

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ

LA EXCLUSIÓN DE LA SACRAMENTALIDAD
DEL MATRIMONIO ¿SON CONVINCENTES
LAS RAZONES QUE INSPIRAN EL INCIPIENTE
CAMBIO JURISPRUDENCIAL?

I. *Presentación del tema.* — II. *El debate doctrinal y su reflejo en la evolución jurisprudencial.* — 1. El debate doctrinal en la época de los años 70. — 2. Las proposiciones de la Comisión Teológica Internacional de 1977. — 3. El Sínodo de Obispos de 1980 y la Exh. Apost. « *Familiaris Consortio* ». — III. *Los primeros intentos de revisión jurisprudencial.* — IV. *Planteamientos jurisprudenciales a raíz de la promulgación del Código.* — 1. El principio de la inseparabilidad en las codificaciones latina y oriental. — 2. El « error circa dignitatem sacramentalem » (c. 1099). — 3. La exclusión de la sacramentalidad en algunas sentencias rotales. — V. *Valoración conclusiva.*

I. PRESENTACION DEL TEMA.

Hasta hace poco tiempo, la doctrina y la jurisprudencia eran prácticamente unánimes al afirmar que la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio tan sólo era jurídicamente relevante cuando la voluntad excluyente prevalecía sobre la voluntad de contraer un verdadero matrimonio. Tal circunstancia producía, sin duda, la nulidad del pacto conyugal por falta de un verdadero *consensus in matrimonium*, al haber sido destruido éste por la voluntad prevalente de contraer sin sacramento. En todo caso, se estimaba que el matrimonio era nulo, no por ser nulo el sacramento, sino por ser nulo el pacto conyugal. El sistema técnico que suele emplearse es el de simulación total, y a veces también el de la *conditio apposita* ⁽¹⁾. Por lo demás, el

(1) Por ejemplo en la sentencia c. Masala, 20.XI.1969, SRRD, 1969, 1033-1035.

contexto doctrinal en el que se fija esa jurisprudencia es la aceptación sin fisuras del principio de inseparabilidad (2).

De un tiempo a esta parte, se advierte en ciertos ámbitos jurisprudenciales, incluida la Rota Romana, un decidido propósito de cerrar una etapa jurisprudencial, e iniciar una nueva en la que los aspectos sacramentales del matrimonio tengan más relevancia a la hora de decidir la nulidad de un matrimonio. En este sentido, conviene no perder de vista que la paulatina relevancia que va adquiriendo la exclusión de la sacramentalidad como capítulo autónomo de nulidad está fuertemente ligada a la problemática doctrinal, surgida a raíz del Concilio, acerca de si la fe personal de los contrayentes tiene relevancia para la conformación válida del matrimonio entre bautizados, o matrimonio sacramental. Por eso, la cuestión que nos ocupa, esto es, la exclusión de la sacramentalidad, se inscribe en un contexto más amplio, sin cuya perspectiva es difícil abordarla y comprender su verdadero alcance. Ese contexto global podrá ser descrito en estos términos: es obvio que no hay sacramento, cuando es inválido el pacto conyugal; pero, ¿es posible la circunstancia inversa, que sea nulo el matrimonio por ser nulo el sacramento? ¿Hay una nulidad autónoma del sacramento, distinta de la del contrato? ¿Qué función cumple la voluntad de los contrayentes en relación con los aspectos sacramentales del matrimonio? ¿Cuando el pacto conyugal es entre dos bautizados, se amplía por ello el objeto del consentimiento matrimonial? En definitiva, ¿juega algún papel la fe personal en el dar existencia al sacramento?

En esta breve descripción del *status quaestionis* ya se advierte que en los nuevos planteamientos jurisprudenciales están implicadas cuestiones doctrinales de gran alcance a cuyo estudio en profundidad he prestado atención en otros trabajos a los que me remito (3), prefi-

(2) Cfr. M. CAPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. V. De matrimonio, Romae, 1947, n. 598; L. BENDER, *Simulatio Sacramenti*, *Angelicum*, 35 (1958), 412-440.

(3) Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *Relevancia jurídica de la significación sacramental del matrimonio*, en *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico*. La Chiesa dopo il Concilio, Giuffrè Editore, Milano, 1972, pp. 1137-1156; *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, *Ius Canonicum* 38 (1979), pp. 77-158, vid. la versión inglesa « Doctrinal implications of civil Marriage between catholics », en « *Marriage Studies* », vol. III, Washington, 1985, pp. 112-185; *El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados, según la Exh. Apost. Familiaris Consortio*, *Ius Canonicum*, 45 (1983), pp. 201-236; *El derecho a contraer matrimonio de los católicos no creyentes*, Actes du IVE Congrès International de

riendo en esta ocasión seguir un método expositivo del itinerario jurisprudencial, en sus diversas fases evolutivas, con indicación precisa de aquellos planteamientos en los que subyace una doctrina o un modo de entender la sacramentalidad del matrimonio que, a mi juicio, no se corresponde con la peculiaridad que le es propia, y que reside en « ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador *al principio* » (4).

Extramuros de los Tribunales eclesiásticos hoy se debate, se pone en cuestión la inseparabilidad entre contrato y sacramento, o la posibilidad de un pacto conyugal válido cuando los contrayentes bautizados no tienen fe. En el seno de los Tribunales tal vez no se cuestione nada de eso, al menos directamente. No obstante, es preciso indagar si las razones que se invocan para justificar la nulidad del matrimonio por exclusión de la sacramentalidad no distorsionan de algún modo la especificidad sacramental del matrimonio y, como consecuencia, la identidad real entre el matrimonio del principio y su configuración sacramental por la sola condición bautismal de los contrayentes. Aquí reside la cuestión de fondo: en saber que, a diferencia de los otros sacramentos, el matrimonio es una realidad creada, preexistente, una realidad *del principio* en terminología constante del Papa, que es asumida y elevada por la Redención de Cristo, y que adquiere en concreto su plena significación y eficacia salvadora por el hecho de que la pareja unida por el pacto conyugal en matrimonio está ya inserta por el bautismo de forma definitiva e indestructible en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. Se trata, por tanto, de una sacramentalidad que no eligen los esposos, sino que les viene dada a su matrimonio — si éste es válido, es decir, si comporta todos los elementos naturales para ser válido — por el hecho objetivo de estar bautizados. De ahí que la celebración sacramental del matrimonio se identifique con el pacto conyugal entre bautizados, y que no se exija a éstos un plus de intención y de consentimiento que el que se exige para realizar el *pacto conyugal*. Cosa distinta es que por falta de fe del contrayente o del cónyuge quede

Droit canonique, Fribourg, Suisse, 1981, pp. 1129-1142; *Preparación para el matrimonio-sacramento y « ius connubii »*, en *El matrimonio. Cuestiones de Derecho Administrativo-canónico*, IX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, 29-31 marzo del 1989, Salamanca, 1990, 37-79.

