo, con el agua y la sangre de su costado abierto en la cruz, y derramándose sobre la Iglesia*⁶⁴. En este sentido se entienden como instituidos, son un don, un regalo de Dios comunicándose con el ser humano, anunciándole la salvación. Pero, al mismo tiempo hablar de que Jesús “instituyó” los sacramentos es una tarea compleja y ardua, pues la exégesis bíblica ha ido delimitando mucho los gestos y palabras del Jesús histórico. Esta dificultad la recoge Rahner:

⁶³ K. RAHNER, *o.c.*, 474-475.

⁶⁴ B. SESBOÛÉ, *o.c.*, 558.

*“Si vemos los sacramentos desde esta esencia de la Iglesia y recordamos lo que hemos dicho antes sobre la posibilidad de un derecho esencial en devenir de la Iglesia; si tenemos en cuenta además que hoy (a diferencia del tiempo de la reforma) tampoco el bautismo puede referirse con facilidad a una institución verbal del Jesús histórico y, en consecuencia (por lo menos si prescindimos de la fundación de la cena) para todos los sacramentos (también para los que se reconocen en las Iglesias no católicas) existe el mismo problema en lo que se refiere a su “institución” por Jesús, en armonía con ello podremos decir que **la procedencia o institución debe** —y puede— **entenderse en forma análoga a la de la fundación de la Iglesia por Jesús mismo**. La sacramentalidad de la acción fundamental de la Iglesia viene dada con la esencia de ésta como **la presencia irreversible de la comunicación de la salvación de Dios en Cristo**. Esta sacramentalidad es desarrollada por la Iglesia en los siete sacramentos, a la manera como ella ha desarrollado su propia esencia en su constitución. A partir de aquí el cristiano puede aceptar y vivir sin ambages la facticidad de este orden sacramental septenario”.*

El Concilio Vaticano II acentuará el carácter celebrativo de los sacramentos. Los sacramentos son celebraciones de la Iglesia que muestran la salvación que Dios comunica. Así lo veremos recogido en *Lumen gentium* 11⁶⁵ donde *cada uno de los sacramentos es considerado como una acción de la Iglesia que repercute en su efecto sobre la*

⁶⁵ “El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes. Los fieles, incorporados a la Iglesia por el **bautismo**, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana, y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia. Por el **sacramento de la confirmación** se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras. Participando del **sacrificio eucarístico**, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella. Y así, sea por la oblación o sea por la sagrada comunión, todos tienen en la **celebración litúrgica** una parte propia, no confusamente, sino cada uno de modo distinto. Más aún, confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, **muestran de un modo concreto la unidad del Pueblo de Dios**, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento.

Quienes se acercan al **sacramento de la penitencia** obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones. Con la **unción de los enfermos** y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve (cf. St 5,14-16), e incluso les exhorta a que, asociándose voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo (cf. Rm 8,17; Col 1,24; 2 Tm 2,11-12; 1 P 4,13), contribuyan así al bien del Pueblo de Dios. A su vez, aquellos de entre los fieles que están sellados con **el orden sagrado** son destinados a apacentar la Iglesia por la palabra y gracia de Dios, en nombre de Cristo. Finalmente, los cónyuges cristianos, en virtud del **sacramento del matrimonio**, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida. De este consorcio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios, que perpetuarán a través del tiempo el Pueblo de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada

Todos los fieles, cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre.”

perfección de la misma Iglesia... aunque (el efecto) recae de forma individual sobre cada uno que lo recibe, en último término actúa sobre la vitalidad de toda la Iglesia⁶⁶.

Siendo como son actos celebrativos de la Iglesia, hay que considerarlos acciones litúrgicas públicas, que dan color a la Iglesia que es «sacramento de unidad»; así es recogido por el Concilio Vaticano II en *Sacrosanctum Concilium* 26:

“Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es ‘sacramento de unidad’, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual”.

De este modo, la celebración de los sacramentos se convierte en una celebración festiva, pues en ella se recoge la dimensión eclesial y la dimensión pascual, cuya última consecuencia reside en hacer visibles la fe que se profesa, la esperanza que abre nuevos horizontes, y la caridad como participación en la vida de Dios. Los sacramentos son, por lo tanto, celebración del misterio de Dios. Así quedará recogido, haciéndose eco de SC 26, en el canon 837 del CIC:

“§ 1. Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la misma Iglesia, que es ‘sacramento de unidad’, es decir, pueblo santo reunido y ordenado bajo la guía de los Obispos; por tanto, pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y lo realizan; pero afectan a cada uno de sus miembros de manera distinta, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual.
§ 2. Las acciones litúrgicas, en la medida en que su propia naturaleza postule una celebración comunitaria y donde pueda hacerse así, se realizarán con la asistencia y participación activa de los fieles.”

⁶⁶ R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, 195.

2) *Los elementos del sacramento.*

Nos parece importante abordar dos elementos en este punto. Por un lado, la causalidad sacramental; y, por otro, la estructura ternaria. La concurrencia de estos elementos se convierte en requisito para la validez del sacramento.

Al hablar de *causalidad sacramental*, entramos, en primer lugar a hablar de la acción sacramental. Los sacramentos causan la gracia *ex opere operato*, fórmula acuñada en los siglos XII-XIII, aunque presente en su intención desde mucho antes, con san Agustín, incluso con Esteban I, al afirmar que el bautismo era válido incluso el conferido por un obispo cismático. La acción sacramental contiene dos aspectos:

- *opus operans (operantis)*: acción humana que se realiza en el sacramento; condición, pero no causa de la gracia.
- *opus operantum*: acción sacramental en sí, realizada por Dios.

De este modo, decimos que la acción sacramental tiene una eficacia objetiva, siendo necesario que se den determinadas condiciones en el ministro y en el fiel. En el ministro es necesaria la potestad para conferir el sacramento e intención de hacer lo que hace la Iglesia. Al fiel se le pide una fe antecedente y disposición para recibir el sacramento.

Hablar de *causalidad sacramental* implica adentrarnos en buscar una posible respuesta o respuestas a cómo los sacramentos causan la gracia. Con una mirada retrospectiva podemos hacer una breve síntesis histórica.

Hugo de san Víctor dirá que el sacramento es un signo corporal o material, captable por los sentidos, que por la semejanza representa, por la institución significa y por la santificación contiene alguna gracia espiritual e invisible. La santificación es la que hace contener la gracia en el sacramento. Esta gracia es algo, por lo que se la denominará *res sacramenti*, es espiritual e invisible, en contraposición a lo corporal y material. En consecuencia, el sacramento causa porque contiene.

Pedro Lombardo hablará de cómo los sacramentos causan la gracia en sentido ontológico, gracia como "efecto". Acuña el término *ex opere operato*, aunque la gracia de Dios no se limita a los sacramentos. Presenta los sacramentos como medios con un carácter curativo y sanante (como los óleos del buen samaritano), curan por humillación (redimensionar la vida), erudición (dan conocimiento) y ejercitación (nos capacitan al

bien y a la virtud). Habla también de cómo algunos nos preservan de la enfermedad (ej. matrimonio) y otros son armas para luchar contra el pecado (ej. confirmación).

Santo Tomás de Aquino utilizará el hilemorfismo para explicar la causalidad sacramental, así presenta la siguiente estructura:

- *Causa principalis*: Dios
- *Causa instrumentalis*: unida, Cristo, por ser Dios y hombre al mismo tiempo; no unida, los sacramentos como prolongación de la humanidad de Cristo.
- *Causa final*: la gracia, la salvación

Santo Tomás tiene en cuenta el principio encarnacionista de la salvación, los sacramentos como prolongación de la encarnación. Conlleva la aceptación de la pobreza de las mediaciones.

