

Triunfo del principio del consentimiento en el derecho matrimonial canónico... y sus consecuencias

Triumph of the principle of consent in marriage canon law... and its consequences

NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

*Catedrático de Historia del Derecho Canónico
Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)
nalvarez@sandamaso.es
ORCID: 0000-0003-3630-3516*

Recepción: 1 de febrero de 2023

Aceptación: 7 de febrero de 2023

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.80.53>



RESUMEN

El título de este estudio evoca el del publicado en esta misma revista en 1990 por Rudolph Weigand, con la intención de completar su análisis histórico y de realizar algunas propuestas para el presente. Su análisis histórico se completará señalando las dos principales consecuencias negativas del triunfo del principio del consentimiento: el estrechamiento del campo de reflexión y algunas dificultades de naturaleza sistemática. La propuesta para el presente parte de las dificultades reales con las que se encuentra la Iglesia hoy para presentar convincentemente el evangelio del matrimonio con los moldes canónicos actualmente vigentes.

Palabras clave: Forma canónica, consentimiento, cópula, matrimonio, misión eclesial.

ABSTRACT

The title of this study evokes that published in this same Journal in 1990 by Rudolph Weigand, with the intention of completing his historical analysis and making some proposals for the present. His historical analysis will be completed by pointing out the two main negative consequences of the triumph of the principle of consent: the narrowing of the field of reflection and some difficulties of systematic nature. The proposal for the present starts from the real difficulties that the Church faces today to present convincingly the “gospel of marriage” with the canonical frame currently in force.

Keywords: Canonical form, consent, copulation, ecclesiastical mission, marriage.

INTRODUCCIÓN

Hace ya más de treinta años Rudolf Weigand, uno de los mejores historiadores del derecho canónico en el siglo XX, publicó un artículo titulado “Desarrollo y triunfo del principio del consentimiento en la Iglesia”¹. En él señalaba tanto los hitos principales que condujeron a su victoria, como la estrecha relación de buena parte de los capítulos de nulidad con la protección de la importancia esencial del consentimiento.

El historiador alemán, sin embargo, solo muy tangencialmente se detuvo a indagar sobre las causas de este triunfo. Y, desde luego, no contempló la posibilidad de afrontar los efectos que produjo, contentándose con citar la valoración profundamente negativa al respecto, del canonista y obispo suizo Eugenio Corecco².

En este artículo, que se concibe también como un tardío homenaje por su singular contribución al estudio crítico de las fuentes canónicas medievales con ocasión del vigésimo quinto aniversario de su fallecimiento, he procurado continuar su investigación precisamente en las dos cuestiones por él casi obviadas. Lo haré poniéndolas directamente en relación con los desafíos pastorales con los que se enfrenta hoy la doctrina cristiana sobre el matrimonio y, por consiguiente, el derecho matrimonial canónico. De este modo, espero contribuir a que una cuestión esencial para la vida de la Iglesia quede iluminada con la tradición canónica, enriqueciendo, de este modo, la reflexión en la que tantos están sanamente ocupados, para un mejor servicio al hombre y al designio sobre él, que se nos ha revelado en Cristo.

1 R. WEIGAND, Desarrollo y triunfo del principio del consentimiento en la Iglesia, in: REDC 47 (1990) 53-60.

2 Cf. E. CORECCO, Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips “Gratia perficit, non destruit naturam”, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 148 (1979), 353-379, citado por Weigand en la nota 8 de su artículo.

1. EL TRIUNFO DEL PRINCIPIO DEL CONSENTIMIENTO Y SU CONTEXTO CULTURAL: LA LUCHA POR EL “*IUS CONNUBII*”

Respecto al principio del consentimiento, Weigand sostiene principalmente dos afirmaciones: que se encontraba ya presente en el derecho romano y que su victoria fue doble, al considerarse tanto esencial (sin él no había matrimonio) como el único elemento necesario (los demás elementos podrían no darse).

Por una parte, debe admitirse que el papel de la tradición romanista en su triunfo es claro. De hecho, Jean Gaudemet muestra cómo el carácter fundamentalmente consensualista de la primera reflexión cristiana sobre el matrimonio, estuvo en estricta correspondencia con el ambiente cultural en el que la Iglesia primero se consolidó y se difundió (el romano)³.

Pero, por otra, si tenemos en cuenta que puede hablarse de un proceso de “cristianización” del matrimonio que, ciertamente cambió parcialmente la concepción romana de éste, al menos en lo que la indisolubilidad se refiere, el ámbito cultural de primera difusión, no parece que pueda tomarse como la razón definitiva. Es más; la cristianización supuso, como sintéticamente ha señalado Reynolds, deber confrontarse con algunos textos bíblicos, concretamente con los que afirman que el matrimonio supone la unión carnal⁴. En este sentido, el triunfo del principio del consentimiento ha supuesto superar incluso el sentido obvio y nunca negado de unos fragmentos bíblicos a los que siempre se ha concedido una autoridad indiscutible.

La pregunta por las causas de su victoria, se vuelven, pues más acuciantes y apuntan a explorar dos posibles respuestas parcialmente diversas: la primera de ellas reconduce la cuestión a la consideración del matrimonio como un derecho natural de los contrayentes (el *ius connubii*), lo que exige garantizar tanto su posibilidad como la libertad de elección. La segunda tendría que ver con la reflexión acerca de la naturaleza del matrimonio, como realidad solo posible por la entrega de los cónyuges; entrega que supone un ejercicio de la voluntad, prácticamente imposibilitado sino tiene su origen en una decisión personal y libre. Debe reconocerse que, al menos durante la Edad Media, el camino hacia el triunfo del principio del consentimiento se debió, sobre todo, a la protección del *ius*

3 Cf. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Paris: Cerf, 1987, 59.

4 Cf. P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Period*, Leiden: Brill, 1994, xxii.

connubii en una cultura en el que la familia tenía un peso considerable en las decisiones matrimoniales⁵.

De este modo, como magistralmente han descrito Weigand y otros, la reflexión teológica y canónica sobre el matrimonio en el periodo medieval, se reordenó en torno al papel central del consentimiento de tres maneras complementarias: (i) determinando las características del mencionado consentimiento, para que pudiese tener efecto matrimonial, desarrollándose toda la doctrina acerca de los vicios del consentimiento y de la capacidad consensual; (ii) explicando el valor de la cópula en relación con la propiedad de la indisolubilidad, pero alejándola de su importancia para la formación del matrimonio y obviando su significación simbólica; y (iii) convirtiendo en problemático cualquier requisito impuesto por la autoridad que afecte a la validez del matrimonio, como se percibe en el carácter limitado de sus medidas para impedir los matrimonios clandestinos hasta el Concilio de Trento.