(4) Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, n. 68.

bloqueada la eficacia salvadora del signo, esto es no produzca sus frutos el sacramento.

II. EL DEBATE DOCTRINAL Y SU REFLEJO EN LA EVOLUCIÓN JURISPRUDENCIAL.

Siquiera sea de modo meramente indicativo, parece útil reseñar aquí alguno de los hitos doctrinales que más han podido influir en la reciente evolución jurisprudencial. A su trasluz resultará más fácil comprender la doctrina subyacente en los intentos de revisión jurisprudencial.

1. *El debate doctrinal en la década de los años 70.*

En los primeros momentos, el debate se manifiesta en dos direcciones contrapuestas. Por un lado, los defensores de la inseparabilidad para quienes la causa eficiente del matrimonio en su ser sacramental se identifica realmente con la causa eficiente del matrimonio en su ser natural. Por otro, los defensores de la separabilidad para quienes el matrimonio en cuanto *institutum naturae*, el matrimonio del principio, es una realidad autónoma y separable del matrimonio-sacramento. Como consecuencia de ello, la fe se erige en constitutivo esencial de la sacramentalidad hasta el punto de que los bautizados no creyentes son capaces de contraer un verdadero matrimonio pero incapaces de contraerlo sacramentalmente. Además, la voluntad del contrayente se erige así en un factor determinante para saber si se ha elegido un matrimonio puramente natural o se ha intentado también el sacramental.

En este contexto dialéctico era muy difícil que la polémica se proyectara sobre los ámbitos jurisprudenciales que sustentaban sus decisiones sobre el principio de inseparabilidad.

2. *Las proposiciones de la Comisión Teológica Internacional de 1977.*

A los efectos de lo que aquí analizamos, las conocidas proposiciones de la Comisión Teológica Internacional van a tener en lo sucesivo una gran trascendencia en el ámbito doctrinal, y un decisivo influjo en los ámbitos jurisprudenciales; debido todo ello, por un lado, a la autoridad moral y científica de dicha Comisión Teológica, y por otro, al hecho de abrir una tercera vía que rompe de algún modo

la bipolaridad dialéctica antes reseñada, desde una posición doctrinal firmemente enraizada en la tradición teológica acerca de la inseparabilidad.

Para la Comisión Teológica, en efecto, entre dos bautizados no cabe ningún otro estado conyugal que no sea el sacramental; es un imposible eclesial reconocer como verdadera una unión no sacramental entre dos bautizados. Pero el hecho de los bautizados no creyentes — tan frecuente en una sociedad descristianizada como la actual — plantea sin duda un nuevo problema teológico y un grave dilema pastoral al que hay que dar una respuesta. Las tesis separacionistas no son válidas, porque no se corresponden con la verdad del sacramento del matrimonio. La tesis de la inseparabilidad, siendo verdadera en sí misma, adolece en su formulación tradicional de un férreo automatismo que es preciso tensionar. El recurso que arbitra la Comisión es el de la intención sacramental: « La intención en última instancia nace y se nutre de una fe viva. Donde no existe ningún vestigio de fe, se origina una duda de hecho sobre si dicha intención general — et vere sacramentalis — realmente existe, y el matrimonio contraído es válido o no. La fe personal de los contrayentes *per se* no es constitutiva de la sacramentalidad, pero sin ninguna fe personal la validez del matrimonio *infirmaretur* » (5).

A pocas fechas de la publicación de estas Proposiciones mostré ya mi perplejidad (6) ante la resolución doctrinal adoptada. La firme y bien fundada defensa de la inseparabilidad que hace la Comisión teológica, aparecía en cierto modo difuminada al exigirse una intención *vere sacramentalis* en sentido idéntico a los demás sacramentos. Exigiéndose esa intencionalidad sacramental, ¿cómo puede predicarse que sea el matrimonio en cuanto *institutum naturae*, el matrimonio *del principio* en terminología del Papa, el que en sí mismo representa, es signo de la unión de Cristo y de la Iglesia? ¿la acción de los ministros del sacramento del matrimonio se equipara de modo absoluto en lo que atañe a la intencionalidad a la de los ministros de los otros sacramentos?

Es bastante difícil el hacer inteligible la tesis de la inseparabilidad cuando la elevación del *institutum naturae* pende en cada caso de un factor subjetivo, y no del hecho objetivo del bautismo. Por lo demás, los reparos al automatismo bautismal pueden estar justificados

(5) Vid. la versión latina en « Gregorianum » (1978), pp. 453-464.

(6) Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *Implicaciones doctrinales...*, cit., pp. 132-133.

en el nivel pastoral: los pastores deberán preocuparse, sin duda, de que el contrayente bautizado asuma desde la fe los compromisos matrimoniales. Pero, ¿están también justificados en el nivel propiamente teológico? La condición de bautizado, es decir, el estar objetivamente inserto en el misterio nupcial de Cristo y la Iglesia, no se transmuta por ninguna circunstancia ulterior del bautizado, ni siquiera por su falta de fe. Por eso, no tiene carácter peyorativo, sino misterioso el hecho de que, puesto un verdadero matrimonio, automáticamente, *ex opere operato*, ese matrimonio sea sacramento.

Cosa distinta es que la falta de fe motive al contrayente a excluir la sacramentalidad. En ese caso, el matrimonio sería nulo, pero no porque la falta de fe haga inoperante la intención sacramental, sino porque hace inoperante el pacto conyugal de dos bautizados.

En cualquier caso, es un hecho comprobable el decisivo influjo que habría de tener en lo sucesivo esa tercera vía abierta por la Comisión Teológica Internacional: la falta de fe como elemento condicionante de la validez de un matrimonio. Se habían puesto las bases doctrinales para que el problema recalara por fin en los ámbitos jurisprudenciales.

3. *El Sínodo de obispos de 1980 y la Exh. Apost. «Familiaris Consortio».*

Por lo que atañe a nuestro tema, entre las 43 propuestas que el Sínodo de Obispos presenta al Papa, sobresale la número 12. Me remito a la glosa que hice en otro lugar, a propósito de un amplio comentario a la *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II (7).

En este momento sólo me interesa resaltar algunos aspectos de esa propuesta sinodal. En primer lugar, se trataba de una propuesta que los obispos sinodales presentan al Papa, en conformidad con la función consultiva que generalmente compete al Sínodo de Obispos. En ella manifiestan al Papa su parecer acerca de una cuestión delicada, pero no sientan doctrina magisterial. De haber tenido el Sínodo potestad deliberativa, como prevee para casos determinados el c. 343, ¿hubieran formulado el contenido doctrinal en los términos en los que se expresa la *propuesta* 12? Como es lógico, desconozco lo que hubiera sucedido en ese caso, pero no hay duda que la actitud del que propone no es la misma que la de quien tiene que asumir

(7) Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *El requisito de la fe personal...*, cit., en nota (1).

una función magisterial o resolver disciplinariamente una cuestión ⁽⁸⁾.

