

CARLOS MARTÍNEZ OLIVERAS, CMF \*

## ¿QUÉ SE HA DE PEDIR PARA EL ACCESO AL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO? PERSPECTIVA DOGMÁTICA

Fecha de recepción: enero 2013.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2013.

**RESUMEN:** La exigencia de la fe para la celebración de los sacramentos es un tema que ha estado siempre presente en el debate teológico. La característica peculiar del matrimonio como una realidad antropológica elevada a la dignidad de sacramento le confiere una situación singular ya que la fe, unida a la intención, configura el complejo e inseparable binomio contrato-sacramento y, por tanto, la validez y fructuosidad matrimonial. Sólo un correcto planteamiento teológico-pastoral que comprenda la fe teologal y la fe personal garantizará una adecuada unión sacramental. De este modo, el matrimonio celebrado entre dos bautizados será capaz de reflejar el amor de Cristo por su Iglesia y vivir una madura esponsalidad.

**PALABRAS CLAVE:** fe, intención, matrimonio, Iglesia, contrato-sacramento, *Familia-  
ris consortio*.

### *Requirements for access to the sacrament of marriage? Dogmatic perspective*

**ABSTRACT:** The requirement of faith for the celebration of the sacraments is an issue that has always been present in the theological debate. The peculiar characteristic

---

\* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; cmoliveras@teo.upcomillas.es

of marriage as an anthropological reality elevated to the dignity of a sacrament confers an unique situation because faith, joined with the intention, set the complex and inseparable binomial contract-sacrament and, therefore, the validity and fruitfulness of marriage. Only an adequate pastoral-theological approach that combines the theological faith and personal faith will assure an adequate sacramental union. Thus, the marriage contracted between two baptized will be able to reflect the love of Christ for His Church and live a spousal mature.

KEY WORDS: faith, intention, marriage, Church, contract-sacrament, *Familiaris Consortio*.

## INTRODUCCIÓN

Desde el primer momento en que me propusieron el título de esta comunicación fui muy consciente de que no se trataba ni de un tema fácil ni de una cuestión nítidamente definida. El oído se suele habituar a ciertos sintagmas que unen un sustantivo y un calificativo. A la palabra «requisitos» parece que el oído espera escuchar detrás el adjetivo «canónicos», más que hablar de unos requisitos... «dogmáticos». Sobre todo, porque si los primeros en algunas ocasiones son difíciles de precisar con exactitud, cuánto más los segundos. Aun así, la primera pregunta que se suscita es si se puede hablar de unos requisitos dogmáticos como tales. En segundo lugar, si hay unos requisitos «dogmáticos» para el matrimonio, habrá de haberlos también para los otros sacramentos. En tal caso, ¿son iguales estos requisitos? Obviamente, la respuesta que brota a la pregunta por estas «condiciones» para el matrimonio o para cualquier otro sacramento desde la perspectiva dogmática se sustancian en la fe: porque, como afirma el Concilio Vaticano II, los sacramentos suponen y exigen la fe (SC 59), ya que sin ella no puede haber sacramento.

Ahora bien, si alguien preguntara por los requisitos dogmáticos para celebrar y recibir un sacramento, también el matrimonio, podríamos acudir a las mismas condiciones que son necesarias para que una persona reciba el bautismo: deseo de recibir el sacramento, estar suficientemente instruido sobre las verdades de la fe y las obligaciones cristianas y haber sido probado en la vida cristiana mediante el catecumenado... (can.865). Situados en este nivel de máximos habría que pensar en una persona que participa de la fe creída, celebrada, vivida y orada de la Iglesia: cree en Dios Padre creador del cielo y de la tierra, en Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre que padeció, murió y resucitó por nosotros y

por nuestra salvación; cree en el Espíritu Santo como motor de la Iglesia, comunidad de los seguidores de Jesús; confiesa un solo bautismo para la remisión de los pecados, cree la resurrección de la carne y espera la vida del mundo futuro. Asumida y personalizada esta fe vive en permanente conversión a Dios como Señor de su vida y de su historia; celebra con frecuencia los sacramentos; pertenece a una comunidad cristiana que habitualmente se reúne para formarse, orar y compartir la vida y la fe; y vive todas las dimensiones de su existencia desde el centro de su fe expresada en obras de caridad y misericordia.

Ahora bien, éste es el ideal, pero no creo que la intención del título de esta comunicación vaya por aquí. Lo que en el fondo se plantea es: de esta fe que engloba diversas dimensiones, ¿«cuánta» es necesaria para poder celebrar un sacramento?, ¿qué grado de fe se considera suficiente para poder recibir la confirmación, por ejemplo, o en nuestro caso el matrimonio? Pero a continuación se plantea otra pregunta de mucho más calado: ¿se puede hablar con propiedad de «grados de fe»? Es evidente que desde la *fides qua* (el acto de creer) no habría especial problema. Todos los manuales clásicos hablan de un proceso gradual de conversión, de acercamiento y crecimiento en la fe hasta recibir el bautismo y que podría continuar a partir de él. Ésta es la respuesta de San Pablo y un punto nuclear para poder comprender la legitimidad del bautismo de niños: el bautismo posibilita el crecimiento en la fe (Rom 6,3-4). Otro argumento que vendría a refrendar esta gradualidad en el acto de creer partiría de algunas comprensiones de la fe. San Bernardo explica que la fe es el camino del corazón a Dios (*itinerarium cordis in Deum*), una permanente conversión al Señor. Por tanto, en todo camino tenemos un punto de partida y una progresión ganada paso a paso.

Asumido lo anterior, nos podemos preguntar si desde la *fides quae* (los contenidos para creer) se puede hablar de grados de fe: ¿bastaría con creer al principio de nuestra vida solo en Dios creador, en la adolescencia en la Trinidad, llegados a la madurez en el misterio de la Encarnación y dejar para el final de la existencia la profesión de fe en la resurrección de la carne y la vida eterna? Parece que no tiene mucho sentido<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En realidad, hasta hace relativamente pocos años había que saberse «todo» el catecismo. Y el niño pequeño, al presignarse y al santiguarse, ya apuntaba al misterio de la Trinidad y de la redención. ¿Cuántos artículos más hacen falta? Luego, con el tiempo, las cosas se han hecho un poco más borrosas. De todos modos puede bastar con varios artículos esenciales (el credo) y no requerir la profesión explícita de

Es evidente que no son preguntas fáciles y tampoco hay respuestas directas para ellas. En cualquier caso, pareciera siempre más ajustado hablar no de «grados de fe» cuanto «de grados de comprensión y asimilación de los contenidos de la fe». No obstante, lógicamente, la clave de comprensión pasa por la inseparabilidad de los dos momentos del acto único de la fe. No hay separación entre *fides qua* y *fides quae*: la entrega personal del hombre a Dios y el mensaje cristiano aceptado. La fe no es encuentro con una idea o un proyecto de vida, sino «con una Persona viva que nos transforma en profundidad revelándonos nuestra identidad auténtica de hijos de Dios»<sup>2</sup>. Este encuentro con Cristo nos lleva al conocimiento de Dios y a acoger el mensaje transformador en nuestra vida. Al creer, la persona acepta un contenido que se encuentra cristalizado en el Símbolo de la fe y que la compromete porque es *fides operosa*; por tanto, la *fides qua* no abstrae de la *fides quae*, sino que está determinada por ella. La *fides quae*, a su vez, remite a la *fides qua* como al acto fundamental mediante el cual el creyente, en su libertad, acepta fiarse plenamente de la revelación de Dios (R. Fisichella).

Después de esta reflexión introductoria me dispongo a abordar la cuestión encomendada estructurándola en dos apartados. El primero, más breve, consideraría la cuestión de la relación entre la *fe* y los *sacramentos* centrándonos en el papel del acto de creer en la celebración y la cuestión de la *intención* que tan determinante ha sido para la teología sacramental. El segundo, objeto de nuestro estudio, se centraría en la relación *fe* y *matrimonio* y, por tanto, el famoso binomio *matrimonio-sacramento* repasando los documentos más significativos que han abordado dicha relación y las problemáticas subyacentes.