Duns Escoto parte de la categoría bíblica de alianza, pacto. Dios, fiel a su alianza en el Antiguo Testamento, realiza un pacto con su pueblo en el Nuevo Testamento por el que siempre que celebramos un sacramento, Él nos da su gracia. Los sacramentos son, por lo tanto, ocasión propicia para que Dios conceda su gracia.

Será la Escolástica la que presente una estructura tripartita del sacramento:

- Signo exterior (*sacramentum tantum*): compuesto de materia y forma
- Realidad sacramental (*res tantum*): la Gracia
- Efecto final (*res et sacramentum*): primer efecto del sacramento que a su vez causa el último y definitivo, la gracia.

Esta terminología que aparece en el siglo XII en el ámbito de la eucaristía será utilizada en el siglo XX por el *Movimiento eclesiológico* (Rahner y Semmelroth, de alguna manera recogido en *Sacrosanctum Concilium* 59: el sacramento edifica la Iglesia), la *Teología de la Liberación* (efecto personal de crear comunidad, siendo semillas del Reino) y habría una intuición en lo que los *filósofos del lenguaje* han llamado "doble remitiencia del símbolo" (el símbolo significa lo concreto y abre a una significación mayor).

Y, en segundo lugar, debemos hablar de la *estructura ternaria* del sacramento, pues presenta los requisitos de validez del mismo: *res, verbum y ministrum (cum intentione faciendi)*.

De esta manera, hablamos de *res* como la realidad material integrada en la celebración (el pan, el agua, el aceite, etc.), también los gestos que se hacen con estas realidades materiales (por ejemplo, imponer las manos). Al hablar de *verbum*, hablamos de las *solemnia verbum*, aquellas palabras que obran la gracia. *La palabra es ya una acción*

y tiende a la acción. La palabra tiene un poder propio⁶⁷, y en determinados momentos (como son los sacramentos) realizan por sí mismas lo que actúan. Y hablamos de *ministerium* como aquel que es imprescindible para la realización del sacramento, sin el cual sería nulo.

Unificando causalidad, eficacia del sacramento, con los elementos que forman parte de esta estructura, podemos decir con K. Rahner: "Podemos y debemos decir en la fe cristiana y en la esperanza colectiva dada con ella que el mundo está salvado en su conjunto, que el drama de la historia de la salvación en su totalidad tendrá un desenlace positivo, que Dios ha superado ya por Jesucristo, el crucificado y resucitado, el no del mundo a través del pecado. Y en este sentido también el sacramento particular se acerca al individuo con carácter definitivo y con seguridad escatológica... el *opus operatum* como la palabra sin arrepentimiento, absoluta de la promesa de la gracia de Dios, sale al encuentro de la palabra todavía abierta –como *opus operantis*– del hombre que se entiende a sí mismo en el sí o el no. Y en tanto el *opus operantum* de los sacramentos se encuentra con el *opus operantis* del creyente, del hombre que recibe la acción de Dios, está claro que los sacramentos sólo son operantes en la fe, la esperanza y el amor. Por ello nada tienen que ver con un encanto mágico: dejan de ser magia, no porque no fueren a Dios, sino porque son la acción del Dios libre en nosotros. Y tampoco tienen nada que ver con la magia, porque sólo se hacen operantes en tanto se encuentran con una libertad abierta del hombre... Los sacramentos no son otra cosa que la palabra operante de Dios al hombre, en la que aquél se comunica a éste y con ello libera la libertad del hombre para aceptar con su propia acción la comunicación de Dios mismo"⁶⁸.

La traducción jurídica de todo lo que hemos querido expresar hasta aquí la encontramos en los cánones con los que se abre el Libro IV del Código de Derecho Canónico de 1983: *De la función de santificar de la Iglesia*; y su primera parte, *De los sacramentos*⁶⁹. Beben estos primeros cánones más dogmáticos y con una función iluminadora, de los textos del Concilio Vaticano II, especialmente de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. Sabiendo que el texto de dicha Constitución baña este libro del Código, quere-

⁶⁷ B. SESBOÜÉ, *o.c.*, 552.

⁶⁸ K. RAHNER, *o.c.*, 476-477.

⁶⁹ Cánones 834-848.

mos señalar expresamente un número que nos resulta de especial relevancia en el tema que abordamos, a saber SC 59⁷⁰, que dice:

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

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

Este número de *Sacrosanctum Concilium* viene recogido, casi al pie de la letra, en el canon 840, que introduce la parte I (*De los sacramentos*):

“ Los sacramentos del Nuevo Testamento, instituidos por Cristo Nuestro Señor y encomendados a la Iglesia, en cuanto que son acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial; por esta razón, tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con grandísima veneración y con la debida diligencia al celebrarlos. ”

⁷⁰ “Este párrafo no tiene pretensiones teóricas, sino que intenta más bien tomar nota de la experiencia sacramental. Combina para ello las palabras de la Biblia (santificar a los hombres, construir el cuerpo de Cristo, dar culto a Dios), el lenguaje de la tradición (conferir la gracia, disposición para el don de Dios, recibir fructuosamente la gracia, practicar la caridad, por el título de signos, sacramentos de la fe) y una relativa actualidad (la celebración sacramental, la expresión de la fe por los sacramentos, el juego del «pero» para recordar la importancia de la significación). La doctrina que así se formula es clásica. Intenta simplemente mantener juntas «las palabras y las cosas (sensibles)», la gracia y la disposición a la gracia, la experiencia personal y la experiencia eclesial, el movimiento descendente, el movimiento ascendente y el movimiento horizontal de la fe”, H. BOURGEOIS, *Los sacramentos según el Vaticano II*, 203, en: H. BOURGEOIS, B. SESBOÜÉ Y P. TIHON, *Los signos de la Salvación*, Salamanca 1996.

3) *Las implicaciones. Una realidad natural que se convierte en sacramental: el matrimonio.*

Presentado hasta aquí el sacramento en general, debemos ahora aterrizarlo, concretarlo, en el sacramento del matrimonio, cuya peculiaridad conlleva que elementos generales de los sacramentos adquieran matices y un colorido o acentos propios. Pasamos a verlo.

Enmarcamos el sacramento del matrimonio dentro de un *momento existencialmente fundante* de la persona, del individuo⁷¹. El sacramento del matrimonio, junto al del orden, es un sacramento de estado que acontece en un momento decisivo en la vida humana. "Allí donde el hombre asume una función última y originaria –sustentadora de todo lo demás– en la comunidad humana o cristiana, sin duda acontece algo decisivo por completo en el plano existencial y, por ello, también en el plano individual y en el histórico-salvífico"⁷².

Este momento existencial que funda a la persona, al individuo, fue visto y considerado por la Iglesia, desde antiguo, como una realidad importante, tanto desde el punto de vista social y comunitario como desde el punto de vista espiritual. Pero esto no impidió que se formaran distintas opiniones, incluso opuestas, sobre cómo comprenderlo como sacramento.

Las corrientes más gnósticas tendían a desvalorizarlo porque estaba tan centrado en lo carnal que consideraban que impedía al espíritu humano ahondar en la fe. La teología medieval lo consideraría como un sacramento particular que no tenía una materia sensible como podía ser el bautismo o la eucaristía, y sobre todo porque consideraban que era una manera de espiritualizar el amor físico; no lo contemplaban como un don de Dios, como una gracia. Con Lutero el matrimonio es considerado como una realidad que pertenecía al orden de la creación, no le reconocía un fundamento cristológico, por lo que la regulación quedaba para el ámbito civil; la Iglesia no tenía nada que decir ni aportar.