Es al Papa a quien corresponde esa función. Ello explica que el n. 68 de la *Familiaris Consortio* se haga eco del problema suscitado en el Sínodo acerca de la Fe y el sacramento del matrimonio, pero que no asuma en su totalidad ni en su radicalidad las vías doctrinales de solución propuestas por los Padres Sinodales, entre otras razones porque alguna de ella entrañaban un cambio bastante considerable, no ya sólo de la doctrina matrimonial, sino de toda la doctrina sacramentaria.

Una vez hecha la propuesta de orden doctrinal, los Padres sinodales piden que « la nueva legislación canónica tenga en cuenta lo contenido en esta proposición respecto a la necesidad de la fe ». Sabido es a este respecto que en los últimos retoques al nuevo Código que tuvieron lugar en 1981, se intentó cambiar el sentido del c. 1055, adecuándolo a la propuesta 12 del Sínodo de Obispos. Pero no prosperó la enmienda, acaso pro la razón antes apuntada, es decir, porque hubiera supuesto un cambio radical de la doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio.

Como ocurrió con las proposiciones de la Comisión Teológica Internacional, también la propuesta del Sínodo habría de tener en lo sucesivo un gran impacto en la doctrina y en la jurisprudencia matrimonial, hasta el punto de que a veces se subraya esa doctrina silenciando la del Papa en la *Familiaris Consortio*, o bien se equipara su alcance doctrinal y disciplinar, cosa esta última que no se compadence bien con una lectura rigurosa de los textos ⁽⁹⁾. Los Padres sinoda-

⁽⁸⁾ Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *Las cuestiones matrimoniales abordadas por Juan Pablo II en el Discurso de Clausura de la V. Asamblea general del Sínodo de los Obispos* (25.X.1980), en *Ius Canonicum* 42 (1981), p. 659. Aquí se pone de relieve cómo la cuestión no fue aceptada tan unánimemente por todos los círculos menores de Padres sinodales, como podría dar a entender la aprobación de la propuesta 12. En una de las Relaciones del Card. Knox, Prefecto de la Congregación para los Sacramentos, se afirmaba, como punto central, lo siguiente: « Para los bautizados — si son católicos la validez dependerá también de la forma canónica — el contrato matrimonial válido es siempre y necesariamente sacramento. Todos los bautizados que contraen matrimonio válido reciben el sacramento del matrimonio, pretendan hacerlo así o no. Si, como condición, excluyen el sacramento, por ese mismo hecho el matrimonio es inválido ».

⁽⁹⁾ Cfr., por ejemplo, J.L. LARRABE, *El Sacramento de los que no tiene fe o la han abandonado incluso notoriamente*, en *El matrimonio. Questiones de Derecho administrativo-canónico*, IX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, 29-31

les habían indicado, en efecto, que « la intención requerida para la validez del sacramento no parece presente donde no existe, al menos, la intención mínima de creer con la Iglesia, con su fe bautismal ».

Pero el tenor de la doctrina pontificia, no se mueve, a mi juicio, en esas coordenadas de fe. El Papa ha subrayado la peculiaridad de este sacramento respecto a los demás; peculiaridad que reside en el hecho de ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador *al principio*. A partir de aquí, lo que hace el matrimonio no es la intención de hacer el sacramento, sino « la decisión del hombre y la mujer de casarse según este proyecto divino, esto es, la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y una fidelidad incondicional »; lo cual implica realmente, añade el Papa, « aunque no sea de manera plenamente consciente, una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios, que no puede darse sin su gracia ». Dada esa intención verdaderamente matrimonial, se forma el matrimonio según el proyecto divino. Pero ¿cómo surge la realidad sacramental cuando los novios no acceden a la Iglesia por motivos religiosos? No se debe olvidar, dice el Papa, que estos novios, por razón de su bautismo, están ya insertos en la Alianza sponsal de Cristo con la Iglesia y que, dada su recta intención, han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente — al menos de manera implícita — acatan lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio ». Habrá, por tanto, rectitud de intención, cuando deseen contraer un verdadero matrimonio, aunque no se expresen los novios en términos de fe. Faltará, en cambio, esa rectitud de intención, y no habrá matrimonio ni por tanto sacramento, cuando, aun queriendo externamente contraer ante la Iglesia, « dan muestras de rechazar de manera *explícita y formal* » el verdadero matrimonio, es decir, « aquello que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de bautizados ». A esto podríamos añadir el argumento del Papa fundado en la inseguridad jurídica a que daría lugar el recurso a la falta de fe — o la intención sacramental que se alimenta de la fe, añadimos por nuestra cuenta — para decidir sobre el acceso de unos novios al matrimonio o para dirimir una cuestión de nulidad ⁽¹⁰⁾.

marzo de 1989, Salamanca, 1990, pp. 81-108. Al tratar de la Fe y sacramento del matrimonio en la *Familiaris Consortio*, el autor curiosamente omite cualquier referencia al n. 68 de la Exhortación Apostólica (vid. p. 103).

⁽¹⁰⁾ Cfr. Exh. Apost. *Familiaris Consortio*, n. 68. El Papa trata abundantemente de la fe y el matrimonio en una perspectiva pastoral. Pero es el n. 68, el que aborda la cuestión en perspectiva teológico-canónica.

III. LOS PRIMEROS INTENTOS DE REVISIÓN JURISPRUDENCIAL.

Sin pretendere fijar una fecha exacta, ni ser exhaustivo en su tratamiento, pueden situarse esos intentos en las postrimerías de la década de los años 70. A partir de entonces, en efecto, el debate doctrinal al que ya hemos aludido, comienza a trasladarse al ámbito jurisprudencial, si bien no recalca aún en los Tribunales eclesiásticos. Por el momento, se tiene puestas las miras más bien en la revisión del nuevo Código que se encuentra en su fase final.

Grochowski bien puede ser considerado como uno de los autores que marcan el inicio de esa nueva tendencia jurisprudencial. En un artículo publicado en « Periodica » en 1978 ⁽¹¹⁾ reconoce que tanto la doctrina como la jurisprudencia en aquellas fechas son casi unánimes al negar la posibilidad de excluir la sacramentalidad, del mismo modo y con los mismos efectos a como pueden excluirse los *tribuna bona*, siendo sólo eficaz dicha exclusión si *eo ipso* se excluye el matrimonio mismo. Ante esa situación, el autor invita a romper esa inercia doctrinal y jurisprudencial, fundándose en un peculiar concepto de inseparabilidad que hará fortuna, como tendremos ocasión de ver más adelante. Supuesta la inseparabilidad, argumenta el autor, no se ve por qué la exclusión de la sacramentalidad no ha de tener los mismos efectos que la exclusión de las propiedades esenciales, o la misma fuerza invalidante que la exclusión de *otros elementos* esenciales del matrimonio. Entiende Grochowski que el matrimonio entre bautizados contiene *quid amplius*, en cuanto a los elementos necesarios, que el matrimonio *simpliciter*; la sacramentalidad encierra *aliqua qualitas nova*. Por eso, aun puestos los elementos naturales del pacto, también puede impedirse la elevación a sacramento.