Debe notarse, además, que la reflexión medieval consolida por un camino paralelo la certeza de que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la nueva Alianza conectando lo que hoy denominamos “identidad entre contrato y sacramento” con el fundamento antropológico de la institución matrimonial: a cada estado que atraviesa humanidad (justicia originaria, caída, humanidad redimida), corresponde un estado del único matrimonio (originario, caído, sacramental)⁶.

Por último, debe señalarse que la construcción medieval que explica y regula el matrimonio partiendo del consentimiento se ha mantenido sustancialmente en el derecho canónico codificado, llegando así hasta nuestros días. No puede, sin embargo, decirse lo mismo de la reflexión medieval acerca de la sacramentalidad del matrimonio, parcialmente perdida por el modo en el que la teología católica reaccionó a los planteamientos de Lutero y de otros reformadores⁷. La sacramentalidad aparece en estos autores católicos, como un “añadido” al

5 La historia del reconocimiento y de la protección por parte de la legislación canónica del *ius connubii* a lo largo de la historia, puede encontrarse en la sólida monografía de H. FRANCESCHI F., *Riconoscimento e tutela dello “ius connubii” nel sistema matrimoniale canonico*, Milano: Giuffrè, 2004.

6 Doctrina clásica en la tradición canónica y que Castro Trapote ha vuelto a recordar para iluminar la siempre presente cuestión de la relación entre fe personal y sacramento del matrimonio, cuestión a la que tendremos que volver al final de este artículo. Cf. J. CASTRO TRAPOTE, *Ausencia de fe y validez del matrimonio: Fundamentación*, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 635-690, aquí 656.

7 Me he ocupado de la cuestión en N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *El matrimonio, “realità mondana”*: la perdita della sacramentalità creaturale in Lutero e la risposta cattolica, in A. DIRIART; M. GEGAJ, *El matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria*, Siena: Cantagalli, 2017, 35-76.

denominado matrimonio natural, con la consecuencia principal de intensificar sus propiedades esenciales y dar la gracia para vivir mejor sus fines⁸.

2. EL MATRIMONIO ANTE EL DESAFÍO DE LA CULTURA LÍQUIDA

Afirmar que el matrimonio aparece hoy ante los ojos de muchos como una institución del pasado, no descubre nada a nadie. Tampoco afirmar, con palabras del papa Francisco, que a los cristianos “nos cabe un esfuerzo más responsable y generoso, que consiste en presentar las motivaciones para optar por el matrimonio y la familia, de manera que las personas estén mejor dispuestas a responder a la gracia que Dios les ofrece”⁹.

Las razones profundas de esta misión que corresponde a los cristianos se esclarecen a la luz del trinomio “naturaleza”, “cultura” y “evangelio”. Así, por una parte, “naturaleza” y “cultura” se relacionan como lo permanente y sustancial con lo contingente y accidental, siendo posible valorar las “culturas” según protegen o distorsionan el elemento natural. Por otra, el “evangelio” se relaciona con la “naturaleza” y la “cultura” de dos maneras complementarias: (i) facilitando el mejor conocimiento de la naturaleza y purificando la cultura y (ii) elevando la naturaleza a su fin sobrenatural por la participación en la naturaleza divina.

Por lo que respecta a la función de conocer mejor la “naturaleza”, la presentación que del matrimonio custodia el ordenamiento canónico vigente, presenta algunas indudables ventajas, mucho mayores aún si se lee la luz de las profundizaciones magisteriales que tuvieron su culmen en el Concilio Vaticano II y en el pontificado de san Juan Pablo II.

En efecto, la centralidad del consentimiento, y no de un consentimiento cualquiera, sitúa el matrimonio entre las realidades con mayor valor antropológico y la decisión matrimonial, como una de las decisiones existenciales de mayor calado. Indirectamente, pone también de manifiesto la completa implicación que la vida matrimonial exige, en la que el empeño personal nunca es suplantable.

Igualmente, por lo que se refiere a la purificación de la “cultura”, la doctrina teológica y canónica sobre el consentimiento supone una provocación en una sociedad líquida, caracterizada por la falta de compromiso y la convicción de que

8 Cf. E. TEJERO, La secularización del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad, in: *Ius Canonicum* 52 (2012) 425-464.

9 FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris Laetitia* (19/03/2016) 35.

no existen decisiones irrevocables¹⁰. Se trata de características que apuestan por una visión empobrecida del ser humano y le niegan, en último término, su capacidad de entregarse y de ser acogidos de modo irrevocable. Se les niega así, en último término, una de las características más reveladoras de la dignidad y condición personal. Se comprende que el “esfuerzo” del que hablaba el papa Francisco se explique en términos de servicio al hombre y a la sociedad, nunca en términos de imposición de convicciones arbitrarias o fruto de opciones legítimas, pero no universales.

Sin embargo, la doctrina matrimonial articulada únicamente en torno al principio del consentimiento encuentra también dificultades tanto para conocer mejor otros aspectos del matrimonio como para purificar la cultura actual de visiones distorsionadas y, en último término, dañinas para la persona. En efecto, en la sociedad actual, el único problema no es el miedo o la incomprensión del compromiso, más aún si es irrevocable. Por ello, acentuar exclusivamente la importancia del consentimiento dificulta, más que facilita, la tarea de la Iglesia de iluminar con el evangelio la realidad matrimonial.

2.1 Matrimonio sin complementariedad sexual

Una primera dificultad, cada vez más acuciante en Occidente, se encuentra en la insistencia de la Iglesia en reservar el matrimonio para personas de distinto sexo¹¹. Se trata de una posición difícilmente tolerable para muchos, que está llevando incluso a emanar legislaciones que consideran delictiva por discriminatoria la visión cristiana del matrimonio. Estamos, además, ante un aspecto de la doctrina matrimonial que resulta cada vez más difícil de entender también para numerosos católicos, cada vez menos conformes con la posición de la Iglesia.

Sin embargo, parece que nos encontramos ante una cuestión irrenunciable al formar parte de la luz que el evangelio ofrece sobre la condición humana y que, obliga, por tanto, a denunciar como poco conformes con el bien de la persona las culturas que amplían la noción de matrimonio a otras formas de convivencia.