⁷¹ "Los sacramentos, por una parte, deben considerarse desde la Iglesia como sacramento fundamental y, por otra parte, han de enmarcarse en la historia de la vida individual, donde aparecen como manifestación sacramental de la vida cristiana de la fe en momentos existencialmente fundamentales", K. RAHNER, *o.c.*, 477.

⁷² K. RAHNER, *o.c.*, 480.

Como suele suceder en la Iglesia, la formulación de la doctrina va adquiriendo mayor relevancia al ir respondiendo a situaciones a las que tiene que *plantar cara*. Es decir, que frente a cuestionamientos externos o internos, busca dar una respuesta que va constituyéndose como doctrina del magisterio. De este modo, la Iglesia se fue viendo obligada a precisar el estatuto del matrimonio como sacramento. “No basta evidentemente con decir, para justificarlo, que el matrimonio pertenece al septenario, tal como reconocen las diversas afirmaciones de la fe, desde la confesión propuesta a los valdenses hasta el Vaticano II (SCo 64-78), pasando por el concilio de Trento. Tampoco es suficiente considerar la sacramentalidad del matrimonio como un hecho tradicional, por muy importante que sea. Tampoco es el hecho de que Jesús hablara del matrimonio y de su significado (Mt 19,6) lo que constituye el fundamento de la identidad sacramental del matrimonio cristiano”⁷³. La consecuencia directa de estas afirmaciones implica preguntarnos: ¿qué constituye el fundamento de la identidad sacramental del matrimonio cristiano? Trento vino a concluir que el fundamento residía en que el matrimonio fue «instituido» por Cristo, pero sabemos que “el matrimonio constituye un sacramento muy especial, al ser el único no instituido *ex novo* por Cristo”⁷⁴. A lo que le sigue otra pregunta: ¿cómo lo instituyó? En la historia de Occidente se han ido formulando distintas respuestas que podemos agrupar en tres⁷⁵:

- a. Cristo instituyó los sacramentos en su conjunto y sin excepción. Es un planteamiento deductivo, es decir, va de lo general a lo particular. Y presupone el matrimonio como un sacramento más.
- b. El matrimonio tras la irrupción de Cristo adquirió una novedad: la experiencia eclesial. Esta originalidad y novedad del matrimonio como signo del amor de Cristo por su Iglesia viene recogida en la carta a los Efesios⁷⁶.
- c. El matrimonio, realidad natural, del orden de la creación, fue elevado por Cristo a la dignidad de sacramento. Así lo recoge el papa León XIII, en una encíclica de 1880: «Cristo Señor levantó el matrimonio a la dignidad de sacramento». El Concilio Vaticano II ahondará en esta reflexión en *Gaudium et spes* 48.2:

⁷³ H. BOURGEOIS, *El estatuto dogmático de los sacramentos*, 254, en: H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ Y P. TIHON, *Los signos de la Salvación*, Salamanca 1996.

⁷⁴ C. PEÑA, *Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia*, Madrid 2014, 45.

⁷⁵ cf. H. BOURGEOIS, *o.c.*, 255.

⁷⁶ EF 5,25-33: Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella... por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia...

“Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que *está formado a semejanza de su unión con la Iglesia*. Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella. *El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino* y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, *están fortificados y como consagrados por un sacramento especial*, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios.”

Por lo tanto, el matrimonio es una realidad humana buena y legítima que existe fuera del sacramento, es una «institución» en sí misma que es referida a Dios en el plano u orden de la creación. La originalidad del matrimonio como sacramento reside en que es capaz de conjugar el plano de la creación con el plano de la gracia⁷⁷. De esta manera, el orden de la gracia, de la salvación en Cristo, «perfecciona» y «robustece» el amor humano; y, al mismo tiempo, el orden de la gracia dota a la realidad matrimonial de un significado y eficacia particular, como recoge *Lumen gentium* 11.2:

⁷⁷ “... el orden de la creación es visto como incluido en el orden de la gracia y de la redención, de modo que el primero desde el principio y también desde el matrimonio de Adán tiene una significación previa para el segundo. Esto significa en nuestra terminología... que todo comportamiento moral del hombre está llevado y abarcado por la comunicación de la gracia de Dios a la criatura. “Alianza” es el fin y el marco general que soporta y abarca la creación como condición de posibilidad, como posición del posible socio de la alianza”, K. RAHNER, *o.c.*, 482.

“los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia”.

Así entendido, el sacramento confiere la gracia y no es sólo un remedio o ayuda contra la concupiscencia, tal y como postulaba la teología medieval. A esto ayudará la comprensión más personalista y la mirada bondadosa sobre la corporalidad. En palabras de K. Rahner: “Dos bautizados se unen en *matrimonio*. Con ello sucede algo en la Iglesia. Por el carácter de referencia y signo del amor matrimonial, el matrimonio no es sólo una “cosa mundana”. Es, en efecto, evento de la gracia y del amor que unen a Dios y al hombre. Por tanto, si tal matrimonio acontece en la Iglesia, es un momento de la propia realización de ésta como tal, la cual es llevada a cabo por dos cristianos bautizados, que por el bautismo están capacitados para la participación activa en esa realización. En consecuencia, ellos como bautizados hacen precisamente lo que es peculiar de la Iglesia: esclarecen el signo del amor, en el que aparece el amor que une a Dios y al hombre. Pero donde opera una autorrealización *esencial* de la Iglesia en la situación decisiva de la vida de un hombre, allí está dado un sacramento”. Y, continúa Rahner diciendo acerca del matrimonio “... quienes se aman en el matrimonio experimentan esta realidad (*la de la incondicionalidad del amor de Dios en el amor humano*) en la misma medida en que abren su corazón para ello creyendo y amando... el auténtico amor matrimonial cristiano es en todos los tiempos una representación real del amor unificante de Dios en Cristo a la humanidad. En el matrimonio se hace presente la Iglesia... Si fuéramos capaces de vivir y pensar eso con toda su significación, entonces podríamos volver con mayor consuelo y valor, y con una libertad verdaderamente cristiana, a nuestras “cuestiones matrimoniales” que presentan problemas oprimentes...”⁷⁸.

El matrimonio natural, la institución ubicada en el orden de la creación, es considerada como una realidad con una fuerte connotación sagrada, como hemos ido viendo, dotándola de un sentido y significado novedoso por ser elevado por Cristo a sacramento. Así lo recogerá el CIC en el canon 1055.1⁷⁹.

⁷⁸ K. RAHNER, *o.c.*, 483.

⁷⁹ c. 1055.1: 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 Nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados.

Hay que decir que los elementos de los que consta este sacramento son peculiares, sobre todo porque la materia, el ministro y los sujetos, coinciden en los propios cónyuges. Ellos son la *sustancia*, el encuentro interpersonal y la mutua entrega y donación de los cónyuges; son los mismos cónyuges los que, entregándose el uno al otro y recibándose en tal entrega, realizan el sacramento del matrimonio. Ellos son los ministros de la celebración del sacramento y ellos son los sujetos que se abren a acoger la acción salvífica de Dios, la gracia. Por otra parte, la forma del sacramento la constituye el intercambio mutuo del consentimiento matrimonial⁸⁰. Por lo que decimos que la sacramentalidad del matrimonio radica en la condición de bautizados de los dos contrayentes; de no ser así, habrá matrimonio, pero no sacramento. Para la existencia del sacramento es necesario que ambos estén bautizados, pues en esta realidad concreta no podría darse que fuera sacramento para uno de los cónyuges y no para el otro, pues *el sacramento es una realidad indivisible*⁸¹.