Entendida así la sacramentalidad, a la manera de una propiedad esencial o como un elemento más, un *quid amplius* añadido al matrimonio natural, una *nova qualitas*, resulta obvia la pregunta de por qué la exclusión de la sacramentalidad no va a tener idéntica eficacia invalidante que las otras exclusiones. Y hasta resulta sorprendente que la doctrina y jurisprudencia clásicas no se hubieran percatado de ello hasta la fecha.

Pero quizás no se percataron porque su comprensión de la sacramentalidad y de la inseparabilidad entre contrato y sacramento dis-

(11) Z. GROCHOLEWSKI, *Crisis doctrinae et jurisprudentiae Rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, *Periodica* (1978), pp. 283-295.

curría por otros cuaces doctrinales; aquellos que entienden por sacramento del matrimonio « el mismo pacto conyugal instituido por el creador el principio », y no como un elemento sobreañadido al matrimonio, aunque inseparable de éste. No hay que olvidar, a este respecto, que los defensores de la separabilidad fundan su tesis en la consideración de la sacramentalidad como *aliquid additum*, distinto y separable. Por el contrario, el principio de la inseparabilidad se funda, a la manera de consecuencia jurídica, en el principio de identidad: matrimonio y sacramento no son dos realidades inseparables, sino una única realidad con dos dimensiones, la natural y la sacramental. La realidad única es el matrimonio del principio que recorre y participa de los estadios en que se ha encontrado la naturaleza humana en su existir histórico: el matrimonio natural responde a la naturaleza caída pero llamada a la redención; por eso es un matrimonio sacramental en potencia; el matrimonio sacramental en sentido estricto no es sino aquel mismo matrimonio pero contraído en la plenitud de los tiempos, cuando ha tenido lugar ya la redención de la humanidad y se ha actualizado en cada persona a través del bautismo ⁽¹²⁾. Por eso ningún factor extrínseco a su ser matrimonial, ni a su causa fundante, el consentimiento, puede hacer o deshacer la sacramentalidad; ésta no depende de la voluntad humana ni para su existir ni para su no existir. Lo único que depende de la voluntad humana es el dar existencia o no a un matrimonio concreto. De ahí que la exclusión positiva y voluntaria de la sacramentalidad tan solo tenga relevancia cuando implique o porque implica exclusión positiva del matrimonio mismo.

Pero analicemos el pensamiento de otros autores que llegan a una conclusión parecida a la de Grochowski, si bien a través de una línea argumental distinta: La exclusión de la sacramentalidad tiene relevancia en sí misma, no ya porque esa sacramentalidad sea un elemento excluible por la voluntad como los demás elementos, si-

(12) Dios, al instituir el matrimonio del principio, lo sella con el carácter esencial de la significación sacramental. Todo matrimonio verdadero, por tanto, está concebido como signo de un misterio trascendente, que se hace evidente y eficaz, es decir, sacramento de la nueva Ley cuando la humanidad adquiere su plenitud en Cristo, cuando el amor de Dios a los hombres se expresa visiblemente en el amor de Cristo a la Iglesia. Por eso los clásicos, hablaban de sacramento *en potencia*, refiriéndose al matrimonio de los infieles, y sacramento *en acto*, al referirse al matrimonio de los bautizados. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio misterio y signo, siglos IX al XIII*, Eunsa, Pamplona, 1971.

no porque dicha exclusión implica la ruptura de la presunción a favor de que la intención general de contraer comporta la *intentio faciendi quod facit ecclesia*.

En este sentido escribe Casellati Alberti en 1979 que, si la doctrina canónica no ha considerado hasta entonces relevante el tema de la exclusión de la sacramentalidad, ha sido porque, según esa doctrina, el sacramento no es algo accesorio que se superpone al contrato, sino que es el mismo matrimonio en cuanto que celebrado entre bautizados. De ahí que la intencionalidad contractual sea por voluntad divina intencionalidad sacramental. Y es, a este propósito, cuando el autor se pregunta si, según la versión tradicional, está demostrado que sea solo la intencionalidad contractual la que se requiere para la validez del sacramento del matrimonio. A su parecer, la exclusión de la sacramentalidad comporta una intención contraria al sacramento y en ese sentido contraria a la *intentio faciendi quod facit Ecclesia*, exigida en toda acción sacramental. En este caso, el matrimonio sería nulo por simulación total, es decir, por exclusión del matrimonio mismo, comprendido en su entera realidad teológica.

Desde un punto de vista estrictamente teológico, concluye el autor su argumentación, parece evidente que por la voluntad excluyente de la sacramentalidad, el matrimonio se coloca fuera de la historia de la salvación y regresa al orden de la creación; realidad esta última que no tiene valor y significado salvífico alguno. De donde se sigue que por el principio de la inseparabilidad — que así resulta reforzado — un tal matrimonio es teológicamente nulo y jurídicamente inexistente ⁽¹³⁾.

Con las categorías « nulidad teológica » e « inexistencia jurídica » es probable que quiera expresarse la nulidad del sacramento y la consiguiente inexistencia del vínculo matrimonial. En todo caso, la nulidad no tiene nunca como referencia a la teología sino al derecho, sea divino o humano, esté explicitado en una ley o no. Pero vayamos al núcleo de la argumentación del autor para ver si es tan evidente la conclusión a la que llega. Es cierto que un matrimonio sin sacramento es un imposible eclesial, como lo es el *regressus ex ordine redemptionis ad ordinem creationis*. Pero justamente por eso es también un imposible eclesial que la voluntad excluya la sacramentalidad. Co-

⁽¹³⁾ Cfr. M.E. CASELLATI ALBERTI, *Il matrimonio, oggi, Il Diritto ecclesiastico* (1979), pp. 136-154.

sa distinta es que intente excluirla: en este supuesto, la apariencia es que excluye la sacramentalidad, pero lo que en el fondo excluye es el matrimonio mismo por ser éste el único ámbito en que la voluntad tiene capacidad decisoria. Por todo ello, no me parece válida la conclusión de que tal matrimonio es *teológicamente* nulo, es decir, nulo por ser nulo el sacramento, sino que es nulo el matrimonio mismo, por ser imposible que exista sin el sacramento. Por lo demás, no alcanzo a ver cómo en la versión del autor aparece reforzado el principio de inseparabilidad. Ello sería explicable si tal principio significara la unión de dos elementos superpuestos: matrimonio y sacramento. Pero no si por sacramentalidad se entiende el mismo matrimonio celebrado entre bautizados.