¹⁰ Una descripción de la cultura actual con una perspectiva teológica, en J. JUSTO, Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica, Santander: *Sal Terrae*, 2020. Cf., también, por paradigmáticos G. LIPOVETSKY, De la ligereza, Barcelona: Anagrama, 2015 y Z. BAUMANN, Modernidad líquida, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016.

¹¹ Cf., entre otros, Catecismo de la Iglesia Católica, 1601, que reproduce literalmente el c. 1055 §1 del CIC. También, la reciente Nota Explicativa al *Responsum* negativo de la Congregación de la Doctrina de la Fe a la pregunta sobre la licitud de la bendición de uniones de personas del mismo sexo de 15/03/2021.

Como es fácil de percibir, en esta cuestión, la doctrina del consentimiento, en la medida en que acentúa la libre iniciativa de los cónyuges, no ayuda particularmente a la comprensión de la posición de la Iglesia. De hecho, su carácter exclusivo (el consentimiento siempre hace falta; solo él hace falta), parecería incluso contrario a la exigencia de la complementariedad sexual, que solo se acaba explicando conforme a la doctrina de la Iglesia, si se añaden muchos contenidos al adjetivo “matrimonial”, acompañante necesario del sustantivo “consentimiento”.

La necesidad de la complementariedad sexual requiere, en primer lugar, una fundamentación antropológica, que ponga de manifiesto las diferencias entre los sexos femenino y masculino, como condición de posibilidad para fundar un amor que tenga todas las características de la conyugalidad¹². Requiere, además, una consideración del ejercicio de la sexualidad que la sitúe fuera del contexto banalizado de simple experimentación de placer y la explique en términos de encuentro interpersonal y de fecundidad¹³. Por supuesto, todas estas explicaciones pueden reconducirse al tipo de consentimiento que es el matrimonial, pero ¿es la única explicación? Y, si hubiera otras, ¿seguiría siendo la mejor?

2.2 Relaciones sin relevancia social

Una segunda dificultad se encuentra en el creciente individualismo, que lleva a despreciar las formas institucionales y a considerar cualquier disposición reguladora de la vida afectiva de las personas, como una injerencia intolerable¹⁴. Como se pudo constatar en las dos asambleas sinodales sobre el matrimonio y la familia, el primer problema del matrimonio es... que cada vez hay menos matrimonios¹⁵.

12 Fue el camino emprendido por san Juan Pablo II en sus conocidas catequesis sobre la teología del cuerpo. En la actualidad se han multiplicado los estudios sobre la especificidad de lo masculino y lo femenino. Cf., por todos, los estudios de M. CERIOTTI MIGLIARESI, *Erótica y materna*, Madrid: Rialp, 2018 y *Masculino: fuerza, eros, ternura*, Madrid: Rialp, 2019.

13 “La unión sexual, vivida de modo humano y santificada por el sacramento, es a su vez camino de crecimiento en la vida de la gracia para los esposos”. *Amoris Laetitia*, 74.

14 En cierto modo, el ya tantas veces reeditado ensayo de Pedro Juan Viladrich tuvo un carácter profético en el diagnóstico, si bien no puede decirse lo mismo de su deseo de que se redescubriera la esencia última del matrimonio. Cf. P. J. VILADRICH, *La agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, 5ª ed., Pamplona: Eunsa, 2010.

15 Cf. *Amoris Laetitia* 39-40, donde se recogen algunas de las aportaciones de los padres sinodales al respecto.

Ante esta situación, la respuesta de la sociedad occidental discurre por el camino de equiparar el matrimonio con otras formas de convivencia más o menos estables, a veces regulando estas últimas. Además, se tiende a que el hecho de contraer matrimonio sea cada vez menos relevante jurídicamente. La idea de que el matrimonio y la familia son la célula básica de la sociedad y, por ello, de interés para la sociedad y susceptibles de regulación jurídica, parece estar pasando a la historia¹⁶.

También en este caso nos encontramos ante una tendencia con la que la Iglesia se siente llamada a confrontarse. En efecto, para los cristianos nunca ha dado igual casarse que no casarse. Por razones antropológicas y de dignidad de la persona, en primer lugar. Pero también por las consecuencias que toda unión matrimonial tiene para la sociedad y para la misma Iglesia (pues no es solo “célula básica de la sociedad”, sino también “iglesia doméstica”).

La defensa de la relevancia social y eclesial de matrimonio se ha librado a través de la introducción de la obligatoriedad de la forma canónica. Como se ha tenido ya ocasión de señalar, fue una medida que se encontró con muchas dificultades de justificación, precisamente por el triunfo “absoluto” del principio del consentimiento (“solo” él es necesario) y su explicación en el sistema actual sigue siendo en parte problemática, aunque se haga al servicio de proteger un consentimiento “verdaderamente matrimonial” o se invoque, desde los parámetros del derecho público eclesiástico, la potestad de la Iglesia para establecer requisitos. Por último, su inicial carácter “odioso” (al limitar en cierto sentido el *ius connubii*), ha llevado a configurarla de modo independiente al rito litúrgico, que es, en la Iglesia latina, completamente accidental.

Como se ve, la relevancia social y eclesial del matrimonio, que son dimensiones esenciales de éste, difícilmente se explican solo a la luz del principio del consentimiento. También aquí cabe preguntarse si una defensa presentada en términos de limitación de un derecho es la mejor o, si cabría encontrar otra.

16 Sin tener en cuenta las poderosas razones de toda índole que exigen seguir afirmándolo. Cf. P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, Madrid: BAC, 2013 y M. LACALLE NORIEGA, *La dimensión pública de la familia*, in: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (ed.), *Redescubrir la familia: diagnóstico y propuestas*, Madrid: Palabra 2015, 233-247.