## 1. LA RELACIÓN FE-SACRAMENTOS: LOS SACRAMENTOS DE LA FE

Si hablamos en un sentido genérico, la fe consiste en aceptar libremente las afirmaciones de una persona tomándolas como verdaderas por-

---

todas las verdades de la fe, cuyo perímetro no está totalmente definido (cf. Hb 11,6: «... y sin fe es imposible complacerlo [a Dios], pues el que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a quienes lo buscan»).

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 17 de octubre de 2012: Ecclesia 3.646 (2012) 32-33.

que se tiene plena confianza en ella<sup>3</sup>. De este modo, nos encontramos con que en la fe existe una parte constitutiva esencial que se inscribe en el ámbito de las relaciones interpersonales, tiene carácter de respuesta y se basa en la credibilidad de la persona que se manifiesta<sup>4</sup>.

Si el que se manifiesta es Dios esta relación siempre ocurre por medio de algo o alguien dada la infinita distancia entre Dios y el hombre. Así lo entendió bien el pueblo de Israel para quien la fe se sustanciaba en dimensiones originales de confianza, conocimiento y obediencia. Se trata de una fe tan sólida en el Señor y en los profetas que proporciona éxito (cf. 2Cro 20,20) y engendra fidelidad (*'emunah*) que ha de abrirse a la verdad aceptando con sinceridad de corazón el amor exclusivo y fiel de Dios (*amén*). Para el Nuevo Testamento, la fe (*pístis*) será también reconocer a Jesús como Mesías (Mc 15,32) a través de su muerte y resurrección, de modo que el cristiano llega a ser el «creyente» (Hch 2,44; 4,32; 11,21). Y vinculada al misterio de la salvación, la fe se convertirá en Pablo en conocimiento y aceptación del misterio pascual (cf. Rom 10,9.14; Sant 2,5). Se verifica así una evolución desde un sentido subjetivo (el acto de creer) a un sentido objetivo (el contenido que se cree).

De esta concepción se desprende una conexión —ya testificada en el Nuevo Testamento— entre fe y sacramento, en virtud de la cual el sacramento puede ser entendido como plenitud sensible y visible o como confesión de la fe (Rom 6,1-11; Gál 3,26; Hch 8,35; Mc 16,16; Jn 6, 47-51). Bajo estas claves la tradición judeocristiana afirmó siempre que los hombres sólo pueden aceptar libremente esta comunicación de Dios cuando es Dios mismo quien la hace posible. Podríamos afirmar que Dios libera nuestra libertad para que el hombre pueda responder a su oferta salvífica: «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»<sup>5</sup>.

De esta manera, los sacramentos de la Iglesia son sacramentos de la fe por un triple título: la fe es anterior a ellos (la suponen), está en ellos (la alimentan y la expresan) y es posterior a ellos (la robustecen)<sup>6</sup>. Así

<sup>3</sup> K. RAHNER - H. VORGRIMLER, «Fe (Glaube)», en *Diccionario teológico*, Barcelona 1986, 149-155.

<sup>4</sup> Cf. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 116.

<sup>5</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1979, 477.

<sup>6</sup> «... no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe» (SC 59).

pues, lo primero de todo, los sacramentos suponen y exigen la fe. Ya la teología escolástica había definido muy bien las condiciones para la validez del sacramento en el contexto de una adecuada intelección de la relación entre el *opus operatum* y el *opus operantis*, es decir, entre la eficacia objetiva contemplada desde Dios (prescindiendo del que administra y el que recibe los sacramentos) y la acción humana como condición para que pueda venir la gracia<sup>7</sup>. En este plano, se hablaba de la necesidad de un *ministro* que debía contar con autoridad (*potestas*) e intención de hacer lo mismo que hace la Iglesia en el correspondiente sacramento<sup>8</sup>; un *sujeto* que debía contar con una cierta disposición y con fe antecedente (excepto los infantes)<sup>9</sup>; y que ambos fueran diferentes (excepto en el matrimonio). La eficacia de los sacramentos no es algo mecánico o automático, pero tampoco se puede pensar la expresión de Trento «los sacramentos actúan mientras no se ponga obstáculo» (*non ponentibus obicem*) como si la falta de fe no fuese el primer obstáculo para recibir el sacramento. Éste es un principio profundamente católico a pesar de las acusaciones luteranas de una celebración y administración de los sacramentos sin tener en cuenta la fe personal.

A pesar de todo ello, la predicación católica de la época que no acentuaba mucho el plano de la fe personal, provocó en Lutero un triple escándalo<sup>10</sup>: *a*) el primero, el de la cuestión de la fe adquirida (*fides adquisita*) considerada una mera obra humana, una operación racional del entendimiento previa a la verdadera fe que le llevó a decir que se trataba de una fe *ficticia*<sup>11</sup>; *b*) el segundo, aquel que consistía en que la predicación católica de la época no tenía en cuenta la necesidad de la fe para recibir el sacramento: «No contenta con esto, nuestra Babilonia apaga también la fe, hasta el punto desvergonzado de negar la necesidad de la fe en la recepción del sacramento», y *c*) el tercero, la doctrina del *ex opere operato* que cerraba totalmente la puerta a la justifica-

<sup>7</sup> Cf. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 79.

<sup>8</sup> En síntesis venía a ser la famosa tríada de *certa persona, sollemnia verba et fidelis intentio* de Inocencio III anticipada en la Profesión de fe prescrita a los valdenses en el año 1208 (DH 794).

<sup>9</sup> Lutero acuñó un famoso aforismo: «Si crees, no pones obstáculo».

<sup>10</sup> Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Lutero y los sacramentos*: Phase 217 (1997) 21-41.

<sup>11</sup> Melancton afirmará que «la fe escolástica no es más que una opinión muerta». Opinión porque no es más que el fruto natural del razonamiento (trabajo previo a la verdadera fe); y muerta porque ¿acaso puede servir para la justificación si es una mera obra de la razón del hombre? (*Ibid.*, aquí 23).

ción por la fe, convirtiéndola en obra humana. Lutero vive esta doctrina como «una oposición insalvable entre la sola fe y la eficacia de los sacramentos» y encuentra en la explicación escolástica de la eficacia sacramental una materialización del sacramento reducido a obra humana, a una cierta cosificación que más se acercaba a un automatismo sacramental que llevaba a comprender el sacramento más como una «máquina de gracia» que como un verdadero encuentro salvador con Jesucristo.

El decreto del Tridentino sobre la justificación denomina al bautismo «sacramento de la fe» (DH 1529) porque no sólo es un sacramento en el que entre de alguna manera la fe, sino que todo él visibiliza la justificación por la fe. No se trata sólo de un supuesto de eficacia sacramental, sino de verdadera disposición interna para la justificación. En la fe el hombre se inclina hacia la salvación actualizada y presente en los sacramentos, significada y operante mediante ellos. Lo que el bautismo simboliza es la donación del Espíritu Santo y la correlativa recepción por la fe de este don gratuito. Se trata de un verdadero encuentro con toda la importancia que tiene esta categoría para la teología actual<sup>12</sup>. Encuentro entre el don del amor justificante de Dios (contenido esencial de la *fides quae*) y la apertura receptiva del hombre (fe subjetiva o *fides qua*). El bautismo es el sacramento de la fe en los dos sentidos: contiene mi acto de fe subjetiva que recibe el don de Dios que me justifica con su Palabra y con su Espíritu<sup>13</sup>.

