



Tomás Rincón

# La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano

## 1. INTRODUCCION. LA EXEGESIS BIBLICA

La indisolubilidad y su contrario el divorcio son siempre temas de actualidad. Es cierto que sobre ellos se han escrito ya muchas páginas a lo largo de la historia, pero aún así no ha decrecido el interés de su investigación, porque a las dificultades de todos los tiempos hoy hay que añadir las provenientes del nuevo contexto histórico en que está situado el cristiano. No importa que la nueva cultura reflejada en los Estados modernos e incluso muchas confesiones religiosas admi-

tan hoy el divorcio como solución a esas dificultades, para que la Iglesia, que posee la misión de salvar —y la salvación entró en el mundo por la Cruz—, mantenga firmemente su doctrina exigente de la indisolubilidad. Pero esta doctrina está pidiendo una mayor profundización para hacer frente con más luz, no sólo a las dificultades prácticas de tantos matrimonios rotos, sino a los problemas teóricos o doctrinales que se incuban a la sombra de esas dificultades. Las aulas conciliares del Vaticano II fueron testigos del anhelo de algunos por replantear el proble-

ma y encontrar una salida «más humana» al atolladero al que una «intransigencia» multi-secular habría conducido (1).

El hecho de que la exégesis bíblica y la tradición no se hayan pronunciado, en ocasiones, con la debida claridad o al menos con una total unanimidad, y hayan dado lugar a la polémica, agudizada en nuestro tiempo a pesar de la firme postura de la Iglesia, es ya una prueba de que en el Pueblo de Dios se han interpretado los textos evangélicos por el lado de su mayor exigencia. De no ser así, hace mucho tiempo que el auténtico «sensus fidelium» se hubiera rebelado contra una imposición disciplinar de tal trascendencia práctica. Poca pervivencia teórica y práctica tuvieron aquellas posturas rigoristas contrarias a la llamada bigamia sucesiva: pronto la conciencia cristiana descubrió su incoherencia con el Evangelio.

Así las cosas, necesitamos en los momentos actuales acercarnos de nuevo a esta conciencia cristiana reflejada en los escritores más representativos, entre los que ocupan un lugar especial los Padres de la Iglesia, junto con la enseñanza y conducta de la Jerarquía, la encargada por excelencia de conservar y enseñar con autoridad el mensaje evangélico, de ser portavoz de la genuina conciencia cristiana. Hemos elegido para esta ocasión los diez primeros siglos de la historia de la Iglesia, por dos razones: la primera y principal, porque es en esos diez siglos donde se da a la luz, no sin dolores, la doctrina general acerca de la indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado entre bautizados; en este período es donde más claramente se refleja la lucha de la Iglesia contra el divorcio, patrimonio común del mundo en que ella crecía y se desarrollaba. La segunda razón, porque el tema de la indisolubilidad del matrimonio a partir del siglo XI ha sido abundantemente tratado, al menos bajo algunos de sus aspectos, en

las páginas de IUS CANONICUM (Vols. IX y XII).

Antes de adentrarnos en el estudio de las fuentes patrísticas, creemos conveniente hacer una breve síntesis de la doctrina exegética actual, con el fin de subrayar aquellos puntos oscuros sobre los que incidirán también los Padres y escritores cristianos de los primeros siglos.

Parece un hecho pacíficamente admitido que los evangelistas Lucas (16, 18) y Marcos (10, 11), junto con el apóstol Pablo (I Cor. 7, 10 ss.), concuerdan en enseñar la absoluta indisolubilidad del matrimonio. Al menos, los pasajes referidos no ofrecen literalmente especiales dificultades. Estas comienzan a la hora de concordar esa indisolubilidad absoluta con las cláusulas del Evangelio de S. Mateo, 5, 31-32 y 19, 3-10. En efecto, los incisos «nisi fornicationis causa» y «excepta causa fornicationis» constituyen lo que se ha venido en llamar «crux interpretum». Algunos exégetas han acudido a la fácil salida de la interpolación, hipótesis poco viable, puesto que dichos incisos aparecen en todos los manuscritos (2). La mayoría de los exégetas no han obviado esa dificultad y han ensayado multitud de interpretaciones, algunas de las cuales vamos a recoger aquí, sirviéndonos de la síntesis que Tarcisio Stramare acaba de hacer en un artículo reciente (3): «Molti sono stati i tentativi. Ci basti indicarli sommarariamente con el rispettivo termine divenuto ormai convenzionale presso gli esegeti. 1) Soluzione "tradizionale": concessione della separazione (non divorzio) in caso di adulterio. 2) Soluzione "protestante": vera eccezione. 3) Soluzione "inclusiva": traduce "pactos" con "anche nel caso di fornicazione" e "me epi" con "neppure nel caso di fornicazione". 4) Soluzione "interpretativa" o "biografica". Gesu interpreterebbe la concessione mosaica di Deut. 24, 1 discussa tra le diverse scuole giudaiche, schierandosi in favore della scuola più rigida di Shammai.

(1) Cfr. J. MOINGT, *Le divorce "pour motif d'impudicité (Mt. 5, 32; 19, 9)"*, en "Rech. de Scienc. Relig.", 56 (1968), p. 338. El autor recoge, en concreto, los anhelos expresados en el aula conciliar por el recientemente fallecido Patriarca Máximo IV.

(2) Cfr. J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques (1er. siècle)*, t. II (Paris, 1970), p. 395.

(3) *Matteo Divorcista?*, en "Divinitas", XV, fasc. 2 (1971), p. 215.

Si tratterebbe, quindi, di un caso di legislazione "ad interim". 5) Soluzione "rabbinica": "porneia" equivarrrebbe a "zenut" designante presso i rabbini i matrimoni attentati e secondo Lev. 18, 7-18 invalidi. Si tratterebbe di un modo illegittimo di convivenza, ossia di concubinato. 6) Soluzione "preteritiva": non se tratterebbe di una clausola, ma di una pretermissione, equivalente a "prescindendo da", "non considerando", "per tacere di"» (4).

El elenco de hipótesis no es exhaustivo. El propio autor propone a continuación su propio punto de vista que intenta demostrar desde la comprensión global del Antiguo y Nuevo Testamento. Para él, la excepción de Mateo está referida a los matrimonios mixtos, es decir, a la unión de un hebreo o cristiano con un pagano. La excepción así entendida, hubiera sido ofensiva a la mentalidad de los pagano-cristianos a los que iban destinados los Evangelios de Lucas y Marcos. De ahí su silencio al respecto. S. Pablo, sin embargo, lo aplicará, por analogía, a los pagano-cristianos; y actualmente continúa en la praxis de la Iglesia bajo el nombre de «Privilegio Paulino» (5).

Es conocida también la hipótesis llamada «redaccional» según la cual los incisos no recogen las palabras de Jesús, sino que fueron formulados por el propio S. Mateo. Esta interpretación es admitida por numerosos exégetas protestantes y algunos católicos (6).

(4) Cfr. Dom J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, ed. Desclée de Brouwer, 1959; J. BONSRIVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris 1948); J. B. BAUER, *De conjugali foedere quid dixerit Matthaeus?*, en "Verbum Domini", 44 (1966), pp. 74 ss.; J. DAUVILLIER, o. c., pp. 394-404; R. SOUARN, *L'adultère et le lien du mariage, d'après l'Écriture Sainte*, en "Dict. de Théol. Cat." I, col. 468-475. En todos estos trabajos el lector puede encontrar una amplia bibliografía correspondiente a las distintas hipótesis a las que alude el texto.

(5) T. STRAMARE, o. c., p. 235.

(6) Cfr. J. DAUVILLIER, o. c., p. 395.

(7) Cfr. J. MOINGT, o. c., pp. 372-376. Para este autor, el texto de Mateo permite dirimir la cuestión de la culpabilidad en el caso contemplado, pero no resuelve el problema de la validez. De esta forma, no se ataca el principio de indisolubilidad; porque no es el divorcio, es decir un acto de la voluntad humana el que separa lo que Dios ha unido, sino una situación de pecado debida a

Actualmente se perfila en ciertas esferas una corriente exegética notablemente afectada por lo que podíamos llamar sociologismo o situacionismo éticos. A este respecto se afirma, en términos generales, que la indisolubilidad proclamada por el Evangelio es más un postulado ético que una ley vinculante. La unidad del matrimonio, vista bajo ese prisma, puede de hecho verse destruida por la infidelidad de uno de los cónyuges, en cuyo caso es posible ya un nuevo matrimonio (7). En S. Mateo, aducen otros como prueba, la unidad inderogable como *postulado teológico* aparece en tensión con esa otra tensión que los hombres *deben*, y a menudo no pueden, realizar en su historia. En S. Pablo ocurre algo semejante; siguiendo su ejemplo, habrá que tener en cuenta las exigencias de la unidad inderogable y la situación concreta de la persona (8). Es indudable que la situación concreta, el contexto social en el que vive una persona determinada, condicionan eficientemente su conciencia moral, su respuesta a las exigencias evangélicas. El católico que viva inmerso en un contexto social en el que está plenamente admitido y legalizado el divorcio, tendrá expuesta su vida matrimonial a una tentación mayor de infidelidad que aquel otro que vive en un clima socialmente antidivorcista (9). Esta es una realidad incuestionable, como también lo es que la Iglesia debe llevar la misericordia de Dios a las criaturas que su-

la falta de la mujer infiel. De aquí que le sea permitido al marido, víctima de esta situación, salir por una puerta más humana, sin ser culpable delante de Dios. Esta tesis, sigue diciendo, tiene la ventaja de recibir el refrendo de la Tradición, mediante lo que los orientales llaman "Economía", es decir, una praxis bien fundada en doctrina, atenta a las situaciones humanas y apta para resolverlas según el espíritu de la "filantropía" divina, pero sin llevar estas soluciones a un plano teórico-jurídico en donde se correría el riesgo de quebrantar los principios de la fe. Ni que decir tiene que posturas como las de este autor no son aceptables a tenor de la doctrina católica. No creemos que reciban ningún refrendo de la *tradición católica*.