2.3 *Un asunto nuestro: el desprecio del símbolo y la inutilidad de la gracia*

El último de los problemas que querría afrontar es el de la consideración del matrimonio como algo únicamente humano, completamente cerrado a la trascendencia. En este caso, nos encontramos ante un proceso histórico también típicamente occidental, cuyas raíces son más lejanas que las de los dos problemas anteriores. En efecto, el carácter sagrado del matrimonio es algo común a todas las sociedades. En el caso de la civilización cristiana, cuando Lutero afirmó que el matrimonio era un asunto de este mundo, lo que buscaba era sacarlo de la economía de la gracia porque lo consideraba un pilar del orden de la creación (y, por tanto, instituido por Dios) y, además, negar la jurisdicción de la Iglesia sobre él, devolviéndosela al poder político¹⁷. Pero es indudable que, con él, comenzó una primera secularización del matrimonio. Cuando la estructura de la sociedad occidental, a la que se había devuelto el matrimonio se cerró a Dios, el matrimonio quedó desacralizado y convertido en un producto más, fácilmente modificable por la técnica legislativa o por los gustos humanos.

La Iglesia, por su parte, al considerar el matrimonio uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza, nunca ha querido “desacralizar” el llamado matrimonio natural. Es más, tanto la explicación teológica en términos de continuidad entre “ambos matrimonios” (el “natural” y el “sacramental”), como la que lo explica en términos de sacramento primordial que acompaña la historia de la salvación en sus distintos estadios, coinciden en su origen divino y, por tanto, en su naturaleza inmodificable por la técnica o los gustos humanos. La dificultad del modelo explicativo de los “dos matrimonios”, propio de la modernidad, es que estos aparecen como dos para quien quiera casarse y obligar a los católicos a solo una de ellas, como una imposición contra el *ius connubii*. Además, la “elevación a sacramento”, acaba comprendiéndose como una “inoculación” externa, accesoria y voluntaria de algo —la gracia— en el fondo prescindible también para los cristianos menos fervorosos¹⁸.

Se percibe, una vez más, la dificultad explicativa que supone reconducir cuestiones tan importantes al objeto del consentimiento (es necesario querer; solo es necesario querer, *pero algo muy determinado*).

17 Cf. supra los artículos citados en las notas 7 y 8 y, también, J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Madrid: Palabra, 2014, 139-141.

18 Cf. *ibid.*, 139-145.

3. EL MOMENTO DE LOS PERDEDORES: LECCIONES DE LA TRADICIÓN CANÓNICA

Una de las claves de la profunda renovación doctrinal afrontada por el Concilio Vaticano II, fue su capacidad de retomar algunos contenidos genuinos de la Tradición que habían quedado oscurecidos en los siglos anteriores por privilegiar unilateralmente otros. Al menos, así explicó Benedicto XVI las razones del cambio de perspectiva en la doctrina acerca de la libertad religiosa, en su memorable discurso a la Curia romana de 2005¹⁹.

¿Sería posible algo similar con la doctrina canónica acerca del matrimonio? ¿Se encuentran elementos en la tradición canónica que, habiendo sido hasta ahora preteridos por la reflexión, pueden completar la explicación del matrimonio para afrontar mejor los desafíos de la cultura actual? En esta tercera parte, se presentarán tres a los que, con razón, se les califica en el epígrafe de “perdedores”. Contrariamente a lo referido a la reflexión sobre la libertad religiosa, que tuvo que retrotraerse hasta el periodo patristico, en nuestro caso el campo de indagación será el derecho canónico clásico, es decir, el comprendido entre la composición del Decreto de Graciano (ca. 1140) y la celebración de Concilio de Trento (1545-1563). En efecto, quien escribe estas líneas se suma a los muchos historiadores que sitúan en la modernidad jurídica (en el *ius novissimum*, para los canonistas), “el Rubicón” que resulta necesario cruzar para reencontrarse con algunos aspectos genuinos del derecho eclesial, oscurecidos desde entonces²⁰.

3.1 “Una caro”: complementariedad y corporalidad. El valor de la cópula

“Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne” (Gn 2,24). Estas palabras del libro del Génesis, retomadas después por Jesús en su célebre respuesta a los fariseos (cf. Mt 19,5 y Mc 10,6), está en el origen de la consideración de la cópula carnal como elemento

19 Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a la curia romana (22/12/2005).

20 El estudio más completo de la génesis y evolución del derecho canónico moderno, tras el concilio de Trento, se encuentra en la monumental obra de C. FANTAPPIÈ, *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Milano: Giuffrè, 2008. Sus conclusiones sobre el significado de la primera codificación canónica, de algún modo, se extienden a todo el periodo que culminó con su promulgación. El otro protagonista indiscutible del cambio de planteamiento en la comprensión del derecho canónico fue, sin duda, Francisco Suárez. Cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ATURIAS, Francisco Suárez en el caminar histórico del derecho canónico: el caso de la interpretación de la ley, in: V. M. TIRADO (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2019, 107-131.

a tener en cuenta en la constitución del matrimonio. Su introducción definitiva en la reflexión teológica, primero, y canónica, inmediatamente después, debe situarse en el siglo XI, a través de dos fragmentos de antiguas decretales, uno de ellos, falsamente atribuido a san Agustín y, el otro, sutilmente falsificado²¹.

Para comprender la importancia que tuvieron estos pequeños fragmentos en la discusión medieval, resulta necesario tener en cuenta tres características de dicho periodo: (i) que la reflexión sobre el matrimonio lo es habitualmente sobre su sacramentalidad específica, de modo que la cuestión de la cópula aparece inicialmente en términos de significación simbólico-sacramental y no de simple “ratificación” de lo dicho oralmente²²; (ii) que la misma reflexión estuvo permanentemente condicionada por la peculiaridad del matrimonio de María y de José, verdadero matrimonio, aun siendo virginal²³; y (iii) que en el pensamiento medieval se denominaban *auctoritates* a los textos antiguos, porque se les consideraba portadores de verdad, lo que explica la necesidad de “integrar” estos pocos fragmentos con el resto de *auctoritates*, que transmitían la tradicional visión consensualista del matrimonio²⁴.

La historia de la “armonización” del consenso y de la cópula en la formación del vínculo matrimonial recorre todo el siglo XII y parte del XIII. Sintetizando al máximo, puede decirse que la progresiva clarificación del modo de prestar el consentimiento permitió dotar a éste de la certeza suficiente, como para no considerar la cópula subsiguiente como esencial para constatar la formación del vínculo. En paralelo, la explicación de la doble significación sacramental del matrimonio (para el consentimiento y para la cópula), se fue reconduciendo a una significación unitaria, que se cumpliría toda en el momento del consentimiento.

21 Cf. J. GAUDEMET, Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé, in: S. KUTTNER; K. PENNINGTON (eds.), Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca, 21-25 septiembre 1976, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, 326-328. Ambos textos provienen del entorno de la Escuela de Laon, cf. P. LANDAU, Gratian und die Sententiae Magistri A., in: H. MORDEK (ed.), Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymond Kotje zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1992, 311-326.