La realidad sacramental del matrimonio implica tanto el momento concreto de la celebración como la posterior vida marital, a la que la gracia del sacramento se extiende, se expande como el buen perfume⁸². José Antonio Pagola lo recoge de manera bella⁸³:

⁸⁰ “Resulta fundamental, a estos efectos, no confundir esta forma esencial del sacramento del matrimonio, que, por ser sustancial no puede nunca faltar, con la forma canónica, la cual —introducida tardíamente en la Iglesia— viene constituida por el conjunto de solemnidades exigidas por el Derecho positivo para la validez del matrimonio, solemnidades de las cuales puede dispensar la autoridad canónica, pudiendo darse: matrimonios celebrados en forma canónica que no sean sacramento; matrimonios sacramentales no canónicos; y, matrimonios sacramentales y canónicos contraídos, previa dispensa de la forma canónica, en forma civil o en cualquier otra forma pública”, C. PEÑA, *o.c.*, 46.

⁸¹ C. PEÑA, *o.c.*, 47.

⁸² JN 12,3b: “... Y la casa se llenó del olor del perfume”.

⁸³ J. A. PAGOLA, *Originalidad del matrimonio cristiano*, Navarra 1994, 31.

“Al comprometerse a vivir su amor matrimonial como sacramento, se dicen el uno al otro lo siguiente: «Te amo con tal hondura, con tal verdad, con tal entrega y fidelidad que quiero que veas siempre en mi amor matrimonial el signo más claro, la señal más visible, el «sacramento» mejor de cómo te quiere Dios. Cuando sientas cómo te quiero, cómo te perdono, cómo te cuido, podrás sentir de alguna manera cómo te quiere Dios». Los esposos cristianos pueden descubrir el amor de Dios en muchas experiencias de la vida y en muchos lugares del mundo. Para ellos Cristo es, sobre todo, el Sacramento de Dios y a ese Cristo lo pueden descubrir en la Iglesia de muchas maneras. v.g., en la Eucaristía, o en el sacramento de la Reconciliación. Pero para ellos, su propia vida matrimonial, su encuentro, su amor matrimonial es el lugar privilegiado para ahondar, disfrutar y saborear el amor de Dios, encarnado en Cristo y comunicado a través de su Iglesia... El matrimonio no es solo un sacramento; es un estado sacramental. La boda no es sino el punto de partida de una vida matrimonial que queda sacramentalizada. Por eso, toda la vida matrimonial, con todas sus vivencias y expresiones, tiene un carácter sacramental para ellos, es fuente de gracia, expresión eficaz del amor de Dios que se hace realmente presente en su amor matrimonial. La mutua entrega, el perdón dado y recibido dentro del matrimonio, las expresiones de amor y ternura, la intimidad sexual compartida, la abnegación de cada día con sus gozos y sufrimientos, con su grandeza y su pequeñez, con sus momentos sublimes y su mediocridad... toda esa vida matrimonial es sacramento, lugar de gracia, experiencia sacramental donde Dios se hace realmente presente para los esposos... Este carácter sacramental da una hondura y plenitud diferente a su abrazo conyugal. Los esposos cristianos no "hacen el amor", sino que lo celebran. El acto del amor es una celebración, una fiesta, donde los esposos con su propio cuerpo, con su capacidad erótica, con la fusión de sus cuerpos y sus almas, con el disfrute compartido, hacen presente en medio de ellos a Dios. Es sobre todo en esa experiencia íntima donde mejor pueden entender y saborear su amor matrimonial como sacramento del amor de Dios”.

b. La fe necesaria para contraer matrimonio canónico.

1) Cuestiones generales.

Para afrontar este último punto previo a la conclusión propositiva, debemos introducirnos en el tema de la inseparabilidad matrimonio-sacramento entre bautizados, pues nos remitirá a la fe necesaria para contraer un matrimonio canónico.

El canon 1055.2 recoge esta inseparabilidad, diciendo que todo matrimonio válido entre bautizados es al mismo tiempo sacramento: “Por tanto, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento”.

Esto implica adentrarnos en cómo comprendemos el matrimonio como sacramento, qué relación se establece entre la fe y el sacramento, es decir “la relación entre la realidad natural del matrimonio, como institución humana a la que toda persona tiene en principio derecho, y la realidad sacramental y salvífica del matrimonio sacramental, que, en cuanto tal, es propiamente un signo de la fe”⁸⁴.

Esta realidad compleja de la fe que se requiere para el sacramento la recogió la Comisión Teológica Internacional en un documento sobre el matrimonio⁸⁵ que, en pleno proceso codificador, decía:

“El hecho de los ‘bautizados no creyentes’ plantea hoy un problema teológico nuevo y un serio dilema pastoral, sobre todo si la ausencia e incluso el rechazo de la fe parecen evidentes. La intención requerida —intención de realizar lo que realizan Cristo y la Iglesia— es la condición mínima necesaria para que exista verdaderamente un acto humano de compromiso en el plano de la realidad sacramental. No hay que mezclar, ciertamente, la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe de los contrayentes. Pero tampoco se las puede separar totalmente... Allí donde no hay vestigio alguno de fe como tal, ni ningún deseo de gracia y salvación, se plantea el problema de saber, al nivel de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental está o no presente, y si el matrimonio se ha contraído válidamente o no. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete (infirmaretur) la validez de sacramento.”

Pero, a pesar de las muchas discusiones en torno al tema, se mantuvo en el Código el principio de la *inseparabilidad contrato-sacramento entre bautizados*. Es de señalar

⁸⁴ C. PEÑA, *o.c.*, 49.

⁸⁵ *Doctrina católica sobre el matrimonio, n.2.5*: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, en: C. PEÑA, *o.c.*, 49.

que la tesis de la separabilidad contrato-sacramento se mantuvo, sin suponer conflicto alguno, en el concilio de Trento y también por varios papas posteriores. Por lo que podemos decir que, siendo este principio teológicamente *doctrina católica*, no implica por ello que estemos ante una definición dogmática; es decir, que cabría la posibilidad de que fuera reformada. Por lo tanto, el matrimonio válido celebrado por dos bautizados, sean o no católicos, independientemente de su grado de fe personal, es un matrimonio sacramento.

De esta doctrina se deducen algunas consecuencias teológico-canónicas⁸⁶:

- a. La sacramentalidad del matrimonio no depende de la voluntad subjetiva de los contrayentes, sino de la voluntad de Cristo de elevar a sacramento la misma realidad natural matrimonial.
- b. La intención de hacer lo que hace la Iglesia, que se exige en todo sacramento, se identifica en este sacramento del matrimonio con la *mera intención de contraer matrimonio natural*, por lo que la fe necesaria para hablar en este caso de este sacramento, sería la fe teologal, la que viene dada por la recepción válida del bautismo.
- c. La falta de fe personal no afectará tampoco directamente a la validez del matrimonio. Prevalece la intención de querer contraer matrimonio a la intención de no querer que sea sacramento, pues esto último no depende de la voluntad del contrayente.

2) *El contexto paulino y el contexto actual.*

Al entrar a analizar la comunidad de Corinto, en la que está recogido el *casus apostoli* que tratamos en el presente trabajo, debemos decir que se trataba de una comunidad con una variedad de clases sociales. Sabemos por las cartas de Pablo que tanto *sabios, cultos, libres* como *esclavos y pobres* participaban de la mesa común, de la fracción del pan, y que entre ellos se daban conflictos a los que Pablo intentó dar respuesta a través de las cartas.