El católico de hoy no se atrevería de ningún modo a afirmar que el sacramento es causa eficaz de la gracia porque la confiera por sí mismo, independientemente de Cristo que actúa y con independencia de la fe del sujeto. La eficacia del sacramento depende del que los recibe. El *ex opere operato* nada tiene que ver con la magia o brujería. No son los signos sacramentales los que obran lo divino, sino que es Cristo y el Espíritu Santo quienes obran la salvación mediante estos signos. Los signos son instrumentos de la obra santificadora de Cristo: «Los sacramentos no tienen, pues, la estructura de cosa, sino que tienen estructura personal»<sup>14</sup>. El planteamiento del *opus operatum* no derogaría en absoluto la doctrina de Pablo sobre el poder justificante de la fe (Rom 3,21-26;

<sup>12</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1964.

<sup>13</sup> J. ROVIRA BELLOSO, *Los sacramentos, símbolos del Espíritu*, Barcelona 2001, 91.

<sup>14</sup> M. SCHMAUS, *Teología Dogmática* VI, Madrid 1963, 85.

Ef 2,8; 3,17; Gál 3,26-27, etc.). Según el Doctor Angélico, los hombres se encuentran unidos a la fuerza y virtud de la Pasión de Cristo mediante la fe y los sacramentos<sup>15</sup>. Fe y sacramentos no están disociados, sino mutuamente ordenados, causándose y condicionándose recíprocamente: «Lo importante es la fe, pero ella sola no podría llevar a la justificación; normalmente solo justifica cuando se realiza y encarna en los sacramentos»<sup>16</sup>. Ya san Agustín lo habría apuntado cuando afirmaba su conocida sentencia: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*<sup>17</sup>. En virtud de la palabra de fe (no mera articulación de sonidos vocales) pronunciada sobre el elemento externo, el signo se constituye en representación de la fe de la Iglesia; actúa como signo de la fe y lleva en sí la fuerza y virtud salvadora de la fe de la Iglesia. Quien celebra ese signo de fe y recibe un sacramento sólo puede hacerlo dentro de la fe y, como dirá Santo Tomás, dentro de la fe verdadera de la Iglesia<sup>18</sup>. Para acen-tuar bien la fuerza objetiva del sacramento que está puesta en Dios y en su fuerza salvadora, la teología se limitó a reconocer el papel de la fe en el *non ponentibus obicem* como condición mínima y ello es lo quizá vendría a generar las virulentas reacciones luteranas contra el planteamiento sacramental católico.

Hay que tener en cuenta que el concepto *ex opere operato* en su época no contemplaba categorías como «relación», por ejemplo. Esta categoría supone no solo la riqueza sustantiva de los elementos, sino la posibilidad real de comunicación entre ellos. El sacramento posee una esencial estructura relacional y verdaderamente comunicativa. Suprimir a Cristo equivaldría a eliminar la acción del Señor que quiere continuar su obra de salvación entre los hombres comunicándoles la gracia<sup>19</sup>. Prescindir de la fe (respuesta integral del hombre a Dios revelado como su salvador y aceptación de su mensaje salvífico)<sup>20</sup>, sería algo descabellado. La fe, como

<sup>15</sup> S. Th. III, q.62, a.6.

<sup>16</sup> M. SCHMAUS, *o.c.*, 87.

<sup>17</sup> *In evangelium Ioannis*, 80, 3.

<sup>18</sup> S. Th. III, q.68, a.8.

<sup>19</sup> Ya Newman expresaba de forma magistral esta articulación: «Grace is glory in exile, glory is grace at home» (cit. por P. FRANSEN, *MysSal IV-2*, 907); idea que, por otra parte, debemos reconocer es tan tomista: «la gracia que poseemos es... virtualmente igual a la gloria» (*gratia... quam in praesenti habemus... est aequalis [gloriae] in virtute* [Sh. Th. I-II, q.114, a.3 ad 3]).

<sup>20</sup> Cf. J. ALFARO, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*: Concilium 3 (1967) 56-59, aquí 59.



apertura y receptividad, es algo real y necesario para que haya comunicación de gracia y de vida.

Así pues, la tradición eclesial ha visto siempre en la aceptación de los sacramentos y su realización, ante todo y sobre todo, la confesión de la fe y, en este sentido ha hablado de los «sacramentos de la fe»<sup>21</sup>. Es tal la correlación entre fe y sacramento que la pregunta acerca de si la fe es necesaria para la realización del sacramento debe sonar como extraña y ajena. A pesar de eso, la cuestión se fundamenta en una doctrina admitida por la tradición católica que se pregunta por las condiciones mínimas para la celebración de un sacramento y que debe ser entendida e interpretada en su contexto histórico escolástico muy preocupado por la seguridad. Para ello la teología estableció una serie de distinciones, algunas de ellas de carácter problemático, entre ministro y sujeto del sacramento y sus respectivas competencias; la cuestión de la administración válida e inválida, digna e indigna, fructuosa e infructuosa<sup>22</sup>. En síntesis, podemos afirmar que los sacramentos presuponen la fe. Ella es fundamental para cualquier sacramento y, sin ella, carecería de sentido cualquier celebración sacramental. Una vez dicho esto, tampoco debemos olvidar que también los sacramentos alimentan y fortalecen la fe a partir del sacramento celebrado y las exigencias que de él se derivan. Pasemos ahora a estudiar el segundo aspecto fundamental.

## 2. LA INTENCIÓN DE HACER LO QUE HACE LA IGLESIA

Además de la necesaria e ineludible potestad, la teología desarrolló a partir del siglo XIII la teoría de la recta intención como segunda condición que debía cumplir el ministro de cara a una correcta celebración sacramental. La cuestión surgía por la preocupación de precisar el grado de intención que se requiere para celebrar válidamente el sacramento. Se creó un consenso teológico en virtud del cual se admitía que, supuesta la potestad necesaria para dispensar un sacramento, el ministro administra váli-

---

<sup>21</sup> Preguntado el papa Inocencio III en 1206 sobre el caso de un judío que *in articulo mortis* y rodeado solo de judíos se inmergió a sí mismo diciendo: «Yo me bautizo en el nombre del Padre...», responde que, recuperada la salud, debe volver a ser bautizado, pero que si hubiera muerto inmediatamente, «hubiera volado al instante a la patria celeste por la fe en el sacramento y no por el sacramento de la fe» (DH 788).

<sup>22</sup> Cf. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, 118-122.

damente si tiene «la intención de hacer lo que hace la Iglesia»<sup>23</sup>. La Iglesia hizo suya la fórmula *cum intentione faciendi quod facit Ecclesia* y quedó rubricada y consagrada en el Concilio de Florencia y en el de Trento, que marcaron la teología sacramental católica de una forma determinante. Ahora bien, debemos preguntarnos en qué consiste exactamente esta intención y cuáles son sus dimensiones teológicas por una razón fundamental: además de la fe se hará necesaria esta intención para el sacramento del matrimonio tal y como venimos estudiando. Conviene aquí recordar que el sacramento del matrimonio es un sacramento del todo singular por dos razones fundamentales: la primera, por la realidad antropológica en la que se basa y que ha sido elevada a la dignidad de sacramento por Jesucristo; la segunda, que aquí nos interesa más, es la cuestión vinculada a la tradición católica de la coincidencia de ministros y sujetos receptores del sacramento en las personas de los contrayentes.