22 Sobre la significación simbólico-sacramental de la cópula, cf. T. RINCÓN PÉREZ, El matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XIII, Pamplona: Eunsa 1971; D. D'AVRAY, Medieval Marriage. Symbolism and Society, Oxford: Oxford University Press 2005 y M. AROZTEGI, La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26), Madrid: Ediciones San Dámaso, 2012.

23 “Marriage is a union of two in one flesh. This suggests that coitus is implicated in some way in the joining of husband and wife... If marriage is a union of two in one flesh, is sexual intercourse necessary for its consummation? And if marriage is indissoluble because it is a union of two in one flesh, is it coitus that makes it indissoluble? If the answer to these questions is Yes, what is one to say about the marriage of Mary and Joseph?” P. L. REYNOLDS, o. c., xxiii.

24 N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Auctoritates*, in: Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 1, Pamplona: Aranzadi 2017, 600-603.

De este modo, la única vía para armonizar (no suprimir) la afirmación, presente en muchas *auctoritates*, de la menor firmeza de un matrimonio no consumado, fue acudir a la potestad del Romano Pontífice de disolver este tipo de matrimonios, configurándose así como una excepción a la indisolubilidad²⁵.

Parece claro que, en este camino, se privilegió en la consideración del papel de la cópula más su dimensión de elemento de certeza en la formación del vínculo que su carácter simbólico, en el que latía una intuición del valor unitivo de las relaciones conyugales²⁶. Esa fuerza unitiva, a la que se refiere la expresión bíblica *una caro*, es la que justificaba dar una mayor significación sacramental en términos de indisolubilidad al matrimonio consumado que al meramente válidamente consentido y la consideración, al menos en las primeras etapas de redacción del Decreto de Graciano, que el matrimonio solo quedaba “ratificado” (podríamos traducir por plenamente realizado), tras la consumación²⁷. Se percibe en esta comprensión medieval de la cópula una valoración positiva de la sexualidad, que puede sorprender a los anestesiados por visiones tóxicas y con la que el magisterio de la *Gaudium et Spes* y la teología del cuerpo de san Juan Pablo II pueden leerse en continuidad. En este contexto de valoración positiva del ejercicio de la sexualidad como elemento específico del amor conyugal, puede comprenderse también el impedimento de impotencia, que es, en cierto modo, como el reverso del valor otorgado a la cópula.

Por ello, en una sociedad actual en la que la sexualidad se banaliza en todas las direcciones (a la vez un derecho libre de cortapisas antropológicas y morales y algo completamente opcional), resaltar la importancia de las relaciones conyugales, desde luego para un inicio pleno del matrimonio, pero también para su posterior camino, aparece como la propuesta contracultural de la Iglesia, que

25 Un desarrollo de la cuestión hasta su solución medieval definitiva puede verse en, J. DAUVILLIER, *Le Mariage dans le Droit Classique de l'Église depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933. Por mi parte, me ocupé de la cuestión pormenorizadamente en N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?*, in: *Ius Canonicum* 53 (2013) 621-654. Cf., finalmente, J. SEDANO, *Las incertidumbres históricas sobre la potestad pontificia de disolver un matrimonio rato y no consumado: una clave interpretativa de la formación del vínculo matrimonial*, in: *Ius Canonicum* 56 (2016) 229-269.

26 Se trata de algo que se ve aún con mayor claridad al ver cómo se trata la consumación del matrimonio tras la introducción de la obligatoriedad de la forma canónica por el Concilio de Trento. Cf. al respecto U. NAVARRETE, *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 2007, 158-161.

27 Cf. C. LARRAINZAR, *Datos sobre la antigüedad del manuscrito Sg: su redacción de C.27 q.2*, in: O. CONDORELLI (cur.), *"Panta rei"*. *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 2004, vol. 3, 205-238.

rechaza reducir el matrimonio a una cuestión meramente espiritual o en la que el cuerpo recibe una consideración puramente instrumental.

3.2 *In facie Ecclesiae: la misión eclesial de los matrimonios cristianos*

Desde un punto de vista de sociología histórica puede afirmarse que de lo primero específicamente cristiano sobre el matrimonio fue la bendición del obispo, como modo de significar el “casarse en el Señor”, al que exhortaba el apóstol san Pablo²⁸. Un “casarse en el Señor” por el que el Apóstol se consideró legitimado para dar algunos criterios concretos y que explican la atención de los escritos neotestamentarios al matrimonio y a la familia cristiana. En este sentido, considero que no es forzar la realidad afirmar la existencia de una triple convicción originaria: (i) que la cierta especificidad que comporta casarse en el Señor requiere una cierta visibilidad propia; (ii) que la especificidad se plantea en términos de identidad y de misión; y (iii) que los Apóstoles son los custodios y garantes de esa especificidad. En términos más actuales, estamos ante la semilla de la forma canónica, de la vocación y misión del matrimonio y de la familia y de la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio.

Estas convicciones originarias han tenido un desarrollo histórico diverso. Por una parte, la reflexión sobre la especificidad del matrimonio cristiano se desarrolló en dos sentidos complementarios: el de su consideración como sacramento (consecuencia de la condición de bautizados de los cónyuges, como veremos en el epígrafe siguiente) y el de la reflexión acerca de su identidad (con la teología de las propiedades y de los fines, fundamentalmente)²⁹. Por otra, la reivindicación de la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio se planteó en términos de jurisdicción exclusiva a partir del siglo IX en la sociedad cristiana medieval y así se ha seguido planteando hasta tiempos recientes³⁰.

28 Cf. J. GRANADOS, o. c., 240-241, donde, al hilo de un conocido texto de Tertuliano, pone de manifiesto la relación entre la concepción específicamente cristiana del matrimonio y la celebración litúrgica. También, aunque subrayando la distinción entre lo esencial (el vínculo que sería también litúrgico) y las formas celebrativas, J. CARRERAS, *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, Madrid: Rialp, 1998, 42-52.

29 En este campo, la doctrina de San Agustín ha constituido un punto de referencia obligado para la reflexión cristiana posterior. Cf. L. DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano, 1995. Recientemente, se ha planteado la teología del matrimonio también desde el punto de vista de los dones. Cf. A. MATTHEEUWS, *Les “dons” du mariage: recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles: Culture et Vérité, 2017.