Unos pocos controlaban el poder, mientras que la gran mayoría vivía en una dinámica de subsistir. Así lo recoge E. Miquel Pericás: "La estratificación social es, según estos datos, enormemente acusada: unos pocos –la élite urbana– controlan casi todo el poder y la riqueza, mientras que la gran mayoría –los campesinos– vive justo por encima del nivel de subsistencia. Los niveles intermedios formados por los servidores de la

⁸⁶ C. PEÑA, *o.c.*, 50-51.

clase dirigente (funcionarios), mercaderes, comerciantes y ciertos tipos de artesanos, apenas constituyen el 10 y el 15% de la población total. La dinámica que anima este tipo de estratificación se caracteriza por una movilidad social muy reducida... la esclavitud grecorromana se diferenciaba de otros tipos de servidumbre todavía vigentes en algunas zonas del Imperio por su carácter mercantil: el esclavo era concebido como una propiedad que se podía comprar, vender, heredar o regalar. El amo tenía poder absoluto sobre su esclavo, podía disponer de su cuerpo, su energía, sus capacidades, del modo y manera que considerara oportuno... Muchos amos liberaban a sus esclavos después de un cierto número de años de servicio, aunque conservaban ciertas prerrogativas legales y económicas sobre sus libertos..."⁸⁷.

Estas comunidades que Pablo iba generando, en las que confluían distintos *status sociales*, esperaban la inminente parusía. Así lo refleja en 2 Cor 11,2: "Os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo". Estas comunidades estaban formadas por aquellas personas a las que Pablo se había dirigido, personas que no habían oído hablar del evangelio; sobre todo tenía puesta la mirada en aquellos de origen no judío; así recoge su intención en la carta a los Romanos: "no anunciar el evangelio sino allí donde el nombre de Cristo no era aún conocido, para no construir sobre cimientos puestos por otros"⁸⁸. Con estos dos elementos (la llegada inminente de Cristo resucitado y los destinatarios que no habían oído hablar de la buena noticia) nos situamos ante la vida cotidiana de los corintios, que vivían un proceso de conversión en distintos momentos vitales (casados, solteros, libres, esclavos, libertos, etc.). "El objetivo de Pablo será llevar la oferta gratuita de salvación por parte de Dios más allá de las fronteras étnicas y geográficas de Israel; su particular comprensión del Crucificado y del Dios que ahí se revela, le llevó a Pablo decididamente a ampliar las fronteras del pueblo elegido: no tenían sentido los signos de identidad étnica que limitaban el acceso a Dios únicamente a los circuncidados y a los que se regían por la Torá. Para ello adoptó modelos culturales del entorno grecorromano de los destinatarios"⁸⁹.

Cuando un no judío se convertía al cristianismo era invitado a un proceso de catecumenado que finalizaba con la recepción del bautismo. Evidentemente, esto acontecía en edad adulta. La nueva vida a la que accedía estaba llamada a participar de una inmi-

⁸⁷ E. MIQUEL, *El contexto histórico y sociocultural*, 59-60, en: R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Navarra 2010.

⁸⁸ Rom 15,20

⁸⁹ Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, en: C. GIL ARBIOL, *La primera generación fuera de Palestina*, 167, en: R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Navarra 2010.

nente vida de Cristo, la parusía. Esto conllevaba unas exigencias ético-morales y religiosas que se debieron vivir con el radicalismo propio de la primera hora. Por lo que ante situaciones que tenían relación con comportamientos sexuales inapropiados, la respuesta de Pablo no podía ser más que radical. El cuerpo era comprendido como *templo del espíritu*, y la realidad del término *porneia* ponía en juego no sólo el cuerpo físico del creyente, "sino el sentido teológico que tenía: la pertenencia exclusiva a Cristo"⁹⁰. El bautismo y la conversión, el bautismo y la fe, iban de la mano. No había bautismo sin conversión, sin profesión de la fe.

Llegamos al contexto actual. La situación sociocultural actual nada tiene que ver con aquella del siglo I. La realidad en la que vivimos viene marcada por una sociedad católica que se desvanece, pero en la que quedan reductos sociales de la misma. El bautismo hoy no siempre es señal de fe, y mucho menos de conversión. El bautismo hoy se recibe de niño, cuando uno aún no tiene ni razón ni capacidad jurídica para obligarse. Los cánones 97 y 98 así lo recogen:

*“97 § 1. La persona que ha cumplido dieciocho años es mayor; antes de esa edad, es menor.
§ 2. El menor, antes de cumplir siete años, se llama infante, y se le considera sin uso de razón; cumplidos los siete años, se presume que tiene uso de razón.
98 § 1. La persona mayor tiene el pleno ejercicio de sus derechos.
§ 2. La persona menor está sujeta a la potestad de los padres o tutores en el ejercicio de sus derechos, excepto en aquello en que, por ley divina o por el derecho canónico, los menores están exentos de aquella potestad; respecto a la designación y potestad de los tutores, obsérvense las prescripciones del derecho civil a no ser que se establezca otra cosa por el derecho canónico, o que el Obispo diocesano, con justa causa, estime que en casos determinados se ha de proveer mediante nombramiento de otro tutor.”*

A pesar de no tener uso de razón ni capacidad para obligarse, el bautismo de niños, asentado en la tradición, se recibe en la fe de los padres. El problema lo encontramos cuando éste ya no se recibe en la fe de los padres, sino por motivos sociales, por la

⁹⁰ C. GIL ARBIOL, *o.c.*, 180.

insistencia de los abuelos/as que no podrán encargarse de la educación en la fe, o por otros motivos que están lejos de lo que implica ser bautizado. La consecuencia de estos bautismos es que serán "cristianos" que no conocen ni el Evangelio, ni nada que se le aproxime. "Cristianos" de nombre, vacíos de su contenido fundante y fundamental. "Cristianos" que no serán educados en la fe, pero sí obligados a las normas de la *sociedad* a la que entran a pertenecer por el bautismo recibido.

En la sociedad de Pablo el matrimonio entre dos no bautizados tenía la fuerza del matrimonio natural. Cuando uno de los cónyuges se bautizaba, la realidad matrimonial podía entrar en graves conflictos. Ante éstos, Pablo se situará. Y el resultado de la tradición y doctrina eclesial será lo que hemos presentado hasta estos momentos, en síntesis: la posibilidad de disolución del vínculo matrimonial primero en favor de la fe.

En nuestra sociedad, la presentada en los párrafos anteriores, ¿qué realidad pastoral puede afrontar y dar solución el *privilegio en favor de la fe*? ¿Cómo acoger y afrontar los matrimonios celebrados por bautizados en los que uno de ellos es bautizado sin fe (en la situación expuesta), y que han fracasado por la defensa de la fe de uno de los cónyuges?

3) *Discursos de los Romanos Pontífices: Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.*

Llegados a este punto queremos destacar, de modo cronológico, los discursos de los tres últimos Romanos Pontífices.

Juan Pablo II en el discurso a la Rota Romana de 2003 decía: "La importancia de la sacramentalidad del matrimonio, y la necesidad de la fe para conocer y vivir plenamente esta dimensión, podrían también dar lugar a algunos equívocos, tanto en la admisión al matrimonio como en el juicio sobre su validez. La Iglesia no rechaza la celebración del matrimonio a quien está bien dispuesto, aunque esté imperfectamente preparado desde el punto de vista sobrenatural, con tal de que tenga la recta intención de casarse según la realidad natural del matrimonio. En efecto, no se puede configurar, junto al matrimonio natural, otro modelo de matrimonio cristiano con requisitos sobrenaturales específicos"⁹¹. Este discurso proporciona una gran seguridad jurídica, pues la determina

⁹¹ JUAN PABLO II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, de 30 de enero de 2003:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030130_roman-rotah.html

ción del carácter sacramental no viene determinado por una creencia o un sentimiento personal, sino que viene determinado por un elemento objetivo: la recepción válida del bautismo. El problema que plantea esta formulación es que, por un lado, no da la libertad a un bautizado no creyente de contraer un matrimonio válido no sacramental; y, por otro lado, puede llevar a un automatismo sacramental que convierta al sacramento en algo mágico, pues ocurre al margen de la voluntad de aquellos que contraen. Estos problemas llevaron a que en el Sínodo de los Obispos de 1980 se planteara la posibilidad de "exigir un mínimo de fe consciente y personal en el contrayente para la validez del sacramento"⁹².