El ministro que celebra un sacramento efectúa un acto externo que constituye la parte más relevante del signo sacramental. Este acto no es «reflejo» ni automático ni inconsciente ni involuntario. Se trata de un acto humano y, por tanto, marcado por la razón y la voluntad<sup>24</sup>. El sacramento resulta, pues, de un acto volitivo, que determina su naturaleza: en este caso, el querer realizar el sacramento<sup>25</sup>. Si el ministro actúa institu-

---

<sup>23</sup> La fórmula alcanzó una generalización y un éxito y fue asumida por Santo Tomás (*Summa Theologica* III, q.64, a.9, ad 1m) para analizar en qué circunstancias y por qué razones el sacramento administrado por un no creyente es válido. Ahí reconoce el caso del ministro no tiene fe en el sacramento que administra, y duda que de aquel rito se siga algún efecto sobrenatural. No obstante, porque sabe que para la Iglesia tiene una muy especial significación y quiere hacer aquello que la Iglesia realiza, lo administra, aunque siendo consciente de que no sirve para nada lo que está haciendo. Santo Tomás concluye que esta intención es suficiente para la administración válida del sacramento, porque el ministro, como mero instrumento, obra una acción que es de la Iglesia, cuya fe suple la que falta en el ministro incrédulo. Para el Doctor Angélico la expresión *cum intentione faciendi quod facit Ecclesia* no equivale a una mera realización de gestos externos, sino a un querer hacer lo mismo que la Iglesia, de cuya realidad sobrenatural se puede, no solo dudar, sino incluso pensar lo contrario (cf. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 1994, 354).

<sup>24</sup> Cf. A. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*, Madrid 2000, 493.

<sup>25</sup> Si un sacerdote realiza externamente las acciones sacramentales mientras ensaya las ceremonias está claro que administra el sacramento. Así ocurre cuando un sacerdote en una lección para explicar la penitencia y su teología recita la fórmula de absolución mientras la acompaña con el gesto de la cruz. O cuando un presbítero que desempeña tareas formativas explica el modo de celebrar la eucaristía a algunos diá-

cionalmente como representante de otro, como ya comprendió san Agustín en la controversia con los donatistas, resulta lógico que tenga que adaptar la intención que rige sus actos con la de aquel en cuyo nombre actúa.

En concreto, la teología se preguntó en este contexto si era suficiente la intención externa, que se reducía a observar materialmente los ritos dispuestos por la Iglesia<sup>26</sup>. Y para soslayar la mera intención externa, tan propensa a exagerar las situaciones de los casos, los teólogos añadieron que se obra según lo mandado por la Iglesia cuando se quiere hacer lo que hacen los fieles: «La mera intencionalidad externa, la de guardar el rito, quedaba matizada por la de identificar la intención del ministro con la de la comunidad eclesial. Y mirado desde el ministro suponía que el ministro adapte su voluntad con la voluntad de la Iglesia que concuerda con la institucional de Jesucristo. En síntesis, «adaptar la intención del ministro a la de la Iglesia no se resume en la mera observancia de las normas externas y legales de la administración, sino en identificar la voluntad del ministro con la de la Iglesia»<sup>27</sup>. Queda evidente así que en última instancia aquello que determina la intención del ministro es la intención de la Iglesia, que nunca se orienta al mero comportamiento exterior, sino que «tiende hacia el contenido sobrenatural que se ha de causar por medio de la acción realizada»<sup>28</sup>.

No deja de resultar notorio que las dos expresiones clásicas de la teología sacramental, en concreto la del *ex opere operato* y la del *cum intentione faciendi quod facit Ecclesia*, el Concilio Vaticano II no las ha repetido. La primera la sustituyó al afirmar que los sacramentos «están ordenados a la santificación de los hombres» y «confieren ciertamente la gracia» (SC 59) en un claro y rendido homenaje a toda la teología clásica; y cuando ha tenido que referirse a las disposiciones y condiciones del ministro para administrar los sacramentos ha empleado, en un con-

---

conos días antes de su ordenación sacerdotal realizando los gestos y pronunciando las palabras consecratorias.

<sup>26</sup> Una concepción meramente externa y jurídica la sustentaron en el siglo XVII los jansenistas de Lovaina. Para ellos, la validez de un sacramento dependía exclusivamente de la observancia de los ritos, aunque internamente el ministro no quisiese hacer lo que hace la Iglesia. Fue condenada por Alejandro VIII mediante decreto del Santo Oficio.

<sup>27</sup> R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, 352.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 355.

texto netamente ecuménico, la que exige del ministro que adapte su proceder a la voluntad institucional del Señor (*iuxta Domini institutionem rite confertur*)<sup>29</sup>.

En conclusión, podemos afirmar que a la hora de la celebración de un sacramento el ministro ha de procurar adaptar su voluntad intencional con la de la Iglesia, y como quiera que ante los sacramentos el proceder eclesial es aceptar siempre desde la fe y la obediencia la palabra institucional de Cristo, «con este comportamiento de obediencia motivada por la fe, el ministro, agente secundario, adecua su voluntad con la voluntad rectora del agente principal. Como efecto de esta disposición que aúna las dos voluntades, la estructura institucional y legal del sacramento se convierte en vivencia de plenitud personal para quien lo administra»<sup>30</sup>. En el caso del matrimonio, cuyos ministros son los contrayentes en virtud del bautismo recibido, la intención de hacer aquello que la Iglesia quiere hacer, jugará también un papel decisivo para la determinación de su unión como un verdadero y propio sacramento, tal y como veremos a continuación al estudiar la relación contrato-sacramento.

### 3. LA CORRELACIÓN FE-MATRIMONIO: EL BINOMIO CONTRATO-SACRAMENTO

#### 3.1. MARCO GENERAL

El canon 1055 §1, con el que da inicio el Título VII de la *Función de santificar en la Iglesia*, aporta respecto al Código de 1917 la novedad de incluir una definición del sacramento del matrimonio. Dicha definición afirma: «La alianza matrimonial (*matrimoniale foedus*), por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio para toda la vida (*totius vitae consortium*), ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados (*ad sacramenti dignitatem inter*

---

<sup>29</sup> «Por el sacramento del bautismo, debidamente administrado según la institución del Señor, y recibido con la requerida disposición del alma, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorioso y se regenera para el consorcio de la vida divina» (UR 22).

<sup>30</sup> R. ARNAU, *o.c.*, 356.

*baptizatos evectum est*)»<sup>31</sup>. Y en el §2 insiste en este aspecto sacramental reafirmando que «entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento».

La sacramentalidad del matrimonio cristiano no es sólo una determinación accidental del matrimonio natural, sino que abarca y «configura la estructura esencial del matrimonio cristiano desde su raíz»<sup>32</sup>. Por esa razón, es evidente que nos encontramos ante una de las cuestiones teológicas más debatidas, que se condensa en «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»<sup>33</sup>.

El Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* ya había recalcado la doctrina tradicional de la sacramentalidad del matrimonio: «los esposos cristianos [...] están fortificados y como consagrados por un sacramento especial» (GS 48b) y, aunque no se refiere a ello explícitamente, se puede afirmar que «presupone la indivisibilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados»<sup>34</sup>.

### 3.2. LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *LA CUESTIÓN DE LA FE EN EL MATRIMONIO*

La problemática no se suscita cuando se acercan dos bautizados creyentes y comprometidos eclesialmente. El problema surge a la hora de dirimir el caso de tantas parejas que se acercan a pedir el sacramento del matrimonio y en las que los responsables se ven obligados a distinguir entre aquellas personas de fe viva, otras de fe ambiental y otro grupo de personas completamente descristianizadas y que hoy diríamos están necesitadas de una nueva evangelización. Estas circunstancias se pueden dar en los dos contrayentes por igual, o distintas en cada uno, «creando situaciones complejas, que se han de tener en cuenta en

<sup>31</sup> El CIC de 1917 no daba una definición del matrimonio, pero en el canon 1012, §1, se afirmaba que Cristo había elevado a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados; por esta razón, continuaba el §2, no puede darse entre ellos un contrato matrimonial válido sin que sea de suyo sacramento.

<sup>32</sup> J. AUER, *Los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 1983, 300.

<sup>33</sup> C. PEÑA, *El Matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, Madrid 2004, 44-56, aquí 49.

<sup>34</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia. Misterio de comunión*, Madrid 1992, 392.

la celebración y en la catequesis previa, para no aplicarles una pastoral indiscriminada»<sup>35</sup>.