En la misma línea argumental que el autor anterior se mueve Fumagalli Carulli⁽¹⁴⁾. Para la ilustre canonista italiana, la intención general de hacer lo que hace la Iglesia, o hacen los cristianos, por principio es suficiente para crear el vínculo, aunque se ignore o no se sostenga que el matrimonio entre bautizados sea un sacramento. Pero no puede operar cuando el sujeto expresa una voluntad contraria al ordenamiento de la Iglesia. Por eso, debemos preguntarnos si produce también la invalidez la intención de excluir el sacramento, aun aceptando los elementos del contrato. A este respecto, la autora reconoce que la doctrina canónica más difundida es la que sostiene que la intencionalidad contractual — y sólo ella — ha de tenerse por institución divina como intencionalidad sacramental. No obstante, ella estima que, desde el punto de vista teológico, es aceptable la tesis de la invalidez por intención contraria al sacramento, es decir, la invalidez del matrimonio por ser nulo el sacramento. Si no entendemos mal, su base argumental es la siguiente: Para un bautizado es imposible regresar al orden de la creación. Pero, es así que el excluir la sacramentalidad equivale a poner el matrimonio fuera de la historia de la salvación, es decir, equivale a un *regressus ad ordinem creationis*. Luego tal exclusión ha de producir, desde un punto de vista teológico, la nulidad sacramental y como consecuencia la nulidad del matrimonio.

El proceso lógico de esta argumentación parece impecable. Es verdadera la premisa mayor: la imposibilidad de retorno al orden puro de la creación. Parece también verdadera la premisa menor: la ex-

(14) Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua traduzione giuridica*, in *Il Diritto ecclesiastico* (1979), pp. 28-54.

clusión de la sacramentalidad comporta ese regreso al orden creacional. Pero es aquí donde entreveo una falacia sofística: se toma como real lo que sólo es mera posibilidad en el plano intelectual. Porque, si es *realmente* imposible el regreso al orden creacional, también es *realmente* imposible el regreso a un matrimonio natural, sin sacramento. Por eso, no veo cómo puede ser posible *realmente* la exclusión de la sacramentalidad, salvo por un modo, excluyendo el matrimonio mismo. Con lo cual llegamos a la conclusión tradicional: el querer contraer un matrimonio natural desprovisto de sacramentalidad es querer un imposible, lo que equivale a no querer el matrimonio, si aquella voluntad es prevalente. No residiría directamente esta nulidad en el sacramento, sino en el matrimonio mismo; no sería una nulidad *teológica*, sino nulidad sin adjetivos aunque se funde y se explique con argumentos de índole teológica.

IV. PLANTEAMIENTOS JURISPRUDENCIALES A RAÍZ DE LA PROMULGACIÓN DEL CÓDIGO.

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

Aunque sea en forma resumida, parece conveniente recoger aquí los principios doctrinales y legales que inspiran la legislación codicial en lo referente a los aspectos sacramentales del matrimonio. De ese modo resultará más fácil entender el alcance canónico de algunas interpretaciones jurisprudenciales a que nos referimos más adelante.

Entre esos principios, destacan de modo especial los dos siguientes: La inseparabilidad entre contrato y sacramento sobre la base de un identidad real, y la consiguiente irrelevancia de la fe para la formación de un pacto conyugal válido — y, por tanto, sacramental — entre bautizados. Del tenor literal del c. 1055 se desprende que lo que aparece como inseparable del matrimonio no es una realidad extrínseca al mismo, sino que es la misma alianza matrimonial, el matrimonio del principio, el que fue elevado por Cristo a la dignidad de sacramento; elevación que se concreta y se hace efectiva por el hecho objetivo de estar los contrayentes insertos mediante el bautismo en la Alianza sponsal de Cristo con la Iglesia ⁽¹⁵⁾.

(15) Sabido es, a este respecto, que en los trabajos de revisión codicial se rechazó deliberadamente la propuesta de sustituir *inter baptizatos* por *inter credentes*. A

En estos mismos principios basilares se asienta el c. 776 § 2 del Código de la Iglesias Orientales de 1990, cuyo tenor es el siguiente: « Por institución de Cristo el matrimonio válido entre bautizados es por ello mismo un sacramento por el que los cónyuges, a imagen de la indefectible unión de Cristo con la Iglesia, quedan unidos por Dios, y como consagrados y fortalecidos por una gracia sacramental ».

Son evidentes las diferencias de uno y otro Código en el modo de enfocar la misma cuestión. Pero, ¿son diferencias sustanciales, o son mas bien de estilo? ¿obedecen a una concepción doctrinal distinta, o tal vez sólo a un modo distinto de legislar de acuerdo con las respectivas tradiciones multiseculares? Como es sabido, hasta la *Relatio* de 1981 no faltó quien pretendió modificar el sentido del c. 1055 para adecuarlo a las tesis que propugnaban una mayor relevancia de la fe personal en la realización del pacto conyugal válido. Hoy se insinúa que los deseos de entonces, de algún modo se han visto cumplidos en la versión del Código oriental. Pero no veo que esto tenga ningún apoyo real en los textos legales. Es indudable el mayor rigor técnico-jurídico del Código latino frente a un estilo más « teológico » del Oriental. Pero los principios doctrinales que subyacen en ambos textos, lejos de ser distintos, complementan y enriquecen el significado de la sacramentalidad del matrimonio. En efecto, la precisión técnica con que expresa el Código latino la inseparabilidad entre contrato y sacramento ha venido a veces en detrimento de una consideración de la sacramentalidad radicada en el vínculo matrimonial, en la *res et sacramentum* en versión tomista, con la consiguiente acentuación del aspecto ritualista. En efecto, el matrimonio no es sólo sacramento *dum fit*, sino primordialmente *dum permanet*. La inseparabilidad no se predica sólo ni principalmente de los *in fieri* contractual y sacramental, sino del *in facto esse*. Es el matrimonio en su ser íntimo, y no sólo en su elemento causativo, la realidad que está transida desde sus orígenes de significación sacramental, si bien ésta adquiere su plenitud en la economía de la Redención, actualizada en cada hombre por el bautismo.

En la versión del Código oriental, se afirma, por un lado, la identidad y consiguiente inseparabilidad entre todo matrimonio válido

mi juicio, carece también de sentido el pretender interpretar el « eo ipso » del c. 1055 § 2 en una clave de interpretación distinta a la que tuvo en sus orígenes, a fin de acomodar a nuestros personales parámetros mentales una ley que no nos gusta. Cfr., por ejemplo, J.L LARRABE, *cit.*, p. 94.

entre bautizados y el sacramento; todo ello debito a la institución divina, y no a ningún factor subjetivo, como la fe o intención de los contrayentes. Por otro lado, la sacramentalidad no radica sólo en el *in fieri*, en el contrato, sino en el vínculo matrimonial, pues no son los *contrayentes*, sino los *cónyuges* los que aparecen unidos por Dios con un vínculo que significa la indefectible unión de Cristo con la Iglesia, a la vez que quedan como consagrados y fortalecidos por una gracia sacramental.