(8) Cfr. P. HOFFMANN, *Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria*, en "Concilium", 54-56 (1970), pp. 224-5.

(9) Cfr. V. J. POSPISHIL, *Divorce et remariage* (Tournai, 1969), pp. 100-114. El autor muestra en

fren. Pero, ¿cambia esto la naturaleza de las cosas?; ¿debe interpretarse el Evangelio según los criterios que nos depara la historia del hombre en cada uno de sus momentos, o más bien, debe esta historia interpretarse, realizarse, moldearse en conformidad con el Evangelio y con la *historia salutis*? Es una pregunta que no debe silenciarse en ningún planteamiento de problemas de tanta proyección práctica como el que nos ocupa. De lo contrario, se corre el riesgo de situar el Evangelio a la altura de las circunstancias, cuando, en verdad, son esas circunstancias, sociales, individuales, fáciles o difíciles, las que deben situarse a la altura del Evangelio.

Para nuestro propósito, nos parece suficiente esta breve alusión a algunas de las más caracterizadas formas de interpretar los pasajes bíblicos, en especial los de S. Mateo. Por otra parte, la interpretación auténtica es la que da la Iglesia. Por eso, nunca será suficiente la versión que den los exégetas por muy razonada que esté científicamente; siempre será necesario acudir a lo que la Iglesia ha pensado y dispuesto en el transcurso de la historia y que se encuentra especialmente reflejado en la Tradición, Magisterio y disposiciones disciplinares; y, complementariamente, en los textos de los pensadores cristianos.

## II. DELIMITACIONES CONCEPTUALES. CRITERIOS DE INTERPRETACION

Como preámbulo del estudio directo del pensamiento patrístico debemos adelantar, en síntesis, las categorías conceptuales en que la doctrina ha diseccionado el tema de

toda la obra una desgarrada postura contestataria frente a la doctrina tradicional de la Iglesia. A impulsos de una mal llamada misericordia para los que sufren, y de un pretendido acercamiento a los signos de los tiempos, se le escapan todos los aspectos sobrenaturales y salvíficos (sacramentales) que han inspirado las decisiones de la Iglesia. Basta un ejemplo para definir perfectamente su postura: en un momento determinado (p. 113) no tiene reparos en preguntarse si la doctrina de la indisolubilidad no habrá dependido del hecho de que los que la han sostenido y formulado hayan sido los célibes, como acontece con el tema de los

la indisolubilidad. Bien seguros estamos que dichas categorías estuvieron muy lejos de ser empleadas como tales por los Padres, por lo que una primera actitud metodológica consistirá en emplear con muchas cautelas los conceptos acuñados posteriormente, cuando del pensamiento patrístico se trata. Todo estudio histórico que no tuviera en cuenta esta advertencia, adolecería de falta de objetividad, primera cualidad con que debe estar adornado cualquier tipo de investigación histórica. Bien entendido que a la objetividad puede faltar a veces, no sólo algún investigador cuya postura previa sea favorable a la indisolubilidad absoluta por imperativos de su fidelidad a la Iglesia, sino también, y en ocasiones con más intensidad, aquel otro investigador en cuyo ánimo anida una predeterminada aspiración de mostrar con argumentos históricos su tesis divorcista en aras de una adaptabilidad de la Iglesia a las nuevas circunstancias.

Quando nos referimos a conceptos, categorías o clasificaciones diversas de la indisolubilidad y de sus efectos, queremos indicar que los Padres no los emplearon como tales formulaciones técnicas; de ahí la máxima cautela en su aplicación al pensamiento patrístico. ¿Pero quiere esto decir que no existen en la patrística los elementos materiales suficientes de que se sirvió después la elaboración doctrinal para acuñar los respectivos conceptos? Con todas las imperfecciones, vacilaciones e incertidumbres que comporta cualquier proceso evolutivo, no de una verdad, sino de una doctrina científica —y que se hacen especialmente patentes en el momento de su interpretación—, no dudamos en afirmar que algunas de esas categorías están latentes desde el principio y van ad-

anticonceptivos. Respecto a esta obra cabe muy bien decir lo que J. FUNK (*Anotaciones al Motu Proprio "Matrimonia mixta"*, en "Rev. Esp. D.º Can.", 1970, p. 368) señalaba en relación con el pensamiento de Hans Küng para quien un giro fundamental hacia lo mejor sólo se alcanzará, cuando haya penetrado en los diferentes estratos de la Jerarquía una nueva autocomprensión de la Iglesia católica impregnada por el Evangelio. Pero ¿cuál es la autocomprensión legítima de la Iglesia, la de Küng o la de la propia Iglesia? ¿Por ventura tiene la Iglesia que convertirse a la autocomprensión de Küng?

quiriendo forma, se van tecnificando, en la medida que se desarrolla el pensamiento científico, teológico y jurídico.

Por su importancia de cara a la interpretación de los Padres, hacemos mención de los siguientes:

La doctrina actual puede ser sintetizada en estas tres proposiciones: 1.<sup>a</sup> Todos los matrimonios, sin excepción, son intrínsecamente indisolubles; 2.<sup>a</sup> algunos son también extrínsecamente indisolubles: los ratos y consumados; 3.<sup>a</sup> otros son extrínsecamente disolubles: los no sacramentales (legítimos) y los sacramentales (ratos) no consumados.

Según estas proposiciones, la doctrina distingue, en primer lugar, un proceso perfecto, que va desde el matrimonio *legítimo* (no sacramental) hasta el *sacramental*, o *rato*, *consumado*. ¿Discurrió el pensamiento patrístico por estos cauces? ¿En qué medida y según qué evolución? He aquí unas preguntas que no podemos marginar de nuestro estudio.

La otra clasificación referida, la indisolubilidad intrínseca y extrínseca, hace alusión al sujeto en el que reside (o puede residir) el poder de disolución del vínculo; si este poder residiera en los propios cónyuges, el matrimonio sería disoluble intrínsecamente; si sólo tuviera este poder la autoridad pública —Estado o Iglesia—, estaríamos ante un caso de disolubilidad extrínseca. Ya desde ahora se puede afirmar categóricamente que los Padres no emplearon estos conceptos: por eso, cuando afirman simplemente la indisolubilidad del matrimonio, es temerario, desde el punto de vista científico, pretender que se refieren exclusivamente a la indisolubilidad intrínseca. A una atribución tal se le podría emplear al pie de la letra el adagio latino «qui nimis probat, nihil probat». Claro está que no son ajenas al contexto histórico en que los Padres escriben, dos tendencias dispares o contrapuestas respecto al divorcio consensual o provocado por las partes mismas y al divorcio decretado por la autoridad pública en atención a diversas causas; pero hay que probar en cada

caso que el texto correspondiente intenta restringir el significado a la llamada indisolubilidad intrínseca.

Algo parecido hay que señalar respecto a otras categorías recientes: la distinción entre divorcio perfecto e imperfecto (o más exactamente entre disolución vincular y separación de la comunidad conyugal con permanencia del vínculo) está implícitamente presente en el pensamiento cristiano más antiguo, hasta el punto de ser éste el punto central, neurálgico, hacia el que converge toda la labor interpretativa de los investigadores, con menoscabo evidente de otros aspectos, quizás más fundamentales, sobre los que a veces se pasa inadvertidamente. Pero no se piense que la distinción a que nos referimos está terminológicamente explicitada, pues, como ya indicó R. Souarn en una de sus observaciones previas al estudio del pensamiento patrístico sobre el adulterio y el vínculo conyugal, la separación y la disolución vincular suelen expresarse con términos idénticos, lo que dificulta grandemente la interpretación, haciendo necesario el recurso al contexto doctrinal antes que a las propias palabras (10).