Dada precisamente esa complejidad y como prueba de la preocupación de este tema por parte de la Iglesia, la Comisión Teológica Internacional (CTI) elaboró en 1977 un documento titulado *Doctrina católica sobre el matrimonio* en el que se mantenía la doctrina de la inseparabilidad al tiempo que se reconocía la gracia del sacramento no se da al margen de la fe o sin ninguna fe<sup>36</sup>.

a) *Bautismo, fe actual, intención, matrimonio sacramental*.—Bajo este título se desarrolla la tesis 2.3 del Documento, dejando claro ante todo que, como en el resto de los sacramentos, el matrimonio comunica una gracia que «encuentra su fundamento en el impacto de la obra realizada por Jesucristo y no solamente en la fe de los cónyuges»<sup>37</sup>. El matrimonio es signo eficaz de la gracia e inserción específica en el *mysterion* de la salvación. Ahora bien, «esto no significa, sin embargo, que en el sacramento del matrimonio la gracia sea otorgada al margen de la fe o sin ninguna fe. De ahí se sigue, según los principios clásicos, que la fe es un presupuesto, a título de ‘causa dispositiva’, del efecto fructuoso del sacramento. Pero, por otra parte, la validez del sacramento no está ligada al hecho de que éste sea fructuoso»<sup>38</sup>.

En esta misma línea, el *Comentario* anexo relacionaba con la fe no sólo la fructuosidad, sino la eficacia: «... las gracias ofrecidas deben recibirse con fe por los hombres que son sus beneficiarios (*sacramenta propter homines*). Esto se requiere como una condición primera para que el sacramento sea eficaz, y evidentemente para que sea fructuoso»<sup>39</sup>. Pero la conclusión era la misma: «la fe del hombre y la mujer bautizados que quieren casar-

<sup>35</sup> RITUAL DEL MATRIMONIO, *Praenotanda*, n.10.

<sup>36</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Doctrina católica sobre el matrimonio* (1977), en CTI, *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000, 169-186. El Documento vino acompañado por un *Comentario* elaborado por Mons. Philippe Delhaye, presidente de la subcomisión *ad hoc*: *Ibíd.*, 186-206; y un texto con *Dieciséis tesis* escritas por P. G. Martelet y aprobadas *in forma generica* por la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Ibíd.*, 207-218.

<sup>37</sup> Se podría decir que con esta afirmación la CTI realiza su rendido homenaje al *ex opere operato* en la convicción de que los sacramentos y, en concreto el matrimonio, confieren ciertamente la gracia (SC 59).

<sup>38</sup> *Doctrina católica sobre el matrimonio*, 178.

<sup>39</sup> PH. DELHAYE, *Comentario a ‘Doctrina católica sobre el matrimonio’*, 193.

se en el Señor no es un elemento adventicio; la gracia no se da fuera de la fe y sin fe ninguna»<sup>40</sup>.

El dilema pastoral que se plantea en nuestros días es el de los bautizados no creyentes que solicitan contraer matrimonio ante la Iglesia. Ello exige relacionar y distinguir dos dimensiones fundamentales como son la *intención* y la *fe*. La intención requerida —intención de realizar lo que realiza 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. El documento pide no mezclar la cuestión de la intención con el problema de la fe de los contrayentes, pero al mismo tiempo, declara que no se los puede separar totalmente. La razón estriba en que en el fondo «la verdadera intención nace y se nutre de una fe viva»<sup>41</sup>. Con ello quedaría salvada, en cierta medida, la problemática. Aquellos que se acercan a recibir el sacramento con sincera y recta intención es porque en el fondo ha sido la fe, por pequeña que sea, la que les ha movido a ello<sup>42</sup>. Siempre que una pareja bautizada dé paso a un matrimonio verdadero, «aunque lo ignore o no lo quiera» —siempre que no excluya con acto formal el sacramento—, «dicho matrimonio se sitúa en el tiempo de la Iglesia» y, por tanto, se constituye «en signo de Cristo y de la Iglesia»<sup>43</sup>. El problema grave se plantea cuando no se percibe traza alguna de fe como tal (en el sentido del término «creencia», disposición a creer), ni ningún deseo de la gracia o de la salvación. Es ahí donde se plantea a nivel de los hechos si la intención general y verdaderamente sacramental está o no presente y si el matrimonio se ha contraído válidamente: «la fe personal de los contrayentes no constituye la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausen-

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 194.

<sup>41</sup> *Doctrina católica sobre el matrimonio*, 178.

<sup>42</sup> El n.16 de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, al hablar de la posibilidad de la salvación para los no cristianos introduce la expresión «bajo el influjo de la gracia», dando a entender que, en el fondo, el cumplimiento de la voluntad divina, aunque no sea conscientemente, viene siempre movido por el propio Dios: «Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, *bajo el influjo de la gracia*, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna».

<sup>43</sup> T. RINCÓN PÉREZ, *Preparación para el matrimonio-sacramento y «ius connubi»*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *El Matrimonio. Cuestiones de Derecho administrativo-canónico. IX Jornadas de la AEC (Madrid, 29-31 de marzo de 1989)*, Salamanca 1990, 37-79, aquí 61.

cia de fe personal compromete la validez del sacramento»<sup>44</sup>. Este desafío pastoral tan acuciante ha tenido su reflejo en el mismo ritual donde en sus prenotandos se advierte: «Ante todo, es preciso que los pastores se esfuercen por desarrollar y nutrir la fe de los novios, porque el sacramento del matrimonio supone y requiere la fe»<sup>45</sup>.

b) *Una articulación dinámica*.—La tesis 2.4 del Documento propone contemplar el dinamismo de la fe en una articulación dinámica. En la relación fe-sacramento, cualquier solución ha de pasar no por eliminar el núcleo central de la doctrina en materia de sacramentos y matrimonio, es decir, la exigencia de la fe, «sino en una radical renovación de la espiritualidad bautismal»<sup>46</sup>. Dicha espiritualidad parte del principio de quien en Cristo ha sido bautizado, de Cristo se ha revestido (Gál 3,27). Por tanto, se hace ineludible conectar la unidad esencial del bautismo (fundamento social y sacramento de la fe, en virtud del cual los hombres que creen llegan ser miembros del cuerpo de Cristo) y la articulación de todas sus dimensiones y elementos: fe, preparación al sacramento, el rito, la confesión de la fe, la incorporación a Cristo y a la Iglesia, las consecuencias éticas, la participación activa en la vida de la Iglesia. Solamente cuando quede suficientemente destacado el vínculo íntimo entre el bautismo, la fe y la Iglesia aparecerá cómo el matrimonio entre bautizados es un verdadero sacramento por el hecho mismo, es decir, no en virtud de una especie de «automatismo», sino por su carácter interno<sup>47</sup>.

Este planteamiento ha querido explicitar la dinámica normal del nacimiento y del desarrollo de toda la vida cristiana a partir de la fe. El dinamismo clásico del libro de los Hechos pasaba por el esquema de predicación-conversión-fe-bautismo. El hombre escucha predicar la palabra de Dios y cree en Jesús como su Redentor. Se prepara para recibir el bautismo y lo hace confesando su fe que ya había sido suscitada y le había llevado a la decisión de adherirse al Señor. Así es incorporado a Cristo, acepta las condiciones éticas de la justificación y toma plaza activa en la Iglesia. Cuando se casa, lo hace evidentemente a la luz de la fe, de su pertenencia a Cristo, al que pide elevar su amor conyugal a la fuerza y a la incondicionalidad de su ágape redentor.

<sup>44</sup> *Doctrina católica sobre el matrimonio*, 178.

<sup>45</sup> RITUAL DEL MATRIMONIO, *Praenotanda*, n.7.

<sup>46</sup> *Doctrina católica sobre el matrimonio*, 179.