Con Benedicto XVI nos encontramos con varios textos en los que descubrimos la intención de querer profundizar en este tema, como una situación preocupante y compleja. De los dos que presentamos, el primero es el Discurso a los sacerdotes de la diócesis de Aosta, en la Iglesia parroquial de Introd:

“Cuando era prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, invité a diversas Conferencias episcopales y a varios especialistas a estudiar este problema: un sacramento celebrado sin fe. No me atrevo a decir si realmente se puede encontrar aquí un momento de invalidez, porque al sacramento le faltaba una dimensión fundamental. Yo personalmente lo pensaba, pero los debates que tuvimos me hicieron comprender que el problema es muy difícil y que se debe profundizar aún más. Dada la situación de sufrimiento de esas personas, hace falta profundizarlo”.

El segundo es el discurso a la Rota Romana de 2013, en él se recogen varias referencias a trabajos realizados por la Comisión Teológica Internacional. Destacamos lo siguiente:

⁹² En: C. PEÑA, o.c., 53.

“ciertamente, cerrarse a Dios o rechazar la dimensión sagrada de la unión conyugal y de su valor en el orden de la gracia hace ardua la encarnación concreta del modelo altísimo de matrimonio concebido por la Iglesia según el plan de Dios, pudiendo llegar a minar la validez misma del pacto en caso de que, como asume la consolidada jurisprudencia de este Tribunal, se traduzca en un rechazo de principio de la propia obligación conyugal de fidelidad o de los otros elementos o propiedades esenciales del matrimonio... Con las presentes consideraciones no pretendo ciertamente sugerir ningún automatismo fácil entre carencia de fe e invalidez de la unión matrimonial, sino más bien evidenciar cómo tal carencia puede, si bien no necesariamente, herir también los bienes del matrimonio, dado que la referencia al orden natural querido por Dios es inherente al pacto conyugal (cf. Gn 2, 24)”.

Benedicto XVI, siendo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, redactó la *Introducción* de un volumen *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar*. De ella quisiéramos hacer notar “la necesidad de profundizar en la delimitación de los conceptos de sacramentalidad y consumación, que sustentan la doctrina y la praxis eclesial de la indisolubilidad, y destaca en concreto los problemas que plantea el considerar automáticamente sacramental el matrimonio de los bautizados sin fe... «es necesario clarificar si verdaderamente todo matrimonio entre dos bautizados es *ipso facto* un matrimonio sacramental... a la esencia del sacramento pertenece la fe; queda por aclarar la cuestión jurídica sobre que carencia evidente de fe tenga, como consecuencia, que no se realice un sacramento»”⁹³.

En tercer lugar destacamos de Francisco el Discurso a la Rota Romana de 2015:

⁹³ C. PEÑA, *El Fundamento de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado en la teología actual*, 607-608, *Estudios Eclesiásticos* (79) 2004.

“existe una especie de mundanidad espiritual, «que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia» (Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 95), y que lleva a perseguir, en lugar de la gloria del Señor, el bienestar personal. Uno de los frutos de dicha actitud es «una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos» (ibidem, n. 94). Es evidente que, para quien sigue esta actitud, la fe carece de su valor orientativo y normativo, dejando el campo libre a las componendas con el propio egoísmo y con las presiones de la mentalidad actual, que ha llegado a ser dominante a través de los medios de comunicación.

Por eso el juez, al ponderar la validez del consentimiento expresado, debe tener en cuenta el contexto de valores y de fe —o de su carencia o ausencia— en el que se ha formado la intención matrimonial. De hecho, el desconocimiento de los contenidos de la fe podría llevar a lo que el Código define error que determina a la voluntad (cf. canon 1099). Esta eventualidad ya no debe considerarse excepcional, como en el pasado, justamente por el frecuente predominio del pensamiento mundano sobre el magisterio de la Iglesia. Semejante error no sólo amenaza la estabilidad del matrimonio, su exclusividad y fecundidad, sino también la orientación del matrimonio al bien del otro, el amor conyugal como «principio vital» del consentimiento, la entrega recíproca para constituir el consorcio de toda la vida. «El matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno» (Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 66), impulsando a los contrayentes a la reserva mental sobre la duración misma de la unión, o su exclusividad, que decaería cuando la persona amada ya no realizara sus expectativas de bienestar afectivo”.

Podemos decir que con Benedicto XVI y Francisco se abre la invitación a profundizar en este tema que implica, de modo tan directo, a la institución del matrimonio canónico sacramental.

4) *¿Qué consecuencias tiene el matrimonio entre bautizados en el que uno o ambos contrayentes contraen sin fe?*

Como ya hemos apuntado, independientemente del grado de fe que profesen los cónyuges bautizados católicos, están obligados a la forma canónica y tienen limitado el derecho natural e inalienable de toda persona al matrimonio, al no reconocérseles la posibilidad de contraer un matrimonio válido no sacramental. Por otra parte, la consecuencia de contraer sin fe estando bautizado lleva casi de manera inmediata a caer en cierta concepción mágica del *ex opere operato*. No ahondamos más en este punto, pues entronca con la conclusión propositiva que le sigue.

4. CONCLUSIÓN PROPOSITIVA.

Llegados a este punto, después de esta tarea de lectura y estudio de la materia seleccionada para el presente trabajo, pasamos a presentar la conclusión propositiva.

En primer lugar debemos partir de la “necesidad de un planteamiento más vocacional de la opción matrimonial y familiar, insertándola en una vida de fe y de experiencia eclesial, que conlleva una necesaria tarea de acompañamiento pastoral durante toda la vida conyugal, no solo preparando a los jóvenes para la celebración del matrimonio, sino acompañándolos y sosteniéndolos en el transcurso de la convivencia, de modo especialísimo, durante los momentos de crisis de la pareja”⁹⁴.

Si este acompañamiento fuera real, quizás se evitaría muchas de las posteriores situaciones llamadas irregulares.

Ante el llegado fracaso matrimonial, cuando la situación es ya irreversible, se debe abrir un *cuidadoso discernimiento* de cada una de las situaciones, pues la variedad es tan amplia como realidades matrimoniales, desde personas abandonadas de manera injusta o que no alcanzan a comprender las razones de tal abandono, a quienes se ven obligados a romper la convivencia por salvar su propia persona (psíquica o físicamente).

En este *discernimiento*, que la Iglesia está llamada a realizar con estas parejas rotas, ha de contemplarse las diversas soluciones canónicas que el Código recoge. De este modo, las declaraciones canónicas de nulidad son un camino, pero no sólo; habrá que pensar también en la posibilidad de la *disolución del vínculo precedente*, que en el último Sínodo sobre la familia se propuso como tema necesario a repensar y, en su caso, *ampliar la praxis actual de la Iglesia*, a la que hizo referencia explícitamente el Cardenal Fernando Sebastián en su artículo «Un Sínodo para la familia»⁹⁵.