30 Sobre el origen de esta reivindicación, cf. la clásica monografía de P. DAUDET, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale: Les origines carolingiennes de la compétence exclusive de l'église (France et Germanie)*, Paris 1933.

Sin embargo, debe constatarse una progresiva pérdida de interés por lo referido a la visibilización específica del matrimonio cristiano y por su misión eclesial³¹. Entre los factores que, sin duda influyeron, ocupa lugar destacado la identificación entre Iglesia y sociedad, característica propia del cristianismo europeo desde la Alta Edad Media hasta la Reforma protestante. En ese contexto, la identificación entre matrimonio y matrimonio eclesial fue completo, desapareciendo la necesidad de identificar el matrimonio cristiano. De este modo, lo que posteriormente se llamará “forma canónica” reaparecerá como manifestación de la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio y como medio de verificación de los requisitos necesarios para contraer. Por eso pudieron desligarse conceptual y prácticamente las nociones de “forma canónica” y de “rito litúrgico”.

Así, al reducirse la forma canónica a un requisito que garantiza la jurisdicción eclesial sobre los bautizados y su función de tutela del sacramento del matrimonio, desaparece la consideración de la importancia de que la forma sea, a la vez, signo de la asunción de una identidad, de un lugar y de una misión propias en la Iglesia, comunidad que solo si se la reduce su capacidad jurídica, puede ser equiparada a una comunidad política.

Además, el ya relatado triunfo del principio consensual, no solo como imprescindible, sino como el único necesario, hizo que la forma canónica apareciera cada vez más como algo externo a la lógica matrimonial, limitadora del derecho a contraer matrimonio y, por ello, algo difícilmente justificable desde el punto de vista doctrinal. Recuérdese que, de entre todos los decretos del Tridentino, el que imponía la obligatoriedad de la forma canónica para la validez del matrimonio, fue de los más difíciles de aprobar y el que fue finalmente aprobado con un mayor número de votos negativos³². Y recuérdese también la perplejidad que suscitó en no pocos canonistas en tiempos más recientes el motu

31 La misión es un factor esencial a tener en cuenta para identificar la gracia propia del sacramento del matrimonio, como ha querido mostrar Gabriel Richi Alberti en algunas publicaciones. Cf. G. RICHI ALBERTI, *Por amor del Padre. A propósito de la gracia sacramental del matrimonio cristiano*, in: B. OGNIBENI; G. MARENGO (cur.), *Dialoghi sul mistero nuziale*, Roma: Lateran University Press, 2003, 315-333; y *Como Cristo amó a su Iglesia (Ef 5,25)*, in: J. LARRÚ (ed.), *La grandeza del amor humano*, Madrid: BAC, 2013, 125-147.

32 Cf. J. GAUDEMET, o. c., 286-295 y J. BERNHARD, *Le décret Tametsi du concile de Trente; triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage*, in: *Revue du Droit Canonique* 30 (1980) 209-234.

proprio *Omnium in mentem*, por el que Benedicto XVI modificaba la no necesidad de la forma canónica para los católicos notoriamente alejados de la fe³³.

Insistir en las diferencias entre la sociedad medieval y la actual, está de más, como lo estaría pretender una identificación entre matrimonio y matrimonio canónico en una sociedad plural. La cuestión es cómo hacer comprensible a los católicos que el matrimonio determina su lugar en la Iglesia y les da una nueva misión. También que el matrimonio canónico custodia la verdad del matrimonio de un modo inigualable en comparación con las otras “ofertas de convivencia”. Son cuestiones que no se resuelven centrando la atención en el consentimiento; más bien obligan a retomar la importancia de casarse *in facie Ecclesiae* y de su expresión litúrgica, como elementos también necesarios en una visión integral del matrimonio³⁴.

3.3 Sacramentalidad de origen bautismal: una “*vexata quaestio*”

“Lo que no ha sido asumido no ha sido curado”³⁵. Esta certeza, expresada de modo tan conciso por san Gregorio Nacianceno, ha acompañado siempre a la Iglesia en su caminar histórico. De la misma manera que siempre ha gozado de la compañía de la certeza de que el camino ordinario para acoger la salvación realizada en Cristo es el sacramental. Por ello, en el bautismo, como primer y permanente sacramento de incorporación a Cristo (que tiende a su perfeccionamiento por la confirmación y la eucaristía), todo lo humano queda salvado y elevado a la existencia filial, de la misma manera que la entera existencia queda comprometida en participar activamente en la misión de Cristo. En este contexto se comprende adecuadamente el sacramento del matrimonio, que asume el amor humano elevándolo a la condición de signo del amor de Cristo por la Iglesia y permite a los esposos participar de un modo nuevo en la misión

33 Cf. BENEDICTO XVI, M. P. *Omnium in mentem* (26/10/2009) y C. PEÑA GARCÍA, La reforma matrimonial introducida por el m. p. *Omnium in mentem*, ¿avance o retroceso?, in: Estudios Eclesiásticos 85 (2010) 863-870.

34 Sobre el papel que la forma canónica está llamada a desempeñar en el sistema matrimonial canónico, la publicación de monografía de Inés Lloréns ofrece abundantes enfoques para la reflexión, aunque en sentido parcialmente diverso al que se sugiere en este estudio. Francisco Javier Criado, por su parte, ha mostrado convincentemente en su tesis, recientemente defendida, la oportunidad de mantenerla, en las presentes circunstancias más si cabe. Cf. I. LLORÉNS, La “diakonia” de la forma del matrimonio. La forma canónica al servicio de la realidad matrimonial, Pamplona: Eunsa, 2020; F. J. CRIADO MARTÍNEZ, Las funciones de la forma canónica en el Derecho Canónico: análisis y perspectivas, Madrid: Universidad San Dámaso, 2022.

35 S. GREGORIO NACIANCENO, Ep. 101, 32: SC 208, 50.

salvífica del Señor Jesús. Para ello, como todo sacramento de la Nueva Alianza, porta consigo una gracia sacramental específica.