Modernamente algún autor (11) ha hablado de indisolubilidad tendencial y absoluta, postulando con este cambio conceptual una perspectiva nueva desde la que observar toda la problemática que plantea el «iter» perfecto del matrimonio y los correspondientes grados de indisolubilidad. Es decir, más que atender al poder de los contrayentes (indisolubilidad intrínseca) y al de la Iglesia (extrínseca), se hace referencia a las causas mismas que acaban con el vínculo, al extinguirse la base en que esencialmente se apoya. Desde este enfoque, la cuestión no estriba en que una causa extrínseca pueda o no pueda disolver el matrimonio, sino que un matrimonio es en sí mismo susceptible de disolución por no haber llegado a su plenitud, mientras que otro es absolutamente indisoluble por haber adquirido el grado máximo de perfección consistente, según la doctrina tradicional, en la conjunción de dos facto-

(10) *L'Adultère et le lien du mariage d'après les Pères de l'Eglise*, en D.T.C., I, col. 477.

(11) A. DE LA HERA, *Consensus in indissolubili-*

*tatem*, "Acta Conventus Internationalis Canonistarum" (Typis Polyglottis Vaticanis, 1970), pp. 561-576.

res: la consumación y la plenitud de significación sacramental. ¿Tiene esta distinción alguna base histórica? ¿Hay rastros de la misma en el pensamiento primitivo?

Sin menoscabo de volver sobre el tema más ampliamente, no está de más señalar aquí el peculiar contexto histórico en que los Padres escriben. Ello condiciona notablemente el pensamiento patrístico, o más precisamente, lo oscurece en ocasiones dificultando la labor de interpretación. Nos referimos, en concreto, a lo que hoy podríamos denominar «relaciones entre el ordenamiento de la Iglesia y el ordenamiento civil». No se pueden perder de vista —es un criterio claro de interpretación— que los cristianos de los primeros siglos contraían matrimonio por lo general de acuerdo con el ordenamiento civil, que el matrimonio estaba ordenado según las leyes del Imperio. Que el cristianismo influyó en la vida pagana, y a través de la vida, en las propias estructuras, nos parece algo incuestionable. Pero ese mismo influjo vital —y no tanto jurídico— no pudo impedir que las leyes seculares no siempre se conformaran con las leyes evangélicas y con las leyes canónicas dictadas por la Iglesia a la luz del mismo Evangelio. El divorcio es un ejemplo. Las leyes civiles, incluso las dadas por emperadores cristianos, no lograron abolirlo radicalmente. Constantino reconoce varios casos en los que el divorcio está legitimado: en favor de la mujer, cuando el marido es *homicida, medicamentarius, sepulcrorum violator*; en favor del marido, cuando la mujer es *adúltera, medicamentaria, conciliatrix*» (12). Igual ocurrirá en la legislación bárbara y en la época merovingia y carolingia (13). Igual ocurre, permítasenos dar un salto histórico, en nuestra época en innumerables países en los que los ordenamientos civil y canónico están en desacuerdo. Entonces, como ahora, los cristianos no estaban confirmados en gracia, por lo que no es de extrañar que a veces sientan —y consientan— la tentación de buscar en las leyes civiles la «liberación» que dicen no encontrar en las rígidas —y verdadera-

mente liberadoras— normas divinas y canónicas. Son situaciones de hecho que ni entonces ni ahora pueden pasar desapercibidas. De todo lo cual se desprende un complejo circunstancial, atendible siempre en buena hermenéutica, y muy principalmente en nuestro intento de expresar con fidelidad el pensamiento de la Iglesia primitiva en tema tan arduo como el de la indisolubilidad del matrimonio.

A este propósito sugerimos una serie de criterios metodológicos que juzgamos de gran utilidad anticipar aquí, convencidos como estamos de que algunos de los estudios recientes que han incidido sobre nuestro tema, además de falta de objetividad, adolecen de una falta de criterio claro a la hora de distinguir los muchos aspectos y perspectivas desde los que puede ser planteado y resuelto un mismo problema. De aquí resulta que conclusiones que pudieran ser válidas desde un ámbito concreto, resultan, cuando menos, equívocas desde otro ángulo. Si al que elabora una doctrina se le exige rigor metodológico, igual exigencia hay que pedir al intérprete del pensamiento de otro. Con esto no queremos decir que restringimos la investigación a un solo aspecto de los muchos en que pudo ser tratado el tema de la indisolubilidad, entre otras razones porque mutilaríamos el pensamiento de los Padres, los cuales no siempre proceden metodológicamente en forma rectilínea y uniforme; esto es una conquista posterior de la teología y de la ciencia canónica. Lo que nos importa conocer en todo caso es el pensamiento y la actitud de los Padres en torno a la perpetuidad e indisolubilidad del vínculo; es decir, su doctrina y su actuación frente a casos concretos. Normalmente doctrina y praxis coincidirán fundamentalmente; en ocasiones habrá ciertas *apariencias* de contradicción entre teoría y práctica, debido a que el punto de mira y el lenguaje en que se expresan es distinto. Tarea del investigador será, por tanto, deslindar esos diversos aspectos y descifrar los diversos sentidos lingüísticos o terminológicos con que los Padres

(12) Cfr. A VILLEN, *Divorce*, en D.T.C., IV, col. 1462; G. D'ERCOLE, *Il Consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel Diritto Romano e nei*

*Padri della Chiesa*, "Studia et Documenta Historiae et Juris", fasc. I (1939), pp. 41 y ss.

(13) Cfr. A VILLEN, *o. c.*, col. 1464.

afrontan el tema, y tratar de encontrar un sentido unívoco mediante el que se pueda llegar a la formulación de una conclusión con plenas garantías de objetividad. Somos conscientes de las dificultades de la empresa, pero la consideramos de todo punto necesaria. A fin de cuentas la investigación histórica comporta un diálogo entre el investigador y las fuentes interpeladas: y es necesario a todo diálogo una previa aclaración de puntos de vista, un lenguaje común, de lo contrario, aún el mejor intencionado, resulta ser un diálogo entre sordos; algo que ocurre tan frecuentemente aún en los diálogos a nivel científico.

Entre esos criterios hacemos mención de los siguientes:

En primer lugar es obvio que la indisolubilidad posee una bien definida dimensión jurídica, es producto de una exigencia de justicia inserta objetiva e inmutablemente en el vínculo conyugal. Está configurada, consecuentemente, como una ley absoluta e incondicional que trasciende lo meramente subjetivo para instalarse en el ámbito de lo institucional.

Al mismo tiempo, también la indisolubilidad incide en la conciencia de los cónyuges como un valor moral que han de realizar en su vida matrimonial. En este caso no se trata de un mero ideal moral de perfección al que el cristiano está llamado y que puede o no lograr según las circunstancias individuales, sino de un principio moral vinculativo, e ineludible, desde el momento en que se ha creado la situación jurídica del matrimonio. Se trata, en una palabra, de la dimensión moral de lo jurídico, o de la exigencia de justicia como virtud moral.

Ambos aspectos, moral y jurídico, pueden ser abordados por la doctrina; por lo que es preciso saber cuándo se refiere a uno u otro aspecto; es decir, cuándo la indisolubilidad, al incidir en el vínculo, hace inválido un segundo matrimonio, o cuándo, al incidir en la conciencia, su ruptura hace culpable al cónyuge de una falta moral. En íntima conexión con todo esto está la actitud pastoral de los Padres y los resultados penales a los que están avocados los cónyuges divorciados.

Siguiendo en la línea de estos principios, un observador atento deberá distinguir en-

tre situaciones de derecho y situaciones de hecho; o, más explícitamente, entre ruptura vincular y ruptura de hecho. En este mismo sentido, será utilísimo distinguir con claridad, cuándo el tenor de los textos permite hacer una cosa o cuándo refleja, simplemente, una actitud pastoral frente a una situación ya creada, pero no querida ni permitida por la Iglesia, aunque lo haya sido por el Estado. Aquí radica el problema crucial de la tolerancia del divorcio en orden a evitar males mayores. Pero también ese principio de tolerancia puede ser visto desde un doble ángulo: puede, en efecto, hablarse de una tolerancia jurídica y de una tolerancia moral o penitencial. En el primer caso, la Iglesia introduciría por vía de tolerancia la disolubilidad del vínculo, el divorcio perfecto. Algo semejante a lo que ocurre actualmente con el celibato sacerdotal. La Iglesia permite jurídicamente el casamiento de los sacerdotes cuando concurren circunstancias especiales. Resaltemos cuanto antes que indisolubilidad conyugal y celibato sacerdotal no guardan la misma proporción, ni se adhieren al matrimonio y al orden sacerdotal respectivamente con idéntica intensidad. De ahí que la tolerancia que se advierte frente al celibato no sea la misma que frente a la indisolubilidad. Por tolerancia penitencial entendemos la indulgencia o misericordia con que la Iglesia, sin renunciar al principio de indisolubilidad absoluta, puede acoger los casos concretos de divorciados por vía civil, liberándolos en casos extremos de las ataduras penales, que su situación había creado. Pero estos casos tienen su tratamiento en el ámbito moral, en el ámbito de la conciencia individual, por lo que no sería lícito trasladar las conclusiones al campo de los principios.