<sup>47</sup> *Ibíd.*



El problema se plantea cuando este dinamismo es perturbado, si no roto. Los candidatos han recibido ciertamente el bautismo, sacramento de la fe. Pero no han vivido esta fe o la han rechazado. Esto plantea una doble cuestión. La primera se sitúa al nivel de los hechos: ¿cuándo y cómo se puede saber si las personas que piden un matrimonio religioso tienen verdaderamente fe o la han perdido? Una segunda cuestión, más doctrinal en su naturaleza, se formularía de la siguiente manera: ¿se puede decir, como lo han hecho ciertos publicistas: «no hay fe, no hay matrimonio»? o, al contrario, ¿se puede hacer jugar un cierto «automatismo»: «ha habido bautismo, por tanto el único matrimonio posible es el sacramental»?<sup>48</sup>.

Ni el hecho del bautismo anterior ni la ausencia de fe resuelven esos casos, a nivel de principios, por una especie de automatismo o, al contrario, por una negativa de la realidad sacramental. «La clave del problema está en la intención, la intención de hacer lo que hace la Iglesia al ofrecer un sacramento permanente que comporta indisolubilidad, fidelidad y fecundidad. Para que haya posibilidad de un matrimonio sacramental válido hacen falta el bautismo y una fe explícita, que alimenten ambos la intención de insertar un amor conyugal humano en el amor pascual de Cristo»<sup>49</sup>.

Por el contrario, cuando se da el rechazo explícito de la fe, la negativa expresa a asumir las realidades que derivan del sacramento, a pesar del bautismo de la infancia, comporta el rechazo de hacer lo que hace la Iglesia de Dios. En este caso, no será posible realizar un matrimonio sacramental válido y habría que diferirlo.

### 3.3. JUAN PABLO II: *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981)<sup>50</sup>

a) *Familiaris consortio* n.13.—Nos hallamos ante otro documento de especial relevancia para el tema que estudiamos. Ciertamente no se habla explícitamente en la *Familiaris consortio* de la indisolubilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de dos bautizados. Ahora bien, tras

<sup>48</sup> PH. DELHAYE, *Comentario a 'Doctrina católica sobre el matrimonio'*, 194.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 195.

<sup>50</sup> Cf. G. CAPRILE, *Il sinodo dei vescovi (1980)*, Roma 1982; M. ALCALÁ, *Historia de los Sínodos de Obispos*, Madrid 1996; J. L. LARRABE, *También el matrimonio es sacramento de la fe*, en JOSÉ M.<sup>o</sup> CASTÁN et al. (coords.), *Hominum causa omne ius constitutum est. Escritos sobre el matrimonio en homenaje al Prof. Dr. José María Díaz Moreno, S.J.*, Madrid 2000, 293-312.

haber recordado la enseñanza tradicional de que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la Iglesia, explica por qué el matrimonio natural ha sido elevado a la dignidad de sacramento entre dos bautizados: «mediante el bautismo, el hombre y la mujer son inseridos definitivamente en la Nueva y Eterna Alianza, en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. Y debido a esta inserción indestructible, la comunidad íntima de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador, es elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora» (FC 13). Esto implica que, en virtud de la inserción en Cristo, los actos que un bautizado lleva adelante en obediencia al plan salvador de Dios son realizados siempre por Cristo y, por tanto, Cristo actúa en ellos. Por esta razón, el pacto matrimonial entre dos bautizados, que es un acto plenamente humano y acorde con el plan divino, no es un acto puramente natural, sino que se ha convertido necesariamente en sacramental en virtud de esa inserción en Cristo. Y en virtud de esta sacramentalidad «los esposos quedan vinculados uno a otro de la manera más profundamente indisoluble. Su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia» (*Ibid.*).

De este modo, será suficiente con que los contrayentes tengan la intención de contraer el matrimonio natural para que, automáticamente, dicho matrimonio se convierta en sacramental, puesto que los cónyuges han entrado en un orden nuevo, el de la economía de la salvación<sup>51</sup>. Así lo expresa la jurisprudencia rotal: «Cristo, instituyendo el sacramento del matrimonio, no decretó su existencia con una institución peculiar y completamente nueva, sino que elevó a la nobilísima dignidad sacramental el mismo contrato natural..., de manera que, para que se realice el sacramento por los seguidores de Cristo no se deba poner otra cosa ni nada más que lo que es absolutamente propio de la esencia del contrato natural. Por tanto, no importa, por lo que se refiere a la validez, que el contrayente, cuando pone tales cosas, apruebe las mismas, o conserve su fe en el sacramento del matrimonio o en la existencia de Dios, con tal de que no excluya el contrato tal como es en la naturaleza... Erróneamente, por tanto, se alegraría para probar la simulación que ambos contrayentes cristianos o que uno solo de ellos carece totalmente de fe»<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf. C. PEÑA, *El Matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, 49.

<sup>52</sup> Serrano sintetiza así la precedente jurisprudencia rotal, entre ella: c. Donehy: SRRD 51 (1959) 59-61; c. Donehy, *Ibid.*, 368; c. Staffa: SRRD 41 (1949) 468-469 (c. Serrano, 18 de abril de 1986, n.4: SRRD 78 [1986] 289), citado por C. PEÑA, *o.c.*, 50.

b) *Familiaris consortio*, n.68.—Si el que acabamos de exponer era el marco general teológico en el que se mueve la Exhortación apostólica, más adelante el papa aborda la relación entre la fe de aquellos que van a contraer matrimonio y el sacramento, y a la que ya define como «una dificultad bastante frecuente» (n.68). Se constata, pues, las situaciones normales de personas que piden casarse ante la Iglesia y que poseen la fe en «grados diversos».

1. Ante situación se recuerda que *los pastores deben descubrir, nutrir y hacer madurar la fe de los novios* al tiempo que se pide comprender las razones que aconsejan a la Iglesia a admitir a quien no está perfectamente dispuesto. La razón central que se aduce es la siguiente: el sacramento del matrimonio posee la peculiaridad de «ser el sacramento de una realidad que existe ya en el orden de la creación». Por esta razón, la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y una fidelidad incondicional implica, aunque no sea de manera plenamente consciente, una actitud de profunda obediencia al designio salvífico de Dios, que no puede darse sin su gracia. De este modo, continúa el documento «ellos quedan ya por tanto inseridos en un verdadero camino de salvación, que la celebración del sacramento y la inmediata preparación a la misma pueden completar y llevar a cabo, dada la rectitud de su intención». En síntesis, en virtud de su condición de bautizados están ya injertados en la alianza sponsal de Cristo con la Iglesia y, si poseen recta intención, se puede afirmar que han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio. Por tanto, acatan —al menos de manera implícita— lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio. Para que se dé el matrimonio-sacramento los únicos requisitos son que sea celebrado *entre dos bautizados, y que quieran casarse de verdad*. La realidad misma del matrimonio que está proyectada hacia el futuro implica normalmente en la conciencia de los que lo celebran la percepción de una realidad que les trasciende y en la que tienen que confiar, es un rastro de la fe que se puede alimentar (directorio de pastoral familiar de España, 144).