La comprensión del sacramento del matrimonio está, pues, en estrecha relación con la comprensión del sacramento del bautismo. Si este último se entiende únicamente como puerta de ingreso en una suerte de club con normas y formas precisas, el sacramento del matrimonio será solo el modo propio en el que los socios de ese club se casan. En este modo de razonar, se comprende lo problemático de un club del que no te puedes borrar y cuyas formas se deben necesariamente seguir si se quiere algo tan humano como es contraer matrimonio. Si el bautismo, en cambio, se entiende como un nuevo punto de partida que debe ser permanentemente confirmado por el que lo recibe para ser eficaz, entonces, para recibir el sacramento del matrimonio será necesario estar en un momento vital en el que el punto de partida dado en el bautismo esté siendo confirmado por el sujeto que quiere casarse. De otro modo, se dice, habría una desproporción entre lo que significa el sacramento del matrimonio y lo que el bautismo significa para el que quiere casarse, lo que resultaría problemático tanto para la Iglesia, custodia de la santidad de los sacramentos, como para los contrayentes, invitados a realizar un signo para ellos vacío y desprovisto de sentido (cuando no sacrílego, por no ser recibido en estado de gracia)³⁶. Si el bautismo, finalmente, se entiende como la donación de una nueva existencia, cuya permanencia viene garantizada por la fidelidad de Dios, también cuando el hombre es infiel (uno de los sentidos de la doctrina del carácter), entonces todo lo humano ha sido elevado y los actos del bautizado no podrán no ser filiales, aunque en ocasiones sean los de un hijo pecador, también el acto de contraer matrimonio.

La última de las comprensiones del bautismo es la que el Medioevo heredó de la tradición precedente y la que permitió sistematizar la historia de la humanidad en tres estados diferentes (justicia original, caída, redención) a la que corresponderían consecuentemente tres estados del único matrimonio (originario, caído, sacramental). En este modelo resulta intelectualmente incomprensible un matrimonio entre bautizados que no sea sacramento. Supondría, en efecto, negar los efectos permanentes del bautismo y dejar de tratar a los hijos como tales, dando

36 El modo de afrontar las consecuencias del bautismo poniéndolas en relación con la fe subjetiva del bautizado en cada momento de su vida, están en el fondo de la cuestión sobre la fe requerida para el sacramento del matrimonio, con el loable deseo de evitar todo “automatismo sacramental”. Cf., en este sentido, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*, Madrid: BAC Documentos 74, 2020. Una primera aproximación a su posible integración en el sistema canónico vigente puede verse en C. PEÑA GARCÍA, *Fe e intención requerida para el matrimonio sacramento. Consecuencias canónicas del documento de la Comisión Teológica Internacional*, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 289-330.

más crédito a sus eventuales peticiones que a su propia realidad, cuyo cambio no le es dado actuar ni siquiera a la Iglesia misma³⁷.

Creo que a todos nos resulta evidente que, en este caso, el derecho canónico ha permanecido fiel a la comprensión antigua y medieval del sacramento del bautismo y, de resultas, a la inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de los católicos. Cuestión distinta es que, por la relación de este tema con los otros aquí afrontados, se trate de una posición que resulte convincente para muchos en la actualidad.

En cualquier caso, sigue siendo pertinente preguntarse si un cambio hacia el modelo de comprensión del bautismo como realidad que requiere una permanente actualización subjetiva resulta teológicamente más verdadero y pastoralmente más eficaz. Por un lado, negar los efectos por los que el bautismo transforma de modo permanente al que lo recibe, pone en riesgo toda la economía sacramental, vía ordinaria de incorporación a la salvación y, desde luego, la fidelidad de Dios, también como respuesta a nuestras infidelidades. Por otra, resultaría difícil de justificar que se dejara a la libre elección del bautizado o a la decisión de los pastores que un amor con características matrimoniales pudiera vivirse en lógica de redención o en lógica de caída, según las circunstancias subjetivas (o la verificación eclesial de estas) en el momento de contraer matrimonio. Si un hijo no puede dejar de serlo, si el matrimonio de los hijos (de Dios) comporta necesariamente ser signo del amor de Cristo y una misión, ¿qué matrimonio sería el que no fuera nada de eso? Quizás, por ello, considero cada vez más improbable que pueda encontrarse una solución del problema que sea sustancialmente diversa a la ofrecida por san Juan Pablo II en *Familiaris Consortio*, a la que se termina siempre por volver cada vez que se replantea el desafío pastoral de los católicos alejados de la práctica de la fe y que desean contraer matrimonio³⁸. Del mismo modo que cada vez me parecen más útiles, por verdaderas y pastoralmente fecundas, las distinciones entre validez y licitud, recepción fructuosa o no, que permiten a los hijos vivir como lo que son en los momentos más importantes de su vida, también cuando no llegan a ellos en su mejor situación.

37 Posición sostenida con argumentos sólidos y convincentes, también después del mencionado documento de la Comisión Teológica Internacional por J. CASTRO TRAPOTE, o. c.

38 S. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio* (22/11/1981) 68 y J. GRANADOS, o. c., 255-266.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El consentimiento es imprescindible y solo él es necesario para contraer matrimonio. Con esta frase se sintetiza el triunfo del principio consensual magistralmente presentado por Weigand hace ya más de treinta años. No se puede dudar de las profundas razones antropológicas que explican este triunfo y que lo hacen un hito en la civilización occidental que, gracias a la labor de la Iglesia, comprendió cada vez mejor el papel insuplantable de los contrayentes en la cuestión matrimonial y que sigue siendo una de sus características distintivas.

Sin embargo, a la luz de lo expuesto, la afirmación de su necesidad exclusiva (solo el consentimiento es necesario) no está exenta de problemática. Una problemática que solo puede paliarse si se parte solo del principio consensual en la explicación del matrimonio y se le añaden matices ajenos. En cambio, una consideración del matrimonio a la luz de las enseñanzas custodiadas en la tradición canónica (y también teológica) medieval, permiten una explicación de éste a través de cuatro principios esenciales: el del consentimiento, que se basa en el carácter necesariamente personal del matrimonio; el conyugal, que custodia la especificidad del amor matrimonial, que se expresa en la complementariedad e intimidad de las relaciones sexuales; el litúrgico-formal, que explicita su carácter necesariamente social y eclesial; y el sacramental, que custodia el don de la nueva identidad donada por el bautismo y que afecta a todas las dimensiones de la existencia cristiana.