A la luz de estos criterios, nuestro objetivo, en suma, es averiguar si la Iglesia primitiva proclamó el principio de indisolubilidad absoluta y condenó el divorcio vincular, no importa que, ante situaciones existenciales concretas y en atención a la *salus animarum*, se abriera a la misericordia y al perdón. Cuando no se confunden, ni se interfieren los ámbitos jurídico y moral, es compatible la inflexibilidad del Derecho, especialmente cuando es productor de situaciones irrevocables, y la mayor flexibilidad de la

moral que, aún partiendo de principios objetivos, toma en cuenta las circunstancias subjetivas y los condicionamientos sociales.

### III. EL PENSAMIENTO CRISTIANO ANTENICENO. FUNDAMENTO DE LA INDISOLUBILIDAD

No es muy abundante la doctrina de este período, pero sí lo suficientemente explícita en la mayoría de los casos como para ser considerada como una de las épocas en que más inequívocamente se ha afirmado la indisolubilidad absoluta del matrimonio. Teniendo en cuenta siempre el desarrollo mínimo en que se encuentran las ciencias sagradas, habremos de estar a la proclamación del principio doctrinal y no tanto a la exactitud de su formulación técnica.

No pretendemos hacer una enumeración exhaustiva ni un análisis minucioso de todos los testimonios de la época. Dadas las características de este trabajo, sólo nos interesa resaltar aquellos textos que por su luz o por su sombra, marcan una etapa decisiva en el desarrollo histórico y son hoy objeto de revisión.

Hermas y S. Justino constituyen los dos primeros testimonios representativos de la época. El primero afirma sin equívocos la indisolubilidad vincular, puesto que ni siquiera en el caso de adulterio de la mujer le es lícito al marido casarse de nuevo y, si lo hace, él mismo comete adulterio (14). No se trata de un consejo, ni de un precepto sólo moral cuya infracción acarree un pecado, sino también de una norma de carácter jurídico cuya infracción lleva consigo la nulidad del segundo matrimonio, ya que sólo en este último caso puede el marido ser considerado adúltero. No resta fuerza a este argumento lo que dice más adelante: «propter poenitentiam igitur vir *non debet* aliam ducere: Haec res ad mulierem ac virum pertinet» (15).

El sentido del *non debet* viene explicado

por lo anterior y, en consecuencia, no puede ser interpretado únicamente como moral la obligación de no casarse de nuevo.

S. Justino por su parte, en la 1.ª Apología, cita expresamente el texto evangélico donde se acusa de adúltero al que se casa con la mujer divorciada, omitiendo el inciso de *excepta causa fornicationis*. A continuación, añade algo que ha recibido una doble interpretación. El traductor de Migne se inclina por esta versión:

«Quemadmodum etiam ii qui ex lege humana duplex matrimonium ineunt, ita et qui mulierem aspiciunt ad concupiscendum eam, peccatores sunt apud Magistrum nostrum» (16).

De seguir esta versión, estamos ante un caso claro de condena del divorcio, al tiempo que nos indica la existencia de una ley humana que lo permite. Esta ordenación humana a la que estaba sometido también el matrimonio entre cristianos, no impide la tajante condena de la Iglesia. Un ejemplo más del conflicto entre las leyes humanas y evangélicas.

La dificultad interpretativa proviene del empleo por el texto griego de la palabra *digamias* por la que expresa las segundas nupcias o el *duplex matrimonium*. ¿Se refiere a la bigamia sucesiva? ¿O más bien al segundo matrimonio de un divorciado? Es conocida la postura rigorista de algunos Padres, especialmente Tertuliano montanista, que condenaban un segundo matrimonio celebrado después de la muerte de uno de los cónyuges. Aún en el supuesto de que S. Justino aludiera a este mismo caso, ninguna fuerza perdería el argumento contra el divorcio. Tiene razón H. Crouzel cuando afirma que si S. Justino «a en vue le premier cas, á plus forte raison blâme t'il le second» (17). Si condena un segundo matrimonio *post mortem*, a *fortiori* ha de condenar un segundo matrimonio *post divortium*, ya que lo que resalta en toda esta cuestión es la existencia de un vínculo irrompible ni siquiera por la muerte.

En la segunda Apología nos narra la historia de una mujer convertida al cristianis-

(14) PASTOR, Mand. IV, cap. I, 4-8, ed. FUNK, *Patres Apostolici*, I, pp. 175-176.

(15). *Ibid.*

(16) *Apologia I pro Christianis*, 15 (PG 6, 350).

(17) *Separation ou remariage selon les Péres anciens*, "Gregorianum", 47 (1966), p. 474.

mo que en un momento determinado se ve en el deber de separarse y repudiar a su marido pagano, quien, por ese motivo, la acusa como cristiana ante los magistrados (18). ¿Se trata de simple separación o de divorcio vincular? El texto no dilucida explícitamente este problema, pero literalmente habrá que estar por la simple separación, puesto que en ninguna parte del documento se dice que se casara de nuevo.

Atenágoras se encuentra también en la línea rigorista a que antes nos referíamos: considera las segundas nupcias como un *deorum adulterium*: «Qui se ipse prima uxore spoliat, etiamsi mortua sit, occulta quedam ratione est adulter». Y añade dos razones, la primera basada en el origen divino de la unidad conyugal, y la segunda en la naturaleza de vínculo carnal con el que los cónyuges se unen entre sí. El abandono de la primera mujer supone una especie de corrección de los planes divinos y entraña, por otra parte, la disolución de lo que Atenágoras denomina *carnis cum carne conjunctionem quodam veluti vinculo ad commiscendum genus colligatam*. Esta postura del filósofo converso, extrema por lo que a las segundas nupcias se refiere, pone en evidencia, por una parte, que el principio de indisolubilidad absoluta era algo plenamente arraigado en el pensamiento cristiano; y, por otra, que dicha indisolubilidad radicaba en el vínculo (no era un mero ideal subjetivo). A propósito del conocido pasaje evangélico de S. Mateo, 19, 9, el autor cristiano comenta: «nec eam dimitti sinens, cuius virginitati finem quis imposuit, nec aliam insuper duci» (19).

Clemente de Alejandría fue un gran defensor de la bondad del matrimonio, debida a su origen divino y a su íntima relación con el misterio de Cristo y de la Iglesia (20). Respecto a la unidad conyugal, no falta alguna tenue alusión de signo rigorista. Define, por ejemplo, el matrimonio como «*prima le-*

*gitima viri et mulieris conjunctio ad legitimorum liberorum procreationem*» (21). Respecto a la indisolubilidad, su pensamiento es terminante. No se trata de un mero consejo, sino de una ley vinculante: «*Quod autem consulit Scriptura uxorem ducere, et nec a conjugio unquam permittit discedere, legem aperte constituit: non dimittes uxorem, praeterquam propter fornicationem*» (22). La ley, por tanto, admite una excepción: cabe la separación en el caso de fornicación. Ahora bien, ¿a qué tipo de separación se refiere el maestro de Alejandría? Las palabras que siguen inmediatamente responden con claridad a este interrogante y no necesitan ningún comentario: «*Adulterium autem existimat conjungi matrimonio, dum vivit alter ex separatis*».

El tercer libro de los *Stromata* arroja aún más luz sobre el pensamiento de Clemente de Alejandría, pues ahí se plantea el problema en toda su crudeza, partiendo de la interpretación directa del Evangelio de S. Mateo. Los judíos, en efecto, han querido saber lo que el Señor piensa sobre el divorcio; en concreto, sobre si es lícito abandonar a la mujer, teniendo en cuenta que Moisés lo permitió. El Señor explica esta permisión mosaica y apela a la primitiva ley divina de la *una caro* que él ha venido a restablecer, prohibiendo abandonar a la mujer «*praeterquam fornicationis causa*» (23). Conocida la exigente respuesta del Señor, algunos discípulos exclamaron: «Si tal es la condición del hombre con respecto a la mujer, no tiene cuenta el casarse». ¿De dónde viene este escándalo o esta perplejidad de los discípulos? Si hubieran entrevistado en las palabras de Cristo un menor rigor, si hubieran interpretado la excepción *praeter fornicationis causa* como una vía al divorcio perfecto, posiblemente no hubiera habido lugar a esa exclamación. Esto es lo que parece indicarnos Clemente de Alejandría cuando añade:

(18) *Apol. II pro Christ.* (PG 6, 444 ss.).

(19) *Legatio pro Christianis*, 33 (PG 6, 967).

(20) Cfr. E. SALDÓN, *Matrimonio, misterio y signo*, siglo I a S. Agustín, ed. EUNSA (Pamplona, 1971), p. 26.

(21) Para ver el origen y la interpretación de

esta definición, así como para todo el tema de la indisolubilidad en S. Clemente, Cfr. J. P. BROUDEHOUX, *Marriage et famille chez Clément D'Alexandrie* (Paris, 1970), p. 90.

(22) *Strom.*, lib. II, cap. XXIII (PG 8, 1088 y 1095).

(23) *Strom.*, lib. III, cap. VI (PG 8, 1150).

«Hoc enim qui rogabant, volebant ex eo scire, an uxore damnata et ejecta propter fornicationem, concedat aliam ducere»... (24).