2. *Discernir y distinguir sobre la fe de los contrayentes*.—De este único proceso en dos momentos se obtienen varias consecuencias:

- la primera, es que por el solo hecho de que en la petición de contraer matrimonio haya también motivos de carácter social, no justifica un eventual rechazo por parte de los responsables parroquiales, porque como ha enseñado el Concilio Vaticano II, los

sacramentos con las palabras y los elementos rituales nutren y robustecen la fe (SC 59);

- en segundo lugar, avisa de los riesgos que supondría establecer criterios de admisión que tuvieran en cuenta el grado de fe de los novios ya que se podría llegar a juicios infundados y discriminatorios, suscitar dudas sobre la validez de los ya celebrados y cuestionar la sacramentalidad de muchos matrimonios de hermanos separados de la plena comunión con la Iglesia católica. Con todo, cuando hechos todos los esfuerzos posibles los contrayentes persistieran en rechazar de manera explícita y formal lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio entre bautizados, entonces los responsables no podrán admitirlos a la celebración, haciéndoles comprender que en realidad, son ellos mismos quienes impiden la celebración que a pesar de todo piden. El rechazo de la fe y de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio puede ser tal que impida la celebración del sacramento. Personalmente considero que el criterio pastoral más correcto sería el de diferirlo hasta que se alcance una cierta madurez y sintonía entre lo que van a celebrar y lo que realmente admiten. Entra aquí en juego una cuestión tan delicada como la salvaguarda del derecho de los fieles a recibir los sacramentos, valor tan reconocido y protegido por el Código y la posibilidad de negarlos o, en su caso, diferirlos, por parte de los pastores, teniendo en cuenta que el derecho a la recepción de los sacramentos no es un derecho subjetivo de libre discrecionalidad, en el sentido de que pudiera ser practicado arbitrariamente al margen de la naturaleza de los sacramentos y de las condiciones teológicas y morales de su recepción regulada por la Iglesia. Y que, por su parte, la potestad de los ministros no puede ser en ningún modo arbitraria, sino basada en una serie de razones de peso que puedan sustentar el llegar a tomar tal decisión.

3. *La intención, clave de todo.*—Para la celebración del matrimonio como sacramento es requisito indispensable que los contrayentes tengan la intención de hacer lo que hace la Iglesia, al menos de manera genérica. Pero dada «la peculiaridad de este sacramento respecto de los otros: el ser una realidad que existe ya en la economía de la creación: ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador ‘al principio’», esa intención va incluida en la decisión de casarse de verdad.

### 3.4. VALORACIÓN

a) *Mirada a la historia.*—La doctrina de la inseparabilidad contrato-sacramento entre bautizados no siempre ha concitado a lo largo de la historia el consenso unánime de escuelas y magisterio en relación a los problemas teológicos concretos. La idea de identidad entre contrato y sacramento había ido tomando cuerpo poco a poco en la escolástica y la época inmediatamente anterior. Pero esta problemática afectaba a temas como los requisitos *ad validitatem* del sacramento, en relación a los sujetos y el ministro; los conflictos entre la jurisdicción de la Iglesia y la competencia del Estado para regular los matrimonios entre bautizados. De hecho, la tesis de la separabilidad (no identidad perfecta) contrato-sacramento fue defendida en Trento (Melchor Cano), sin ser entonces condenada y fue posteriormente mantenida por varios pontífices, como Benedicto XIV o Pío VII, que reconocieron que se trataba de una doctrina sólida y probable, pero no quisieron definirla<sup>53</sup>.

No obstante, la insistencia del magisterio pontificio, a partir del siglo XIX, hace que sea calificada generalmente, a nivel teológico, como doctrina católica. En ese momento comienza a sostenerse magisterialmente de modo constante la teoría de la inseparabilidad absoluta de ambas realidades. Se trata de una verdad próxima a la fe con rango de doctrina católica, pero no dogmática ni irreformable, y así se consideró durante la codificación. Es verdad que en el proceso de elaboración del CIC de 1983 muchos consultores destacaron que esta doctrina no estaba fuera de toda duda, sino que constituía un tema teológicamente controvertido. A pesar de ello, optaron por mantener el parágrafo 2 en la convicción de que esta es una cuestión que deberían resolver previamente los teólogos y ellos únicamente se limitaban a expresar la opinión más constante y refrendada por el magisterio.

b) *Dignificación del matrimonio natural-civil.*—La cuestión de la separabilidad ha sido un debate que ha llegado hasta bien entrado el siglo XX. El mismo cardenal Felici se hacía eco de él: «La separabilidad, según la actual corriente de pensamiento, permitiría admitir al matrimonio civil a aquellos que no son dignos, sobre todo si afirman no tener fe (aun siendo católicos y pidiendo casarse por la Iglesia, y esto, porque a su natural derecho a contraer matrimonio proveería suficientemente

---

<sup>53</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio: realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca 1968, 314ss.

el rito civil»<sup>54</sup>. No cabe duda, de que el matrimonio natural es algo muy digno, instituido por Dios, desde el principio (Mt 19,4). Ahora bien, el matrimonio «civil» no puede dignificarse para los bautizados, no porque no sea digno, sino porque esa unión que excluye positivamente la sacramentalidad no configura tampoco un matrimonio natural<sup>55</sup>. La doctrina de la inseparabilidad contrato-sacramento implica de algún modo una vulneración del derecho natural e inalienable que toda persona posee de contraer matrimonio, al no reconocer el derecho de los bautizados no creyentes a contraer matrimonio válido no sacramental, meramente natural. Pero, por otro lado, la doctrina católica, que hunde sus raíces en profundas convicciones teológicas, contempla el plano humano y divino en una sola realidad proveniente del misterio del plan divino y el misterio de la encarnación. El profesor Díaz Moreno, después de realizar un estudio sobre la inseparabilidad a lo largo de la historia lo concluye con la siguiente afirmación: «Creemos que sigue abierta a nuevas precisiones la doctrina católica sobre la inseparabilidad entre contrato y sacramento en esos matrimonios, si se entiende rectamente, no parece tenga que llevar, como consecuencia, ni a un automatismo despersonalizado, ni a una modificación del derecho natural a contraer matrimonio, de tal forma que, para los bautizados, o existe un matrimonio sacramental, o no existe ni siquiera una vinculación conyugal naturalmente válida»<sup>56</sup>.

A propósito de esta difícil cuestión me pregunto si, en el fondo, no nos encontramos con el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia. Dicha relación solo puede ser entendida desde el cristocentrismo de la creación y del hombre. Por tanto, si la gracia presupone la naturaleza, también la naturaleza presupone, a su manera, la gracia, en cuanto de hecho la gracia de Cristo soporta y determina al hombre y, por él, la creación entera en su propia esencia. La autocomunicación personal de Dios a Jesucristo en la encarnación y, por Cristo, a la humanidad entera y al mundo, es el último fundamento para la existencia del mundo y del hombre. No existe

<sup>54</sup> P. FELICI, «Discurso en la inauguración del año académico en la Pontificia Universidad Lateranense» (9 de abril de 1976), en *L'Osservatore Romano*, 12 de abril de 1976.

<sup>55</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, «Nota sobre la pastoral de los divorciados», en *L'Osservatore Romano*, 28 de abril de 1979, n.37 y 38.

<sup>56</sup> J. M. DÍAZ MORENO, «La admisión al matrimonio canónico de los cristianos que no tienen fe», en *El consortium 'totius vitae'. Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, VII, Salamanca 1986, 186.

dualismo entre naturaleza y gracia. El hombre está ordenado a la contemplación de Dios como su única felicidad perfecta y como a su único fin absoluto y no tiene más «finalización» definitiva, por tanto, que la *visio Dei*. No hay dos fines definitivos yuxtapuestos, uno natural y otro sobrenatural. En el hombre, al ser «espíritu encarnado», la plenitud de la salvación escatológica comprende la totalidad y unidad de su naturaleza espiritual encarnada. La naturaleza del hombre como espíritu en el mundo está a su vez ordenada a la unión con el Cristo glorificado y, en él, al auténtico misterio de Dios<sup>57</sup>. Si sacamos las consecuencias de este planteamiento para el matrimonio podríamos afirmar que para los bautizados no hay dos matrimonios, uno natural y otro sacramental, sino una única unión matrimonial dignificada y elevada por la sacramentalidad de Cristo que vendría a sustentar las posiciones de la inseparabilidad. Por su carácter de referencia y signo del amor matrimonial, el matrimonio no es sólo una «cosa mundana»: «Es, en efecto, evento de 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»<sup>58</sup>. En esta línea de la relación naturaleza y gracia, K. Rahner, al estudiar de Efesios 5,29-33, sigue afirmando lo siguiente: «En primer lugar está claro en la carta a los Efesios que 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». Desde este planteamiento, «la unidad en el amor entre dos hombres, en un amor que no es solo una unidad de fin para metas terrestres, sino que se refiere a personas mismas en su condición definitiva, allí se da el efecto y la manifestación de aquella gracia que constituye la unidad más auténtica de los hombres»<sup>59</sup>.

c) *La doble perspectiva de la fe*.—Como certeramente ha expuesto la profesora Carmen Peña en su estudio, la problemática se sitúa en la determinación del grado de fe que tienen los contrayentes para la validez del sacramento del matrimonio<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Cf. J. ALFARO, «Naturaleza y gracia», en *Sacramentum mundi* IV, 882-891, aquí 890.