En definitiva, mientras que el Código latino pone el acento según el c. 1055 en el *sacramentum tantum* — la referencia a *Gaudium et Spes*, n. 48 aparecerá en el c. 1134 —, el Código oriental en el c. 776 § 2 pone de relieve tanto la *res et sacramentum* como la *res tantum*, es decir, la significación sacramental del vínculo, así como la gracia propia de este sacramento⁽¹⁶⁾. Pero en ambos casos aparece claramente establecido el principio de inseparabilidad.

2. *El « error circa dignitatem sacramentalem » (c. 1099).*

Sabido es que la cláusula « *circa dignitatem sacramentalem* » aparecía en el antiguo c. 1084, sin que ello llevara aparejados especiales problemas interpretativos. En la revisión del vigente c. 1099, tal cláusula desaparece durante mucho tiempo de los esquemas conocidos, incluyéndose definitivamente en la *Relatio* del 1981 por recomendación de la Congregación para la doctrina de la fe⁽¹⁷⁾. No se conocen las razones oficiales que motivaron en un principio la supresión, ni las que después aconsejaron su inclusión. En todo caso, con la ley en la mano el error *circa dignitatem sacramentalem* podría ser relevante si determinara la voluntad.

Por estos cauces dubitativos discurrió también la revisión del c. 1101 § 2 sobre simulación. En el CIC 17 no aparece la cláusula « *sacramentalem dignitatem* »; criterio este que seguirán los primeros esquemas de revisión, hasta la *Relatio* de 1981 en que se introduce momentáneamente, desapareciendo por fin del texto definitivo. Tampoco se han dado a conocer públicamente las razones que motivaron una y otra postura. Dada la trascendencia doctrinal del asunto, no nos parece muy convincente invocar como razón última de la

⁽¹⁶⁾ Vid. al respecto la doctrina de Santo Tomás de Aquino, en T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio Misterio y Signo...*, pp. 344-360.

⁽¹⁷⁾ Cfr. *Communicationes*, 1983, p. 233.

definitiva supresión de la cláusula el criterio de economía legislativa. Si no de forma explícita, éste será el argumento que emplean muchos cuando consideran que la exclusión de la sacramentalidad aparece comprendida en la cláusula « elemento esencial », por eso no era necesario que apareciera formulada expresamente.

En todo caso, al no contener de hecho la cláusula *dignitatem sacramentalem*, algunos autores hacen del c. 1099 la clave de interpretación del c. 1101 § 2. Es cuestión de lógica o de congruencia legislativa, se afirma. Si un error sobre la dignidad sacramental — cuando determina la voluntad — es jurídicamente relevante, ¿por qué no lo va a ser la exclusión de la sacramentalidad?

En este sentido se manifestaba, por ejemplo, Stankiewicz en 1984 ⁽¹⁸⁾: así como el error puede determinar la voluntad a aceptar el matrimonio solamente no sacramental, viciando el consentimiento, de igual modo cabe excluir con un acto positivo de la voluntad la dignidad sacramental como elemento esencial del matrimonio, sin que sea necesaria una voluntad absoluta o deducida en condición de excluir el matrimonio mismo *si sit sacramentum*.

Si nos atenemos a los puros datos legales, no carece de peso esta argumentación, sobre todo si el *error determinans voluntatem* se resuelve en última instancia en simulación. Pero, justamente por eso, cabe argumentar, *a sensu contrario*, que al no contener el c. 1101 § 2 la exclusión de la sacramentalidad, el error *circa dignitatem sacramentalem*, en cuanto determinante de la voluntad y por tanto con relevancia invalidante, no puede consistir en una simulación implícita, sino que ha de configurarse como un capítulo autónomo de nulidad, o como capítulo de nulidad que se resuelve en condición.

No se nos oculta que tampoco de este modo desaparece la duda sobre la aparente incongruencia legal entre el c. 1099 y el c. 1101 § 2: Si en un caso la *dignitas sacramentalis* tiene relevancia canónica ¿por qué no la ha de tener en el supuesto de la simulación parcial? Aparentemente, una respuesta positiva a este interrogante salvaría la congruencia legal, pero tal vez al precio de una incongruencia sustancial. Por eso, sería muy conveniente conocer los motivos, o las razones profundas — si existían — que aconsejaron la inclusión de la cláusula *circa dignitatem sacramentalem* en el c. 1099 toda vez que el error que se dibujaba podría ser jurídicamente rele-

⁽¹⁸⁾ *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, *Monitor Ecclesiasticus* (1984), pp. 470-486.

vante, lo que no daba visos de suceder cuando se redactó el c. 1084 del CIC 17⁽¹⁹⁾.

Mientras tanto, corresponde a la doctrina indagar esas posibles razones que expliquen la coherencia entre la inclusión de la sacramentalidad como elemento relevante a efectos de error (c. 1099), y su no inclusión como elemento excluible por un acto positivo de la voluntad (c. 1101 § 2). Para ello, es necesario tener en cuenta, en primer lugar, que se trata de dos categorías bien diferenciadas: el error y la simulación. El eventual error *determinans voluntatem* excluye o destruye la voluntad de contraer; mientras que en el caso de la simulación parcial, no se excluye la voluntad, sino que es la voluntad la que escluye algún elemento esencial. En ambos casos, hay una divergencia entre el proyecto de matrimonio y la intención de contraerlo, pero en el caso de error, la divergencia es ignorada o inconsciente mientras que, en el supuesto de la simulación, tal divergencia es querida y consciente⁽²⁰⁾. Acaso, por eso, el *error determinans circa sacramentalitatem* puede ser jurídicamente relevante, mientras que no lo es *per se* — si no se resuelve en simulación total — la exclusión de la sacramentalidad. El que ignora podría hipotéticamente proyectar su voluntad sobre un matrimonio imposible, como lo es un matrimonio sin sacramento entre bautizados; pero el que es consciente y libre — quien no ignora la sacramentalidad — no tiene capacidad decisoria para excluirla, salvo excluyendo el matrimonio mismo.

(19) Cuando estaba a punto de publicarse este trabajo tuve noticias de las razones que se invocaron en la « Congregatio Plenaria » de octubre de 1981 (vid. Actas de la « Congregatio plenaria », Ed. Vaticana 1991, pp. 452-460). Hay que dejar constancia expresa de la doctrina sobre la inseparabilidad entre contrato y sacramento; doctrina católica o teológicamente cierta. Este es el motivo por el que aparece la cláusula *circa dignitatem sacramentalem* en el c. 1099. Por otro lado, los problemas ecuménicos, especialmente con los protestantes alemanes, aconsejan que no se haga mención expresa de la exclusión de la sacramentalidad en el c. 1101 § 2: los protestantes propalarían la idea de que la Iglesia Católica hace imposible los matrimonios mixtos. De este modo se despejan las dudas sobre el proceso redaccional de esos cánones; pero no por ello desaparece el problema de fondo: la mejor salvaguardia de la doctrina sobre la inseparabilidad, tal y como ésta viene expresada en el c. 1055. Curiosamente, los más remisos a aceptar esta doctrina de la Iglesia, son los más favorables a la tesis que configura la sacramentalidad como un elemento más del matrimonio, excluible por simulación parcial y no sólo por simulación total según la praxis jurisprudencial hasta ahora imperante.