Nos resta por recoger, dentro de estos tres primeros siglos, el pensamiento de dos escritores cuya autoridad e influjo en la Iglesia primitiva son bien conocidos. Nos referimos, en concreto, a Tertuliano y Orígenes. Dada su relevancia histórica, no es extraño que los autores modernos prefieran su testimonio al de otros escritores antiguos y que sean hoy blanco de atención de los que intentan encontrar rastros divorcistas en los primeros cristianos. Tertuliano, en efecto, ha sido señalado como uno de los testimonios de la antigüedad que admiten la disolubilidad en caso de adulterio (25). También Orígenes, incluso recientemente en los debates del Concilio Vaticano II, ha sido considerado como partidario del divorcio en caso de adulterio, y como testigo de una tradición de la Iglesia oriental que admite el divorcio incluso en nuestros días (26). ¿Cuál es, a nuestro juicio, el verdadero pensamiento de estos preclaros escritores cristianos?

Respecto a Tertuliano, afirmamos con R. Souarn (27) y, más recientemente con G. Zannoni (28), que no deja de ser extraña esta adscripción del Padre de la Iglesia africana entre los defensores del divorcio perfecto, siendo así que es conocida e incuestionable su postura radical frente a las segundas nupcias, especialmente en su época montanista. Si tan radicalmente defiende la unidad, al menos implícitamente está afirmando la otra propiedad esencial, es decir, la indisolubilidad (29), puesto que ambas propiedades no son sino dos aspectos de una misma realidad; «la indisolubilidad es la unidad en su vertiente de la temporalidad» (30). De ahí

que, afirmar o negar una de ellas, es afirmar o negar la otra. Sería prolijo recoger aquí los abundantes textos donde Tertuliano, aún antes de hacerse montanista, reafirma y fundamenta la absoluta unidad del matrimonio. A partir de esta concepción, llevada a sus extremos, le resulta fácil concluir que ni por adulterio ni por la muerte, cabe un segundo matrimonio, ya que esto contradeciría a la primitiva ordenación de la *unitas carnis* y a la nueva ordenación marcada por la *unitas Christi et Ecclesiae* (31).

Cuando Tertuliano incide más directamente y en términos generales sobre la indisolubilidad, su postura es inequívocamente contraria al divorcio. En el «De monogamia», escribe literalmente: «adeo autem repudium a primordio non fuit, ut apud Romanos post annum sexcentimum Urbis conditae id genus duritiae commissum denotetur. Sed illi etiam non repudiantes, adulteria commissent; nobis, *etsi repudiemus, ne nubere quidem licebit*» (32).

También es claro su pensamiento, cuando escribe en «Adversus Marcionem»: «Plane Christus vetat divortium, Moysis vero permittit... Atquim et Apostolus cum praecepit mulierem a viro non discedere, aut, si discesserit, manere innuptam aut reconciliari viro, et repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmavit, quod primo vetuit disjungi et, si forte disjunctum, voluit reformari» (33).

Por el tenor de este texto, nos parece que no puede negarse que Tertuliano distingue netamente entre repudio o separación y lo que hoy llamaríamos divorcio perfecto o disolución vincular; y que admite la posibilidad del primer supuesto y niega el segundo: el matrimonio separado (*disjunctum*) puede

(24) *Ibid.* (PG 8, 1154).

(25) Cfr. G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità del matrimonio in Tertuliano*, "Apollinaris", XXXIII (1960), pp. 297-320; R. SOUARN, *o. c.*, col. 478; ESMEIN, *Le mariage en Droit canonique*, t. I, ed. 2.<sup>a</sup> par Génestal (Paris, 1929), pp. 8 y ss.; H. CROUZEL, *o. c.*, p. 477-478; V. FAGIOLO, *Divorzio e indissolubilità matrimoniale*, "La Famiglia Italiana", marzo-junio, 1967, p. 8; P. PALAZZINI, *Indissolubilità del matrimonio* (Roma, 1952), p. 19; P. ADNES, *El matrimonio*, ed. castellana, Herder (Barcelona, 1969), pp. 83.

(26) Cfr. J. MOINGT, *o. c.*, p. 343; POSPISHIL, *o. c.*, pp. 158-160; H. CROUZEL, *o. c.*, p. 476.

(27) Cfr. *o. c.*, D.T.C. I, col. 478.

(28) Cfr. *o. c.*, pp. 309-316.

(29) Cfr. ZANNONI, *o. c.*, p. 309.

(30) Cfr. E. SALDÓN, *La indisolubilidad en la patristica*, IUS CANONICUM, XI, n.º 21 (1971), p. 115.

(31) *De exhort. Cast.*, V, ed. Corp. Christ., series Latina, II, p. 1022.

(32) *De monogamia*, IX, ed. Corp. Christ., ser. lat., II, p. 1242.

(33) V, 7, ed. Corp. Christ., I, p. 683.

reformarse, señal de que no estaba radicalmente roto. Esta es la diferencia entre la ley de Cristo que prohíbe el divorcio y la ley de Moisés que lo permite.

Las verdaderas discrepancias en la interpretación del pensamiento de Tertuliano residen en un conocido texto del «Adversus Marcionem» (34). Es sólo este texto el que ha servido de base a los autores para inscribir a Tertuliano entre los defensores del divorcio perfecto. Es, ciertamente, un documento confuso que da pie a múltiples interpretaciones. Ahora bien, ¿puede calibrarse el pensamiento de un autor por un solo texto, máxime cuando el texto no es del todo claro y concluyente y cuando, además, existen otros muchos que evidencian una postura contraria a toda disolución o a toda unión *nueva*, incluso después de la muerte?

Hecha esta salvedad, pasemos a examinar brevemente el texto en cuestión. Se trata de una respuesta de Tertuliano a Marción, quien pretende poner en contradicción la ley de Cristo y la ley de Moisés, en base a que aquélla prohíbe el divorcio y ésta lo permite. R. Souarn (35) acertadamente apunta que este mismo planteamiento es ya una prueba de que los cristianos de aquel tiempo pensaban que el divorcio mosaico seguido de nuevo matrimonio no era admitido por el Evangelio.

La frase clave de la respuesta de Tertuliano es quizás aquella en la que parece afirmarse con cierta rotundidad que Cristo defendió la legitimidad del divorcio: «Habet itaque et Christum assertorem justitia divorcii» (36). Pero, ¿a qué tipo de divorcio se refiere? ¿Implica este divorcio la posibilidad de nuevas nupcias? He aquí el verdadero nudo del problema cuya solución parece estar en el mismo pasaje, o en pasajes paralelos como el citado más arriba en el que también Tertuliano intenta una cierta conciliación entre la ley mosaica y la evangélica, al decir por boca del Apóstol que el divorcio o el repudio *non in totum prohibuit*. En el texto que directamente comentamos, Tertuliano afirma que no hay una radical diferencia en-

tre Moisés y Cristo en lo referente al divorcio, porque también en el Evangelio «non in totum prohibuit, et quod non prohibuit in totum, permisit alias, ubi causa cessat, ob quam prohibuit». La causa de la prohibición a la que alude no es otra que la intención de casarse de nuevo: «Dico enim illum *condicionaliter* nunc fecisse divorcii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem ut aliam ducat». Luego un repudio o separación de la mujer, hecho con la intención de casarse con otra, es a todas luces ilícito y hace adúltero el segundo matrimonio. Es de destacar la honda carga jurídica que contienen en todo el contexto las expresiones «illicite», «prohibitio», además de su indiscutible connotación moral, como lo prueba el siguiente texto literal del autor: «manet enim matrimonium quod non rite diremptum est; manente «autem» matrimonio nubere adulterium est». Si se repudia a la mujer para casarse de nuevo, el matrimonio *non rite diremptum est*, por lo que el primer vínculo permanece y el segundo matrimonio es nulo. Pero, ¿hay algún supuesto en que el vínculo pueda ser legítimamente disuelto? Podía pensarse en el supuesto de que el marido se separara de su mujer *causa fornicationis* sin intención de casarse de nuevo, es decir, sin la condición por la que está prohibido el divorcio. Tertuliano no llega explícitamente a esta conclusión; no menciona expresamente ese supuesto, si bien el pasaje comentado es lo suficientemente equívoco para llegar a esa conclusión si no se tuvieran más datos de interpretación.

En efecto, ateniéndonos sólo a este texto, no sería incongruente traducir divorcio por separación, puesto que no se menciona explícitamente la posibilidad de un nuevo matrimonio. Pero tampoco sería incongruente, a nuestro juicio, traducirlo por divorcio vincular en su sentido estricto. Para Tertuliano está prohibido, indudablemente, aquel divorcio que se realiza con la intención de casarse de nuevo. El separado con esta intención es adúltero, puesto que, al no ser *rite diremptum*, el primer vínculo permanece. Pero el di-

(34) IV, 34, ed. Corp. Christ., I, p. 635.

(35) Cfr. o. c., col. 478.

(36) *Adversus Marcionem*, IV, 34, ed. Corp. Christ., I, p. 636.

vorcio está permitido en otros casos, es decir, cuando no media la intención de casarse de nuevo. Luego en ese caso el matrimonio es *rite diremptum* y desaparece como tal matrimonio.