La disolución implica la ruptura de un vínculo matrimonial, en principio válido, por parte de la autoridad; cierto es que se da en determinados supuestos y siempre que exista justa causa. Hemos visto cómo a lo largo de la historia esta posible disolución del vínculo, permitiendo contraer un nuevo matrimonio válido, ha sido mantenida desde sus orígenes y se ha ido ampliando a medida que la historia, con sus novedosas situaciones pastorales, lo iba requiriendo, siempre por un bien superior.

⁹⁴ C. PEÑA, *Abriendo vías de encuentro y acogida. Sentido y potencialidad de las soluciones canónicas en la pastoral de los divorciados y vueltos a casa*, 188, en: G. URÍBARRI, sj. (ed), *La familia a la luz de la misericordia*, Cantabria 2015.

⁹⁵ C. PEÑA, *o.c.* 190.

A lo largo de la historia pensar en la posible disolución del vínculo matrimonial ante nuevas realidades y conflictos pastorales en ningún momento supuso cuestionar la indisolubilidad intrínseca de todo matrimonio, que se mantuvo y se mantiene con total firmeza. La disolución del vínculo acontece como una gracia, nunca es un derecho de los cónyuges; es un “regalo”, un don que la Iglesia en el Romano Pontífice y *en virtud de una causa grave y superior a la indisolubilidad del matrimonio*⁹⁶ puede conceder, en virtud de la *salus animarum*, la salvación de las personas.

Actualmente, “el principio general es que el Romano Pontífice puede disolver, con justa causa, cualquier matrimonio que no sea rato o sacramental –es decir, contraído entre dos bautizados– y consumado en cuanto sacramental, pues sólo el matrimonio rato y en cuanto rato, consumado es absolutamente indisoluble, disoluble únicamente por la muerte conforme recuerda el canon 1141”⁹⁷. La consecuencia que se sigue de esta afirmación es que el matrimonio que no sea sacramental, por ser uno o los dos cónyuges no bautizados; o, siendo sacramental, no haya sido consumado, si existe justa causa podrá ser disuelto bien por la disolución *in favorem fidei* (en el primer supuesto), bien por la disolución *super rato* (en el segundo supuesto). Esto conlleva la reflexión actual sobre el alcance del *poder de las llaves*, es decir la posibilidad de pensar la ampliación de la praxis pontificia actual profundizando en los conceptos de consumación conyugal y de sacramentalidad. Especial atención nos requiere el concepto de sacramentalidad, pues es el que entra en juego en el presente ensayo.

Es cierto que la falta absoluta de fe, que pone en tela de juicio la sacramentalidad del matrimonio, puede afrontarse a través de la declaración canónica de nulidad de un matrimonio por el capítulo de la exclusión (canon 1101). Pero también se podría intervenir a través del *instituto canónico de la disolución pontificia* de dicho matrimonio sin la requerida intención, pues al no estar celebrando un sacramento, no estaría afectado por la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, y podríamos acceder a la disolución *in favorem fidei*.

Vamos a presentar varias razones por las que consideraremos la posibilidad de aplicar la *dispensa in favorem fidei* en una situación rota de un matrimonio canónico sacramental.

En primer lugar, partimos del principio de la indisolubilidad absoluta del matrimonio rato y consumado en cuanto sacramental. Tradicionalmente el matrimonio rato y no

⁹⁶ C. PEÑA, *o.c.* 191.

⁹⁷ C. PEÑA, *o.c.* 191.

consumado ha podido ser disuelto por el *poder de la llaves* del Romano Pontífice, en base a la *salus animarum*. Esta *salus animarum* se convierte en la razón de ser, en la causa última “que justifica la relajación del valor de la indisolubilidad, la salvación de las personas que se han visto abocadas a situaciones matrimoniales insostenibles, que no se vean capaces de sostener una vida celibataria, y a las que la Iglesia, en su finalidad salvífica, acoge y permite vivir su vocación matrimonial con una nueva persona”.⁹⁸

En segundo lugar, la doctrina tradicional ha presentado la consumación del matrimonio como el elemento que perfecciona el sacramento. Pero cabe preguntarse ¿qué aporta el acto sexual completo, en forma humana, al intercambio del consentimiento celebrado ante la asamblea en la que se ha celebrado el sacramento? Cabe preguntarse ¿qué otro sacramento se perfecciona más allá del momento celebrativo en el que se dan los elementos necesarios para su validez? La importancia de describir los sacramentos como acciones eclesiales públicas, ¿no es relevante en el campo del matrimonio?, ¿qué hace tan necesario que algo que pertenece a la intimidad sexual, a lo más íntimo y privado de la pareja adquiera el carácter de ser el elemento que aporta la mayor perfección al matrimonio rato y consumado? La entrega y donación mutua que se expresa en el intercambio del mutuo consentimiento comprende la dación de los cuerpos en el acto sexual, pero no podemos comprenderlo como el elemento más importante, como el que opera la perfección del sacramento. Consideramos que la entrega y donación que constituyen la comunidad de vida y amor es muy amplia y recoge elementos variados que afectan a las diversas dimensiones de la persona, no sólo la dimensión sexual. Pensamos que es pobre y anacrónico considerar que es la consumación, la entrega del *ius in corpus* la que perfecciona el matrimonio. Consumar algo es llevarlo a plenitud, es dotarlo de un sentido profundo que apunta a la eternidad, es la imagen del fuego haciendo que desaparezca, que se consuma lo que está ardiendo; es la imagen de la vela consumida acabada por la acción del fuego. La imagen de las primeras comunidades cristianas la consumación estaba relacionada con el martirio. ¿No resulta desproporcionado considerar que el acto sexual completo, realizado de manera humana, es el elemento clave e imprescindible que lleva a plenitud la existencia de una forma de vida marital? Podremos decir que es importante, pero encontramos muchas resistencias para convertirlo en “*El elemento*”.

⁹⁸ C. PEÑA, *La disolución de matrimonios sacramentales: ¿'favor fidei' como redescubrimiento de la fe en bautizados alejados?*, Madrid 2017, 65-82.

En tercer lugar, sería importante ahondar en el “fundamento teológico de la potestad ministerial del Romano Pontífice, que descansa en el poder de las llaves confiado por Jesucristo a Pedro”⁹⁹. Esta *potestas clavium*, este poder de atar y desatar, alcanza al vínculo matrimonial, y así lo hemos podido comprobar a lo largo de la historia de la Iglesia que en determinados momentos ha considerado, en orden a un motivo superior, desatar, desvincular, dejar libres de las obligaciones derivadas de un matrimonio irreversiblemente roto. Por lo que, los obstáculos teológicos para que pudiera disolver también el matrimonio sacramental consumado podrían revisarse, y no sólo aplicarlos al *rato y no consumado*.

En cuarto lugar hay que pensar qué es lo que consideramos en esta posibilidad de disolver un matrimonio rato y consumado: ¿el *favor fidei* o el *favor baptismi*¹⁰⁰ (favor del bautismo)? Es decir, si la razón es ayudar a la persona en su camino de fe, en su crecimiento cristiano; o, por el contrario, el objetivo es proteger el matrimonio sacramento. El bautismo, como ya hemos presentado más arriba, era clave en la comprensión del *Privilegio Paulino*, pero porque el contexto era radicalmente diferente, nada que ver con el actual (por el momento); pero en la actualidad, el bautismo no es acogido ni vivido de forma mayoritaria como lo que es, a pesar de que sus efectos y consecuencias jurídicas son los mismos.