(20) Así se expresa S. VILLEGIANTE, *Errore e volontà simulatoria nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, *Monitor Ecclesiasticus* (1984), pp. 487-516.

Sobre la base de esa distinción entre error y simulación como figuras autómas, Mons. Pompedda ha formulado una tesis cuya novedad estriba en configurar la falta de fe, en términos jurídicos, como *error personam pervadens*, o *determinans voluntatem* según la terminología del c. 1099 (21). Ciertamente es, matiza el ilustre canonista, que no toda falta de fe *circa sacramentalitatem* comporta ese tipo de error jurídicamente relevante: existe el *defectum fidei* que se identifica con el *simplex* error, y, por tanto, sin relevancia invalidante. Sólo la falta de fe que comporte el *error determinans voluntatem* será relevante en orden a la validez del consentimiento, pero en todo caso con valor autónomo, distinto a la simulación y la condición. Se sientan así las bases para dar entrada en la jurisprudencia matrimonial a la falta de fe como un nuevo capítulo de nulidad. Porque, ¿quien y con qué criterios se establecerá la frontera a partir de la cual la falta de fe comporta un error *circa sacramentalitatem* jurídicamente relevante?

Recientemente, Stankiewicz (22) ha intentado matizar la propuesta de Pompedda, preguntándose en primer lugar cual es al respecto la estimación de la jurisprudencia rotal. Al permanecer firme el principio hermeneútico — confirmado por la ley (c. 1055) — de la inseparabilidad, esa jurisprudencia se vierte más en indagar sobre la probidad y rectitud de la intención que sobre el *defectum fidei*. Son numerosas las sentencias, señala el autor, en las que se pone de manifiesto que el vínculo sacramental no pende de la fe sino de la voluntad de Cristo. En todo caso, el problema mayor reside en saber si existe la intención de hacer lo que hace la Iglesia por parte de los contrayentes bautizados que no tienen fe. Tras analizar la doctrina sentada por la Comisión teológica Internacional, y por la *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II, el autor concluye, al respecto, en línea con el documento pontificio, que el propósito de aceptar un verdadero matrimonio, al menos implícitamente comprende la intención de hacer lo que hace la Iglesia.

Retomando la tesis de Pompedda, cabría pensar en teoría que la falta de fe equivalga a un error, cuyo influjo y arraigo es tan profundo que del entendimiento pasa a la voluntad, determinándola a querer tan sólo un matrimonio privado positivamente de sacramentali-

(21) Cfr. M. POMPEDDA, *Fede e sacramento. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, Quaderni. Studio Rotale, II (1987), pp. 41-66.

(22) Cfr. A. STANKIEWICZ, *De errore voluntatem determinante (c. 1099) iuxta rotalem jurisprudenciam*, *Periodica* 79 (1990), especialmente pp. 490-494.

dad. Pero, en tal supuesto, no sería nulo el matrimonio por ser nulo el sacramento ni porque faltare intención sacramental.

Viene esto a colación porque, siguiendo la línea trazada por Pompedda, y acaso rebasándola, Candelier ha elevado también la incredencia radical a *error determinans circa sacramentalitatem* ⁽²³⁾. Para este autor, la relevancia jurídica de este tipo de error al que conduce la falta de fe radical, reside en el hecho de que la dignidad sacramental especifica el objeto del consentimiento: lógicamente, la incredencia hace al sujeto incapaz de incluir ese elemento sustancial en el objeto de su voluntad. Pero, de ser cierto esto, habría que pedir al legislador que modificara radicalmente el contenido del c. 1057 § 2, en donde para nada se indica que la dignidad sacramental forma parte del objeto del consentimiento o pacto conyugal. El matrimonio, esto es la alianza matrimonial, elevado por Cristo Señor a la dignidad de sacramento, la produce el consentimiento de las partes, y este consentimiento es, sin más aditamentos, el acto de voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio.

3. *La exclusión de la sacramentalidad en algunas sentencias rotales.*

Sea cual fuere el juicio que merezca el planteamiento de Mons. Pompedda, el hecho es que, según nuestros datos, el *error circa sacramentalitatem*, fundado en la falta de fe, aun no ha sido asumido explícitamente y con valor autónomo por la jurisprudencia rotal, sino a lo sumo come reflejo de una exclusión implícita. Así, en un Decreto c. Bruno de 24.2.1989 ⁽²⁴⁾, se da conformidad a dos sentencias que habían declarado la nulidad, la primera por error determinante de la voluntad *circa sacramentalitatem*, y la segunda por simulación total. Pero, en realidad, el Decreto considera el error *circa sacramentalitatem* como exclusión de la sacramentalidad, por lo que en el fondo se conforman dos sentencias de nulidad, por simulación parcial la primera, y por simulación total la segunda.

Suerte muy distinta está corriendo juirisprudencialmente la exclusión de la sacramentalidad propiamente dicha; aquella que se in-

⁽²³⁾ Cfr. G. CANDELIER, *Incroyance et validité du mariage sacramental*, *Revue de Droit Canonique* (1991), pp. 81-145.

⁽²⁴⁾ Fue publicado en *Il Diritto Ecclesiastico*, 100/II (1989), pp. 14-21; cfr. G. CANDELIER, *Incroyance...*, cit., p. 107.

tenta fundamentar legalmente en el c. 1101 § 2, y que aparece con valor autónomo invalidante, pese a que el contrayente desee y quiera un verdadero matrimonio.

Una sentencia c. Serrano de 6.4.1986 ⁽²⁵⁾ suele ser citada como la primera sentencia rotal en que se declara la nulidad de forma expresa por exclusión de la sacramentalidad, según se desprende de su *in iure* y de su *in facto esse*. También se declara nulo el matrimonio por exclusión de la sacramentalidad en otra c. Serrano del 1.6.1990 ⁽²⁶⁾. Sus argumentos son los habituales de la doctrina: la falta de intención sacramental, la interpretación del c. 1101 § 2 a luz del c. 1099, etc. Pero es de agradecer la claridad con que el Ponente manifiesta su concepción de la sacramentalidad del matrimonio, lo cual nos confirma una vez más que es ahí donde reside el verdadero problema doctrinal que necesita ser aclarado.

Basten algunas muestras, bien indicativas de su modo de entender la sacramentalidad del matrimonio, distinto al que asumimos al comienzo de este trabajo, siguiendo las pautas doctrinales de la *Familiaris Consortio*.

Para el ilustre juez rotal, el sacramento del matrimonio no es un sacramento de la iniciación cristiana, como el bautismo e la Eucaristía, sino de la madurez cristiana. Consecuentemente, la intervención de los contrayentes — celebrantes, en cuanto sujetos y ministros del rito, debe ser más plena, más consciente que en aquellos otros sacramentos.