¿Dónde radica el verdadero problema de interpretación? Nos parece que en el término *condicionaliter*. A propósito hemos venido traduciendo este término en el sentido de que está condicionada la prohibición del divorcio a la existencia de la intención de casarse de nuevo. Pero ¿no será más exacto afirmar que en el texto se permita el divorcio con tal de no casarse de nuevo, o que se prohíba cuando a tal divorcio se añade la condición de contraer nuevas nupcias? En un texto anteriormente citado, Tertuliano justifica en ciertos casos la separación, pero prohíbe nuevas nupcias tanto a la parte culpable como a la inocente, ya que es posible y deseable la restauración de esa unión, lo que significa que dicha unión no estuvo radicalmente rota. En una palabra, no creemos que Tertuliano, tan riguroso siempre en estos temas del matrimonio, hiciera depender cuestión tan importante del mero juego de la subjetividad o intencionalidad del que se separa de la mujer. El adulterio es causa justificada de separación o de divorcio, pero no lo sería si en el ánimo del cónyuge inocente existiera la intención de contraer de nuevo; o, como afirma acertadamente H. Crouzel (37), el repudio podría estar justificado en principio y devenir después ilícito al contraer nuevas nupcias. De donde se deduce que el factor que distingue el divorcio permitido del prohibido, no es la mera intencionalidad del que se divorcia, sino un factor objetivo: la imposibilidad de nuevas nupcias en el primer caso y la posibilidad en el segundo. Está permitido, por tanto, el divorcio imperfecto, pero no así el divorcio vincular que deja abiertas las puertas a un nuevo matrimonio.

(37) Cfr. o. c., p. 478.

(38) Transcribimos la traducción latina de Migne: "Jam vero contra scripturae legem, mulieri vivente viro nubere quidam Ecclesiae rectores permiserunt, agentes contra id quod scriptum est, in quo sic habetur: "Mulier alligata est viro quan-

Por lo que a Orígenes se refiere, toda la problemática se centra sobre un conocido texto de su comentario al Evangelio de S. Mateo. En él se nos narra cómo ciertos obispos han permitido a la mujer casarse de nuevo, viviendo aún su marido; una praxis que Orígenes considera opuesta a las Escrituras; si bien intenta comprender que los obispos, al introducirla, no obraban arbitrariamente, sino movidos por el deseo de evitar males mayores, teniendo en cuenta las posibles situaciones de hecho a que conducían las leyes divorcistas del imperio bajo las que se encontraba el matrimonio de los cristianos (38).

Con el fin de aclarar el pensamiento de Orígenes, que es el que nos ocupa, es preciso distinguir en el texto tres cuestiones principales. En primer lugar, Orígenes es un testimonio claro de la existencia de un cierto número de obispos *quidam ecclesiae rectores*, que permitieron el segundo matrimonio, viviendo aún el primer cónyuge: «mulieri vivente viro nubere quidam Ecclesiae rectores permiserunt». Del texto no se pueden extraer más consecuencias. No se puede deducir, por ejemplo, que tales obispos consideraron roto el primer matrimonio y válido el segundo. Por todo el contexto, más bien se deduce todo lo contrario: que toleraron una situación de hecho, sin elevarla a situación de derecho.

En segundo lugar, a tenor del texto, el principio de indisolubilidad absoluta queda intacto en el pensamiento de Orígenes. Más aún, a nuestro juicio queda reforzado y fundamentado. Según él, esa permisón es, sin ambages, *contra scripturae legem*, los obispos obran *contra id quod scriptum est*, tal forma de actuar es *contra legem initio latam et scriptam*. Es decir, por ley natural o genésica y evangélica, respecto a la indisolubilidad no cabe ni dispensa ni tolerancia.

La tercera cuestión a la que nos referimos

to tempore vir eius vivit", et contra illud: "Igitur vivente viro mulier vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro"; non omnino tamen sine ratione, haec enim contra legem initio latam et scriptam, ad vitanda peiora, alieno arbitrio morem gerentes eos permisisse verisimile est". ORÍGENES, *Comm. in Mat.* 14, 23 (PG 13, 1245-6).

es la que ofrece mayores dificultades de interpretación. ¿Justifica Orígenes esta práctica de tolerancia o más bien trata de justificar por alguna vía la actitud de los obispos, atendidas las circunstancias especiales en que se encontraban? (39). Es verdad que el cristianismo primitivo dio grandes pasos en la lucha contra el divorcio, pero también es cierto que no logró abolirlo totalmente (40), menos aún en la época en que escribía Orígenes. Existieron, en efecto, diversos supuestos en que el divorcio está regulado por la ley civil. Los cristianos, por otra parte, se rigen incluso en materia matrimonial, por este ordenamiento. ¿Qué pueden hacer los pastores en situaciones concretas en que unos cristianos se han divorciado, ateniéndose a las leyes civiles? Pueden, desde luego, condenar magisterialmente la injusticia de esa ley humana, cosa no fácil en algunas circunstancias; pueden proclamar a los fieles esa nueva e ineludible exigencia cristiana y castigarlos en caso de incumplimiento; puede darse el hecho histórico de que algún obispo pretenda dispensar de la ley; y, por último, pueden, simplemente, tolerar una situación de hecho en evitación de males mayores, sin que ésto comporte un intento de dispensa de la ley de la indisolubilidad. De estas cuatro posibles actitudes, Orígenes parece referirse únicamente a la última, bien justificándola directa y personalmente, bien indirectamente, justificando a los obispos «tolerantes». Atendidas unas especiales circunstancias, viene a decir, no es totalmente irracional una permisión semejante, con tal de que no entrañe una dispensa efectiva de la ley de la indisolubilidad. La Iglesia castigará en lo sucesivo con la pena de excomunión a los que obrasen de tal forma, pero es explicable la postura de misericordia en casos concretos. Ahora bien, no creemos que sea razonable para Orígenes una tolerancia en el sentido de dispensa efectiva y válida

de la indisolubilidad, siendo así que reiteradamente pone como fundamento de ésta la ley *initio latam et scriptam*. ¿Quién puede razonablemente dispensar de aquello que está estatuido en la ley natural y divina? En esta línea de pensamiento, ese segundo matrimonio tolerado por ciertos obispos, no es un verdadero matrimonio, al menos para Orígenes, aunque es posible que la condescendencia de tales obispos con las leyes humanas llegara al extremo de considerarlos legítimos a todos los efectos en clara oposición a la ley natural y divino positiva.

A principios del siglo IV, dos concilios famosos en la historia de la Iglesia primitiva confirman, esclarecen, lo que acabamos de decir sobre Orígenes. Nos referimos al Concilio de Elvira y al de Arlés. El primero distingue dos supuestos en ninguno de los cuales está permitido el divorcio perfecto, si bien la actitud de la Iglesia frente a los divorciados de hecho es diferente. Se trata, por un lado, de la mujer cristiana que abandona a su marido por causa de adulterio y se casa de nuevo (41); y, por otro, de la mujer que se separa y contrae de nuevo, pero sin mediar ninguna causa, como el adulterio (42). En el primer caso, los Padres del Concilio de Elvira niegan el segundo matrimonio, pero no está en sus manos el que esta negativa o prohibición tenga relevancia jurídica en orden a la invalidez social, ya que las leyes civiles lo regulan. Para hacer valer la Iglesia su disciplina sólo dispone de un medio: apartar a sus fieles de la comunión. Como el vínculo sólo es disoluble por la muerte, hasta tanto no muera el primer marido, la mujer casada en segundas nupcias ha de estar privada de la comunión. Hay, sin embargo, una excepción; «nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit». Es decir, en el caso de una enfermedad grave, la Iglesia usa de su misericordia en atención a la *salus animarum*, pero sin menoscabo del principio

(39) Cfr. POSPISHIL, o. c., p. 159, nota 11, en donde el autor trata de demostrar la deficiente traducción latina hecha por Delarue en la Patrología Griega (Migne). Piensa que Orígenes no se opone a la solución de los obispos sino que los presenta como un ejemplo de la condescendencia misericordiosa permitida a la Iglesia, como lo había sido a Moisés en el A. Testamento.

(40) Cfr. G. D'ERCOLE, o. c., p. 68; A. VILLEN, *Divorce*, en D.T.C., IV, col. 1462.

(41) Can. 9 (MANSI, 2, 9). Cfr. HEFELE, *Hist. des Conc.*, I, p. 227.

(42) Can. 8 (MANSI, 2, 9).

de indisolubilidad. Son dos cosas distintas: una afecta al ámbito subjetivo de la conciencia individual, la otra pertenece al ámbito objetivo y es irrenunciable. Los Padres de Elvira no dispensan de la indisolubilidad para salvar a esa mujer, haciendo válido el segundo matrimonio, sino que rompen el obstáculo de la excomunión facilitando el camino de la conversión interior a aquella mujer que, por el adulterio de su marido, se sintió impelida a contraer de nuevo. Mayor rigor muestran los Padres con aquella mujer que, sin causa ninguna, abandona al primer marido y se casa de nuevo: «nec in fine accipiant communionem».