En quinto lugar hablamos de una cuestión compleja: *la fe necesaria para la recepción del sacramento y la concreción de la intención de hacer lo que hace la Iglesia*, en un sacramento de adultos. Como hemos ido viendo, y así queda recogido en documentos conciliares y en el propio Código, los sacramentos *suponen la fe, la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones*. Pero en cambio, parece no ser importante esta fe en el sacramento del matrimonio, pues basta con la intención de contraer un matrimonio naturalmente válido, a pesar de que las consecuencias, si estás bautizado, te aten a la *ley canónica*. Es verdad que no podemos pensar en una fe tan perfecta para recibir los sacramentos que haga imposible su administración. Pero si *suponen la fe*, ¿qué sucede cuándo ésta es inexistente a pesar de haber recibido el bautismo? El bautizado no creyente que “se casa por la Iglesia” por el motivo que sea (pareja creyente, socialmente aún relevante, etc.) no entra a considerar cómo el sacramento va a robustecer y a animar su vida para descubrir en el proyecto de pareja el sueño de Dios sobre el

⁹⁹ C. PEÑA, *o.c.*, 65-82

¹⁰⁰ C. PEÑA, *Abriendo vías de encuentro y acogida. Sentido y potencialidad de las soluciones canónicas en la pastoral de los divorciados y vueltos a casa*, 200, en: G. URÍBARRI, sj. (ed), *La familia a la luz de la misericordia*, Cantabria 2015.

matrimonio que contrae. Es muy ingenuo pensar esto. Es cierto que la gracia actúa más allá de la disposición del ministro, pero algo de “naturaleza abierta” necesita para poder depositar sus efectos. Como podemos observar, se da “una seria duda sobre la realidad sacramental de este matrimonio. Esta duda adquiere especial gravedad cuando el sujeto, divorciado y habiendo contraído nuevo matrimonio, descubre posteriormente la fe en Cristo y deseando crecer en su fe y tener una mayor vinculación eclesial, se encuentra alejado de la recepción de los sacramentos por su matrimonio anterior, celebrado sin intención sacramental”¹⁰¹. Ante la duda sobre la sacramentalidad del matrimonio celebrado cabría pensar la posibilidad de acudir a la *disolución in favorem fidei* para así favorecer el crecimiento en la fe de esa persona que antes estaba alejada y ahora busca poder participar de la plena comunión con la Iglesia.

Esta posibilidad no debería resultar extraña o alejada de la praxis eclesial. Por un lado, la Iglesia siempre ha reconocido *la prevalencia del favor fidei sobre el favor matrimonii* en aquellos casos en los que ambos valores han entrado en conflicto. Y, por otro lado, la sucesiva ampliación de los supuestos que partían del *casus apostoli* a raíz de las nuevas situaciones pastorales, hace pensar en la posibilidad de una nueva y actual ampliación. Y en esta línea es de destacar la “actuación reciente de la Congregación de la Doctrina de la Fe, pues hay constancia de que Benedicto XVI concedió la disolución a favor de la fe en un supuesto de bautismo dudoso de una de las partes, siendo la otra parte bautizada, es decir, en un supuesto en que la duda de hecho –sobre el carácter sacramental del matrimonio– afectaba a los mismos límites de la potestad pontificia para disolver el matrimonio”¹⁰².

De esta manera, si se siguiera profundizando en esta apertura de comprensión del *favor fidei* permitiría rescatar la dimensión económica y penitencial de la potestad pontificia de atar y desatar, sería la manera de adentrarse en los dramas personales que viven muchos matrimonios rotos, y de acompañar la vida de fe del fiel que pide la gracia. Evidentemente se haría fundamental *garantizar la seriedad del proceso de conversión y penitencia*, para evitar el riesgo de prácticas que se acercaran más al divorcio que al fondo teológico de la disolución. Acompañar un proceso que fuera sanador de la persona en todas sus dimensiones, pues los fracasos matrimoniales dejan, en la mayoría de las ocasiones, personas rotas psicológicamente, espiritualmente, socialmente, etc. ga-

¹⁰¹ C. PEÑA, *La disolución de matrimonios sacramentales: ¿'favor fidei' como redescubrimiento de la fe en bautizados alejados?*, Madrid 2017, 65-82.

¹⁰² C. PEÑA, *o.c.*, 65-82.

rantizando, al mismo tiempo, *el cumplimiento de las exigencias de justicia natural hacia el cónyuge anterior y los hijos.*

Concluimos el presente trabajo siendo conscientes de que el matrimonio cristiano está llamado a la plenitud y debe considerarse indisoluble, pues la vocación de entrega y donación incondicional, total y definitiva sólo puede tener su marco de comprensión desde dicha indisolubilidad. Así lo presentamos al comienzo del mismo. Dios es fiel y en medio de la noche y de la oscuridad, en medio de la crisis y del sinsentido, como vimos con la figura de Abraham y María, permanece, no abandona, su sí es eterno.

Pero siendo conscientes, al mismo tiempo, de la situación actual en la que la fe ya ni siquiera es algo social, sino minoritario, esta sacramentalidad no tendría que implicar a aquellos bautizados no creyentes o alejados de la fe, que contrajeron canónicamente, y su matrimonio fracasó. Ante una nueva relación y la posible conversión, estas personas se descubren en una nueva realidad creyente sin los medios necesarios para vivirla. El bien espiritual de la persona debería actuar, en los casos en los que fuera aconsejable, a través de la *disolución in favorem fidei* para así ayudar, como gracia que es, a ahondar en la vida de la fe. Pues si Dios permanece fiel incluso en el fracaso, y así podemos descubrirlo en otros textos bíblicos como en Oseas¹⁰³ o Isaías¹⁰⁴, y en medio del fracaso busca los medios para volver a establecer una nueva alianza, ¿no podríamos también nosotros, como Iglesia, buscar los medios para que la persona pueda encontrarse de nuevo con el Dios de la vida y el amor? ¿No podría ser el *instituto* de la disolución en favor de la fe un nuevo camino para mostrar este sí de Dios?

Concluimos, como no podría ser de otra manera, con preguntas abiertas que requerirán una profunda reflexión desde una mirada jurídico pastoral salvífica.

¹⁰³ Os 2,4-25: ¡Pleitead con vuestra madre, pleitead, porque ella ya no es mi mujer y yo no soy su marido!... Por eso, voy a seducirla, voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón... Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé...”

¹⁰⁴ Is 54,5-14: ...En un arrebatado de ira te escondí mi rostro, pero con misericordia eterna te quiero —dice el Señor, tu redentor—... Aunque se retiren los montes y vacilen las colinas, no se retirará de ti mi misericordia, ni mi alianza de paz vacilará —dice el Señor que te quiere—...

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo divino, Navarra 2010.

ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, BAC (4), Madrid 2007.

BOURGEOIS, H., SESBOÜÉ, B., TIHON, P., *Los signos de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.

GARCÍA BARBERENA, T. (dir.), *El vínculo matrimonial ¿divorcio o indisolubilidad?*, BAC (395) Madrid 1978.

GARCÍA HERVÁS, D., *La disolución del matrimonio in favorem fidei. Elementos para la investigación*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2008.

GHIRLANDA, G., *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, San Pablo, Madrid 1992³.

LORTZ, J., *Historia de la Iglesia II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008².

PEÑA, C., *El fundamento de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado en la teología actual*, Estudios Eclesiásticos (79) Madrid 2004, 599-647.

PEÑA, C., *La disolución de matrimonios sacramentales: ¿'favor fidei' como redescubrimiento de la fe en bautizados alejados?*, Sal Terrae, Madrid 2017, 65-82.

PEÑA, C., *Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.

RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1984.

SESBOÜÉ, B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2000².

URÍBARRI, G. (ed), *La familia a la luz de la misericordia*, Sal Terrae, Cantabria 2015.

www.vatican.va

Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe, Madrid 1995.

Biblia de Jerusalén, Bilbao 1998