Al Ponente le asombra que en la versión tradicional, la perspectiva sea: matrimonio que es sacramento, y no la otra: sacramento que es matrimonio. Por eso, para él la nulidad no radica solo en el matrimonio sino también en el sacramento: no hay matrimonio, cuando falta el sacramento.

Finalmente, Mons. Serrano reconoce que en la versión tradicional, la sacramentalidad no es una propiedad ni un elemento de matrimonio, sino el matrimonio mismo. Razón por la cual no se ha aceptado nunca — hasta ahora — la exclusión de la sacramentalidad sin que por ello supusiera la exclusión del matrimonio mismo. Según él, hoy ya no puede sostenerse esta concepción de la sacramentalidad: ésta no es la esencia del matrimonio, sino algo inherente a la esencia, es decir, una propiedad de la misma.

⁽²⁵⁾ *Decisiones seu Sententiae*, 78 (1991), pp. 287-298. Fue publicada y comentada por C. GULLO en *Il Diritto di famiglia e delle persone*, 17 (1988), pp. 729-758.

⁽²⁶⁾ Publicada en *Il Diritto Ecclesiastico*, II (1991), pp. 18-31.

A mi modesto modo de ver, poco tiene que ver esta visión de la sacramentalidad del matrimonio con la peculiaridad que le es propia, con « ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador *al Principio* » (*Familiaris Consortio*, 68).

De forma también clara, la exclusión de la sacramentalidad es asumida como capítulo autónomo de nulidad en algunas sentencias c. Bruno. En un Decreto de 20.2.1988, dice textualmente el Ponente: si alguien tiene la intención de rechazar la dignidad sacramental del matrimonio, proponiéndose asumir sus propiedades esenciales y su fin en tanto que institución natural, excluye de sí, no el matrimonio, que en realidad quiere, sino solamente un elemento esencial unido al matrimonio entre bautizados, es decir, la sacramentalidad. De hecho su matrimonio es inválido, no en razón de una simulación total o de un defecto de consentimiento, sino en razón de una simulación parcial: exclusión de un elemento esencial del matrimonio de los bautizados ⁽²⁷⁾.

No queremos terminar esta exposición sin hacer mención de un extenso artículo de Mons. Faltin ⁽²⁸⁾ en donde se estimula la nueva orientación jurisprudencial y se compendian todos los argumentos doctrinales y legales en que tratan de apoyarse esas sentencias. El ilustre juez rotal es, en efecto, partidario de abandonar la vieja jurisprudencia, y de seguir el camino que marca el c. 1101 § 2, interpretado a la luz del c. 1099: excluir la sacramentalidad es excluir un elemento esencial del matrimonio, sin que sea necesario, por ello, una voluntad absoluta o deducida en condición de excluir el matrimonio mismo. Naturalmente, el autor llega a esta conclusión después de haber hecho un amplio recorrido por todas las cuestiones doctrinales a las que ya hemos aludido sumariamente. Entre ellas, merece destacarse su entusiasta defensa de la intención *vere sacramentalis*: la intención de hacer lo que hace la Iglesia equivale, según él, a la intención de celebrar el sacramento. Esta es la razón, añade sorprendentemente en otro momento, por la que el impedimento de pública honestidad no surge de un matrimonio civil entre bautizados (no consumado); tal matrimonio es nulo, no sólo

⁽²⁷⁾ Cfr. *Il Diritto Ecclesiastico*, 99/II (1988), pp. 447-452.

⁽²⁸⁾ D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento dei battezzati non credenti*, in *Quaderni. Studio Rotale*, IV (1989), pp. 5-39.

por falta de la forma canónica, sino también *ob defectum intentionis suscipiendi sacramentum, i.e., ob defectum consensus*.

V. VALORACIÓN CONCLUSIVA.

A la vista de los datos expuestos, cabe hacer una valoración conclusiva del siguiente tenor:

1) Se ha abierto una vía jurisprudencial según la cual los aspectos sacramentales del matrimonio adquieren relevancia autónoma a la hora de decidir sobre la validez de un matrimonio contraído entre bautizados, lo cual implica, entre otras cosas, una modificación importante del contenido del pacto conyugal, ampliándose el ámbito objetivo del consentimiento.

2) Esta nueva vía, abierta recientemente, aun no tiene, a nuestro juicio, la calificación de jurisprudencia *consolidada*, a los efectos de la función de velar por la unidad de la jurisprudencia que la Const. Ap. *Pator Bonus*, n. 126, confiere al Tribunal de la Rota Romana. Dicho de otro modo, esta jurisprudencia aun no hace jurisprudencia, aun no marca un camino unitario por el que deberían discurrir, al menos, los tribunales inferiores.

3) A lo largo de estas páginas hemos mostrado por extenso nuestra postura contraria a esa nueva orientación jurisprudencial. No se toma en consideración, o se desvirtúa, a nuestro juicio, la peculiaridad sacramental del matrimonio; peculiaridad que reside en « ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio » (*Faciliaris Consortio*, 68).

4) Abierta esta vía, y a modo de plano inclinado, la jurisprudencia terminaría por aceptar como tesis lo que ya comienza a proponerse como hipótesis de trabajo: la relevancia de la sacramentalidad en el c. 1095, 3º, es decir, la nulidad de un matrimonio por incapacidad para asumir las obligaciones *sacramentales*. Pero, ¿cuáles son las obligaciones *sacramentales* que conforman esencialmente el pacto conyugal?

5) A nuestro juicio, todo esta cuestión debe inspirarse en estas tres verdades fundamentales a las que alude profundamente la *Familiaris consortio*: a) que todo matrimonio desde el principio, es decir el matrimonio originario, está ordenado a simbolizar el misterioso amor de Dios a los hombres; b) que llegada la plenitud de los tiempos, es decir, en Cristo, la realidad matrimonial del *principio* adquiere *in actu* la plenitud de la significación y toda su fuerza salvadora; c) que esta

plenitud de significación y de gracia, que de un modo virtual ya afectaba a la estructura del matrimonio originario, empapa de modo nuevo el vínculo matrimonial y sus propiedades esenciales, desde el momento en que mediante el bautismo los esposos están ya realmente insertos en la alianza sponsal de Cristo con la Iglesia, convirtiendo así su propia alianza sponsal — aunque lo ignoren o no lo quieran, con tal de que no lo excluyan formal y explícitamente — en signo del misterio de la Encarnación de Cristo y de su misterio de alianza ⁽²⁹⁾. Desde esta perspectiva, la sacramentalidad del matrimonio no viene determinada por la vivencia más o menos explícita de los compromisos bautismales, el primero de los cuales es la fe personal, sino por el hecho objetivo de que por el bautismo los contrayentes están elevados a un orden nuevo en el que la conyugalidad ya no puede ser otra que la sacramental.

(29) Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *El requisito de la fe personal...*, cit.