El Concilio de Arlés se mueve también en un nivel eminentemente pastoral, sin menoscabo del principio de indisolubilidad absoluta. Tiene en cuenta implícitamente, por una parte, las leyes civiles que permiten el divorcio perfecto; y, por otra, las especiales dificultades en que se encuentran los jóvenes adolescentes cristianos que han tenido que abandonar a sus mujeres adúlteras y que, según la ley cristiana, no pueden casarse de nuevo. La prohibición desde el punto de vista cristiano sigue en pie; pero, atendidas estas circunstancias, es necesario reforzar la acción pastoral, aconsejando a dichos jóvenes lo más vivamente posible que no contraigan de nuevo mientras vivan sus mujeres, aunque sean adúlteras: «placuit ut in quantum possit consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant» (43).

En las páginas anteriores ha quedado patente, a nuestro juicio, que la indisolubilidad absoluta es un principio unánimemente admitido, y que su contrario, el divorcio perfecto, es, asimismo, rechazado por todos, si bien en la aplicación práctica se tropezaba con la gran dificultad que suponían las leyes divorcistas del imperio romano. Las pequeñas sombras que algunos historiadores re-

cientes han pretendido encontrar, no nos parecen lo suficientemente densas como para oscurecer el pensamiento predominante y compacto de los primeros padres de la Iglesia. Pero ¿dónde fundamentan esa indisolubilidad? Los Padres prenicenos son, naturalmente, parcos en este punto; pero de su pensamiento se pueden extraer ya ciertas ideas germinales, atisbos de lo que más tarde será la base de la reflexión teológica y canónica. Por eso, nos ha parecido conveniente, no sólo consignar el hecho de la indisolubilidad, sino apuntar desde el comienzo los posibles fundamentos en que ese hecho se sustenta.

A modo de síntesis conclusiva, señalemos los siguientes:

1. No es difícil advertir cómo todos los Padres, sin excepción, toman como principal punto de referencia y de apoyo, el Evangelio y las cartas paulinas. Algunos, como Orígenes, apelan además a la ley natural, a la ley *initio lata*, en coherencia con lo que el Señor dice y hace en el Evangelio.

2. Atenágoras, debido, quizás, a su formación filosófica, ensaya más explícitamente una fundamentación de la indisolubilidad y de la unidad. El matrimonio institucionalmente, según el orden querido por Dios en su institución, está configurado como una *unitas carnis* entre un solo hombre y una sola mujer, cuya ruptura entraña una transgresión de este orden divino. Esa unidad fundamental se define, más concretamente, como un vínculo creado por la *conjunctio carnis cum carne*.

3. Finalmente, no faltan referencias expresas a la relación entre esa unidad conyugal y el *Mysterium Christi et Ecclesiae* (44). Tertuliano es, en este sentido, el testimonio más claro. Su ardorosa defensa de la monogamia más radical le lleva a buscar un fundamento válido en la única unión de Cristo con la Iglesia de la que es figura el matrimonio cristiano (45).

(43) Can. 10 (MANSI, 2, 272). Cfr. HEFELE, *o. c.*, p. 287.

(44) Cfr. METODIO DE OLIMPIO, *Le banquet*, III, ed. "Sources chrétiennes" 95 (Paris, 1963) pp. 90-92. (A propósito de este autor Cfr. E. SALDÓN, *Matrimonio, misterio y signo, siglo I a. S. Agustín*, ed. EUNSA [Pamplona, 1971], p. 37.) CLEMENTE DE ALEXANDRÍA, *Strom.*, lib. III, cap. XII (PG 8, 1185);

ORÍGENES, *Homilies sur les Nombres*, 29, ed. "Sources Chrétiennes" (Paris, 1951), p. 205-6.

(45) Cfr. *Adv. Marcionem*, V., 18, ed. Corp. Christ. I, p. 719; *De monogamia*, V, 7, *ibid.*, II, p. 1235; *De exhort. cast.*, V, ed. Corp. Christ., II, p. 1022. Cfr. E. SALDÓN, *Indisolubilidad en la patristica*, IUS CANONICUM, XI, n.º 21 (1371), p. 117.

#### IV. LA INDISOLUBILIDAD EN LOS SIGLOS IV y V

##### a. *Influjo de la Iglesia sobre la legislación civil*

Un hecho histórico caracteriza este período y marca un hito trascendental en toda la historia de la Iglesia. Nos referimos al célebre edicto del Emperador Constantino decretando la libertad de la Iglesia. Hasta entonces, la Iglesia había alentado vitalmente un cambio en la mentalidad e, indirectamente, en las estructuras del mundo pagano. Desde ahora, la Iglesia va a dejar sentir más directamente su influjo sobre muchas instituciones romanas, entre las que destaca, sin duda, el matrimonio. A tres cuestiones principales reduciríamos este influjo del pensamiento cristiano: el cambio en la concepción sobre la naturaleza del matrimonio, el logro de una mayor igualdad de derechos entre el varón y la mujer y, sobre todo, la indisolubilidad del vínculo y todos sus efectos (46). Estas tres cuestiones están tan íntimamente relacionadas entre sí que constituyen, en realidad, tres aspectos de una misma cuestión: la indisolubilidad. La Iglesia, en efecto, presenta al matrimonio como algo instituido por Dios e indisoluble; luego no puede ser una mera situación de hecho cuya pervivencia dependa de la pervivencia de la  *affectio maritalis*, sino un  *vínculo* jurídico que, al estar determinado por la justicia, produce una  *igualdad* radical entre los sujetos vinculados, hombre y mujer.

Es obvio que este cambio en la legislación matrimonial a impulsos de la doctrina y praxis cristianas se opera lenta y gra-

dualmente. Indicios de ese cambio, por lo que a la indisolubilidad se refiere, son, por una parte, la determinación legal de las causas justas del divorcio, que anteriormente eran imprecisas y basadas casi siempre en la costumbre (47); y, por otra, la introducción de penas para los que se divorcian sin justa causa. Estos mismos hechos nos indican que el divorcio no desaparece radicalmente ni, por tanto, es acogido en su plenitud el principio de indisolubilidad absoluta, así como tampoco es acogido el principio de igualdad entre el varón y la mujer: existen leyes divorcistas y leyes discriminatorias en favor del varón. Estos son hechos con los que hay que contar para mejor comprender la doctrina y la actitud de los obispos y los Padres de la Iglesia que han de enfrentarse en la práctica (pastoralmente) a situaciones de hecho creadas por esas leyes. Pero son los mismos Padres los que resaltan frecuentemente la oposición entre las leyes humanas y las leyes divinas y eclesiásticas.

S. Basilio declara expresamente que el  *dictum Domini* prescribe la igualdad entre varón y mujer, mientras que la costumbre permite un tratamiento desigual: la mujer ha de acoger necesariamente al marido adúltero, mientras que el marido inocente ha de alejar de sí a la mujer adúltera: «Atque istorum quidem ratio minime est facilis. Consuetudo sic invaluit» (48).

S. Gregorio Nacianceno también proclama la igualdad de sexos contra el rigor con que son juzgadas las faltas de la mujer en relación con las del hombre (49). Frente al divorcio, opone la ley cristiana a la romana (50).

S. Cromacio, por su parte, declara la

(46) Cfr. H. INSADOWSKI, *Quid momenti habuerit christianismus ad jus romanum matrimoniale evolvendum*, en "Acta Congressus juridici internationalis" 2 (Roma, 1935), pp. 39-87; V. FAGIOLO, *Influsso del Cristianesimo sull'evoluzione dell'istituto matrimoniale romano*, en "Ephem. Iuris Can.", 13 (1957), pp. 57-70; A. VILLEN, *Divorce*, en D.T.C., IV, Col. 1462-64; G. D'ERCOLE, o. c., pp. 41 y ss. En realidad, es toda la obra del autor italiano, desde la primera hasta la última página, la que pretende demostrar documentalmente el influjo efectivo del cristianismo sobre el matrimonio, así como los límites reales de ese influjo. Al principio del trabajo, el lector puede encontrar una amplia bibliografía

sobre el tema. Cfr. también W. M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, vol. I, ed. italiana (1936), pp. 86 y 233-246.

(47) Cfr. H. INSADOWSKI, o. c., p. 82; D'ERCOLE, *ibid.* En ambos trabajos se transcriben numerosos textos legales romanos, a través de los cuales se perciben los cambios que se van operando en la legislación, así como la existencia de causas como el adulterio, por las que se legitima el divorcio y el nuevo matrimonio.

(48) Cfr. cc. 9 y 21 (MANSI, III, 1192 y 1002).

(49) Cfr. *Oratio XXXVIII in Math.*, 19, 1-12 (PG 36, 289-292).

(50) Cfr. *Epist. 140 ad Olymp.*, (PG 37, 248).

inexcusabilidad del divorcio, aunque lo permiten las leyes humanas y seculares, pues son preferentes las leyes divinas (51).

S. Asterio se opone explícitamente a las leyes seculares, romanas, por lo que a la discriminación entre varón y mujer se refiere (52).