<sup>58</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 481.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 482-483.

<sup>60</sup> Cf. C. PEÑA, *El Matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, 52.

- A) Si nos ponemos bajo el criterio de la fe «teologal», bastaría con la intención mínima de querer contraer matrimonio natural, puesto que la acción de Cristo elevaría a sacramento dicho matrimonio. En ese caso, la intención de hacer lo que hace la Iglesia se identifica con la mera intención de contraer matrimonio natural, sin exigir ningún otro elemento espiritual o religioso por parte del sujeto. Favorece la seguridad jurídica, pero implica un cierto automatismo sacramental. (Aparte de la dificultad del matrimonio civil entre dos bautizados que han abandonado la Iglesia por acto formal).
- B) Por el contrario, la exigencia de una fe «personal» por parte del sujeto y ministro implicaría una profunda inseguridad jurídica, puesto que la fe personal admite muchos grados, desde el ideal de una fe madura, eclesial y comprometida hasta el extremo de los declaradamente ateos, pasando por variados estadios intermedios de falta de práctica religiosa, indiferencia... No todo sujeto imperfectamente dispuesto carece de fe, por lo que esta postura presenta la dificultad de concretar qué mínimo de fe debe exigirse para la validez del matrimonio, que no puede quedar a expensas de un sentimiento psicológico en sí mismo variable y difícilmente determinable.

## CONCLUSIONES

1. La característica peculiar del matrimonio como una realidad antropológica elevada a la dignidad de sacramento le confiere una situación singular en donde, además, se añade que, para la tradición católica, los ministros y sujetos receptores del sacramento son los contrayentes. Esto tendrá consecuencias a la hora de analizar todo el problema de la intención de «los ministros» y la fe de los «receptores»: es «cada uno de los contrayentes mediador de la gracia respecto del otro»<sup>61</sup>. Para una pastoral correcta habrá que distinguir cuidadosamente entre la actitud ante la fe que presentan los contrayentes y su voluntad de contraer verdadero matrimonio: una intención positiva de casarse según la Iglesia.

2. Al igual que se predica una indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, se predica también una indisolubilidad-inseparabilidad

---

<sup>61</sup> M. SCHMAUS, *Teología Dogmática* VI, 739.



entre contrato y sacramento. De tal manera, que todo matrimonio entre dos bautizados es siempre sacramento, ateniéndonos a la calificación teológica de esta doctrina como próxima a la fe. El matrimonio entre bautizados es siempre *per se* sacramental con independencia de su fe o de su intención sobre la sacramentalidad, porque el sacramento no depende de la voluntad de los contrayentes, sino de la de Cristo. De la voluntad de los contrayentes depende querer casarse o recibirlo fructíferamente, pero no pueden cambiar el ser del matrimonio.

3. Todos los sacramentos de la Nueva Ley presuponen y exigen la fe. También el matrimonio. Pero ante la dificultad de calibrar y medir la fe, la clave de comprensión pasa por valorar la intención. Aquellas parejas que tienen la intención de contraer matrimonio natural, dado que el matrimonio forma parte del plan salvador de Dios y de su voluntad salvífica, en el fondo están reconociendo la sacramentalidad. Esta intención, en el fondo, vendrá de una fe, si se quiere, escondida, inconsciente, pero que no deja de ser influjo de gracia en la persona. Pero la Iglesia no puede conformarse con los mínimos. Como auténtica fe habrá de estar informada por la caridad y procurar que se dé conscientemente vivida para una unión santa y santificadora. Esta fe, aunque sea encuentro personal íntimo con Jesucristo, es evidente que tiene una esencial dimensión eclesial<sup>62</sup>: «La fe es un acto eminentemente personal, que se lleva a cabo en los más hondo de nuestra intimidad... “Creo”. Pero este creer mío no es el resultado de una reflexión solitaria mía, ni el producto de un pensamiento mío, sino fruto de una relación, de un diálogo el que hay un escuchar... No puedo construir mi fe personal en un diálogo privado con Jesús, ya que la fe me es dada por Dios a través de la comunidad creyente que es la Iglesia... La fe nace en la Iglesia, conduce a ella y en ella se vive... [La Tradición de la Iglesia] nos da la garantía de que aquello en lo que creemos es el mensaje originario de Cristo, predicado por los Apóstoles... Necesitamos la Iglesia para ver confirmada nuestra fe y para experimentar los dones de Dios: su Palabra, los sacramentos, el sustento de la gracia y el testimonio del amor»<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> ¿Cómo conjugar que la sacramentalidad del matrimonio viene por la mera intención de contraer matrimonio natural, para lo cual apenas sería necesaria la fe, con un sacramento tan «protegido» como el matrimonio que implica la confirmación, la penitencia y la eucaristía?

<sup>63</sup> BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 31 de octubre de 2012, en: *Ecclesia* n.3648 (2012) 26-27.

4. El matrimonio forma parte del designio divino inscrito de algún modo en la naturaleza humana. Esta obra de la creación se ve coronada con la obra de la redención. Por su condición de bautizados, la vida de los contrayentes está injertada en Cristo y, por tanto, se casan en Cristo: «...debido a esta inserción indestructible, la comunidad íntima de vida y amor conyugal, fundada por el Creador, es elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora» (FC 13).

5. Pero los sacramentos no solo suponen la fe, sino que la alimentan y la robustecen. Los mismos elementos pedagógicos del rito alimentan la fe del que lo celebra. Por tanto, la misma celebración del sacramento y las consecuencias que de su celebración se derivan pueden ser fundamentos para hacer despertar y hacer crecer la fe dormida de los contrayentes. En el caso de que se diera un rechazo explícito de la fe eclesial y de la intención de contraer matrimonio según la doctrina de la Iglesia, entonces habría que diferirlo, haciendo ver a los contrayentes que no es la Iglesia, sino ellos mismos, quienes están impidiéndose acceder a una celebración que, a pesar de todo, se encuentran solicitando.

6. Ni rigorismo, ni laxismo: evangelización. Bajo el principio clásico de no sacramentalizar lo que no está evangelizado, una vez más se presenta en toda su urgencia la necesidad de una evangelización y catequesis prematrimonial y postmatrimonial puestas en práctica por toda la comunidad cristiana, para que todo hombre y toda mujer que se casan, celebren el sacramento del matrimonio no sólo válida, sino también fructuosamente (cf. FC 68). Es evidente que debería existir la convicción de que «a situaciones diversas, planteamiento pastoral adecuado». La pastoralidad de la que Juan XXIII quiso imbuir al Concilio Vaticano II continúa siendo una llamada permanente. Es más, el Sínodo de la Nueva Evangelización ha vuelto a recordar la importancia del matrimonio como fundamento de la familia y la debida atención que hay que prestar a las situaciones difíciles (Prop. 48). Ahora bien, según el ritual (algo exigente), la preparación a este sacramento, y aun su misma celebración, está condicionada por la situación de fe en que se encuentren los contrayentes. Cada celebración debería ser entendida como un trabajo de artesanía: no se trata de fabricar el sacramento en cadena. Cada pareja es única, porque únicas son las personas, sus historias, sus vivencias, sus gozos y sus tristezas. Y la belleza de su matrimonio será el fruto de las riquezas personales vividas *en el Señor*.