En este sentido, parecería imponerse una traducción al lenguaje canónico de una doctrina del matrimonio que no parta únicamente del principio del consentimiento. Para su realización el derecho canónico clásico nos ofrece dos potentes estímulos: la sabiduría que encierra, y que he querido ilustrar brevemente aquí y la altura de los canonistas medievales, entre los que sobresale san Raimundo de Peñafort. Este, *de iure condendo* y a la espera de recibir la aprobación del legislador, no dudó en “omitir”, “trasponer”, “cambiar” y “añadir” lo que consideró necesario en la legislación recibida³⁹. De este modo pudo proyectar un derecho canónico capaz de ayudar a la Iglesia de su tiempo. En la misma línea se movieron decretistas y decretalistas, que se consideraban llamados a expresar el *ius* y no solo a servir a la ley; mucho menos si esta se comprende como mera emanación de la voluntad del legislador. Recuperar la conciencia de

39 Cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS; J. SEDANO, *Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia e instituciones*, Pamplona: Eunsa, 2022, 184.

la función eclesial del canonista es algo para lo que el derecho canónico clásico también ofrece inspiración y modelos.

REFERENCIAS

Fuentes

- BENEDICTO XVI, Discurso a la curia romana (22/12/2005).
BENEDICTO XVI, M. P. *Omnium in mentem* (26/10/2009).
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental, Madrid: BAC Documentos 74, 2020.
FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris Laetitia* (19/03/2016).
JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio* (22/11/1981).

Bibliografía

- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?, in: *Ius Canonicum* 53 (2013) 621-654.
Auctoritates, in: Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 1, Pamplona: Aranzadi 2017, 600-603.
- Il matrimonio, “realità mondana”: la perdita della sacramentalità creaturale in Lutero e la risposta cattolica’, in A. DIRIART; M. GEGAJ, *Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria*, Siena: Cantagalli, 2017, 35-76.
- Francisco Suárez en el caminar histórico del derecho canónico: el caso de la interpretación de la ley, in: V. M. TIRADO (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2019, 107-131.
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS N.; SEDANO, J., *Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia e instituciones*, Pamplona: Eunsa, 2022
- AROSZTEGI, M., *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2012.
- BAUMANN, Z., *Modernidad líquida*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- BERNHARD, J., *Le décret Tametsi du concile de Trente; triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage*, in: *Revue du Droit Canonique* 30 (1980) 209-234
- CARRERAS, J., *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, Madrid: Rialp, 1998.
- CASTRO TRAPOTE, J., *Ausencia de fe y validez del matrimonio: Fundamentación*, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 635-690
- CERIOTTI MIGLIARESI, M., *Erótica y materna*, Madrid: Rialp, 2018
- Masculino: fuerza, eros, ternura*, Madrid: Rialp, 2019.
- CORECCO, E., *Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips “Gratia perficit, non destruit naturam”*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 148 (1979), 353-379.

- CRIADO MARTÍNEZ, F. J., *Las funciones de la forma canónica en el Derecho Canónico: análisis y perspectivas*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2022.
- DATTRINO, L., *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano, 1995.
- DAUDET, P., *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale: Les origines carolingiennes de la compétence exclusive de l'église (France et Germanie)*, Paris 1933.
- DAUVILLIER, J., *Le Mariage dans le Droit Classique de l'Église depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'a la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933.
- D'AVRAY, D. L., *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- DONATI, P., *La familia como raíz de la sociedad*, Madrid: BAC, 2013.
- FANTAPPIÈ, C., *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Milano: Giuffrè, 2008.
- FRANCESCHI F., H., *Riconoscimento e tutela dello "ius connubii" nel sistema matrimoniale canonico*, Milano: Giuffrè, 2004.
- GAUDEMET, J., *Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé*, in: S. KUTTNER; K. PENNINGTON (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*. Salamanca, 21-25 septiembre 1976, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, 326-328.
- Le mariage en Occident*, Paris: Cerf, 1987.
- GREGORIO NACIANCENO, Ep. 101, 32: SC 208, 50.
- GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Madrid: Palabra, 2014.
- JUSTO, J., *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, Santander: *Sal Terrae*, 2020.
- LACALLE NORIEGA, M., *La dimensión pública de la familia*, in: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (ed.), *Redescubrir la familia: diagnóstico y propuestas*, Madrid: Palabra 2015, 233-247.
- LANDAU, P., *Gratian und die Sententiae Magistri A.*, in: H. MORDEK (ed.), *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymond Kotje zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1992, 311-326.
- LARRAINZAR, C., *Datos sobre la antigüedad del manuscrito Sg: su redacción de C.27 q.2*, in: O. CONDORELLI (cur.), "Panta rei". *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 2004, vol. 3, 205-238.
- LIPOVETSKY, G., *De la ligereza*, Barcelona: Anagrama, 2015.
- LLORENS, I., *La "diakonia" de la forma del matrimonio. La forma canónica al servicio de la realidad matrimonial*, Pamplona: Eunsa, 2020.
- MATTHEEUWS, A., *Les "dons" du mariage: recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles: Culture et Vérité, 2017.
- NAVARRETE, U., *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 2007.
- PEÑA GARCÍA, C., *La reforma matrimonial introducida por el m. p. *Omnium in mentem*, ¿avance o retroceso?*, in: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 863-870.

- Fe e intención requerida para el matrimonio sacramento. Consecuencias canónicas del documento de la Comisión Teológica Internacional, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 289-330.
- REYNOLDS, P. L., *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Period*, Leiden: Brill, 1994.
- RICHI ALBERTI, G., Por amor del Padre. A propósito de la gracia sacramental del matrimonio cristiano, in: B. OGNIBENI; G. MARENCO (cur.), *Dialoghi sul mistero nuziale*, Roma: Lateran University Press, 2003, 315-333.
- Como Cristo amó a su Iglesia (Ef 5,25), in: J. LARRÚ (ed.), *La grandeza del amor humano*, Madrid: BAC, 2013, 125-147.
- RINCÓN PÉREZ, T., *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Pamplona: Eunsa 1971.
- SEDANO, J., Las incertidumbres históricas sobre la potestad pontificia de disolver un matrimonio rato y no consumado: una clave interpretativa de la formación del vínculo matrimonial, in: *Ius Canonicum* 56 (2016) 229-269.
- TEJERO, E., La secularización del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad, in: *Ius Canonicum* 52 (2012) 425-464.
- VILADRICH, P. J., *La agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, 5ª ed., Pamplona: Eunsa, 2010.
- WEIGAND, R., Desarrollo y triunfo del principio del consentimiento en la Iglesia, in: *REDC* 47 (1990) 53-60.