S. Juan Crisóstomo reiteradamente confirma la misma doctrina frente a las leyes civiles: «Quando igitur uxorem ducturus es, non solum civile jus, verum etiam ecclesiasticum legito: nam secundum hoc, non illud, extrema die iudicandus a Deo es» (53). Casi con idénticas palabras escribe en el *De libello repudii*: «Ne mihi leges ab exteris conditas legas, praecipientes dari libellum repudii, et divelli. Neque enim juxtas illas iudicaturus est Deus in die illa, sed secundum eas quas ipse statuit (54).

S. Ambrosio reclama para la ley divina de la indisolubilidad la supremacía absoluta, pues a ella están sometidos incluso los legisladores humanos. De ahí que no pueda justificarse la conducta divorcista so pretexto de que la ley humana lo permite, ya que lo prohíbe la ley divina (55).

Es muy conocido, finalmente, el texto de S. Jerónimo en el que se ratifica sin paliativos, frente a las leyes romanas, la absoluta igualdad del varón y la mujer: «Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. Apud illos... Apud nos quod non licet feminis, aequo non licet viris et eadem servitus pari conditioni censetur» (56).

Estos testimonios muestran con toda evidencia: primero, la fidelidad de los Padres a la ley divina; segundo, la denuncia de las leyes humanas que se oponen a ella; y, en tercer lugar, las dificultades prácticas que esta discrepancia con la ley divina ocasiona en la vida de los cristianos. No es extraño, por eso, que los Padres del Concilio de Cartago del año 407 pidieran públicamente la promulgación de una *ley imperial* consecuente con la

disciplina evangélica y apostólica de la indisolubilidad absoluta (57).

Con lo que acabamos de señalar, resulta incuestionable que los Padres defendieron con fortaleza, incluso frente al poder público, la indisolubilidad del matrimonio cristiano. Pero, ¿se trataba de una indisolubilidad absoluta en el sentido jurídico de la expresión? ¿Podía alguna causa justa, como el adulterio, constituir una excepción a esa ley? ¿Qué piensan, en definitiva, los Padres respecto al divorcio *causa fornicationis* seguido de un nuevo matrimonio? Son estas preguntas las que constituyen el núcleo del problema que trataremos de aclarar seguidamente. Con el fin de lograr una mayor claridad de exposición, agruparemos a los Padres en diversos sectores, según que afirmen inequívocamente la indisolubilidad absoluta, o se muestren tolerantes con situaciones divorcistas, o aparezcan como decididamente partidarios del divorcio perfecto en caso de adulterio.

#### b. Testimonios inequívocos en favor de la indisolubilidad absoluta

S. Basilio es uno de los Padres más discutidos en este tema. Más adelante tendremos ocasión de exponer detalladamente toda la problemática que se ha creado en torno a su actitud «tolerante» respecto al divorcio. Lo incluimos en este apartado, porque nos parece que en su obra *Moralia* acoge con toda claridad el principio y la norma de indisolubilidad absoluta. Admite, en efecto, dos posibles causas de separación, situadas ambas en el mismo plano: el adulterio y el *impedimentum pietatis*. Es muy posible que con esto último esté aludiendo a lo que más tarde la doctrina denominará *causa religionis* o *propter ingressum in religionem*. Pero no creemos que S. Basilio piense, para estos dos supuestos, en una disolución vincular con la posibilidad de un nuevo matrimonio,

(51) Cfr. *Tract. X in evang. S. Math.*, I (PL 20, 351).

(52) Cfr. *Homil. in Math.*, 19, 3-9 (PG 40, 238-239).

(53) *Quales ducendae sint uxores* (PG 51, 226).

(54) II (PG 51, 219).

(55) Cfr. *Explan. in Lucam*, VIII, 2-9, ed. Corp. Christ., XIV, pp. 300-301.

(56) *Epist. 77, 3, ad Oceanum*, ed. Corp. scrip. Eccl. Lat., 55, p. 39.

(57) Can. 102 (PL. 67, 215); Cfr. Concilio de Mili (año 416) c. 17 (MANSI, IV, 331).

a juzgar por lo que dice a continuación tomando como apoyo el texto difícil de Mat. 19, 9: «Quod non licet viro, uxore dimissa, aliam ducere: neque fas est repudiatam a marito, ab alio duci uxorem» (58).

S. Gregorio Nacianceno, al comentar el pasaje discutido de S. Mateo (19, 1-12), sale al paso de las leyes y costumbres discriminatorias que injustificadamente juzgan con diferente medida las faltas de la mujer y las del varón; admite la fornicación como posible causa de separación, pero en ningún momento alude a la posibilidad de un nuevo matrimonio (59). Por otra parte, en una carta dirigida al Prefecto romano Olympio, quien le había consultado como a obispo sobre una causa matrimonial pendiente, aconseja a Veriano, padre de uno de los cónyuges, que pase por alto todo lo que pueda confirmar en lo más mínimo el divorcio, «quod legibus nostris prorsus improbat, etiamsi Romanae aliter decernant» (60).

S. Juan Crisóstomo es uno de los testimonios más explícitos al respecto. El Santo Doctor tiene conciencia de que lo que va a decir sonará a muchos a nuevo y sorprendente, a juzgar por lo que la ley humana dispone. Por esto no debe callar, sino exponer con toda claridad la verdadera ley evangélica y apostólica: «Sane scimus, dice literalmente, quod multis novum et inexpectatum videbitur quod dicimus: et propter ea non silebo, sed primum legem vobis legam, et dein legem quae contraria videtur, solve tentabo» (61). Parece como si el Crisóstomo tuviera presente en este lugar ciertos silencios que llevan la confusión a los fieles: ¿qué es lo que el Santo no puede silenciar? Trátemos de decirlo ordenada y sintéticamente:

1. Hay que seguir la ley cristiana, aunque se oponga a las otras leyes: «Neque enim iuxta illas iudicaturus est te Deus in die illa, sed secundum eas, quas ipse statuit» (62). Esta ley cristiana es aquella por la que el matrimonio es *inseparabile ab initio*. En

realidad, ni siquiera la ley de Moisés se opone a esta ley primitiva y originaria, puesto que, según parece, Moisés «non laudare factum, neque conjugium esse putare, sed infirmitati eorum sese atemperare»; y a tenor de Deut. 24, 1-4, «declarans per huius verbi modum, quod secundae nuptiae, vivente priore viro, pollutio magis sint quam conjugium» (63).

2. El matrimonio no es una simple *accessio ad mulierem*, ni una mera *adhaesio*, ni tampoco una *cohabitatio* ni una *conjunctio* cualquiera, sino la *conjunctio in una carne* (64). Más aún, es un vínculo obligatorio, que, como una cadena, ata perpetua y mutuamente a los cónyuges. Comentando las palabras del Apóstol: «Mulier alligata est legi», el Crisóstomo dice: «Et vide quanta enim diligentia verborum usus sit proprietate. Non enim dixit cohabitare viro quoad vixerat; sed mulier alligata est legi quanto tempore vixerit vir illius: atque adeo etiamsi libellum repudii det, etiamsi domum relinquat, etiamsi ad alium abeat, legi adstricta adulteraque est. (...) ita et mulieres etiamsi viros relinquunt, legem habent pro *catenam* sesequentem et adulterii accusantem etiam eum qui duxerit...» (65).

3. De aquí se desprende que la ley de la indisolubilidad no es un mero consejo, o un ideal cristiano, sino una ley vinculante, radicada en la *una caro*, y una ley perpetua que sólo la muerte puede romper: «Quando igitur licebit illi secundas nuptias contrahere? Quando? Tunc ubi a catena liberata fuerit, quando vir morietur» (66). Atentar, antes de la muerte, contra la indisolubilidad es atentar «contra naturam, quia una caro dissecatur; contra legem, quia cum Deus conjunxerit, et iusserit non separare, vos id facere tentastis». Es esta claridad de la ley, la irrevocabilidad del compromiso contraído, lo que hace exclamar a los discípulos del Señor que, si esa es la condición del hombre, mejor es no casarse: «nam valde onerosum vide-

(58) *Moralia*, reg. 73 (PG 31, 850-852).

(59) Cfr. *Oratio XXXVIII in Math.*, 19, 1-12 (PG. 36, 289-92).

(60) *Epist.* 140 (PG 37, 248). Cfr. S. CIRILO DE ALEXANDRÍA, *In epist. I ad Cor.*, VII (PG 51, 875).

(61) *De libello repudii*, II (PG 51, 218).

(62) *Ibid.* (col. 219).

(63) *Ibid.* (col. 221).

(64) Cfr. *Homil. LXII* (PG 58, 597); *In epist. ad Eph.*, V (PG 62, 142).

(65) *De libello repudii*, II (PG 51, 218-219).

(66) *Ibid.* (col. 219).

batur uxorem omni nequitia plenam habere, et tolerare, indomitamque feram intus servare» (67).

4. Fruto de esta concepción clara del matrimonio y de la indisolubilidad, son los consejos que el Crisóstomo da a los que han de contraer matrimonio. Deben, en primer lugar, atender, no sólo al derecho civil, sino también al eclesiástico, pues, en definitiva, según éste hemos de ser juzgados por Dios (68). Además, deben obrar con prudencia a la hora de elegir mujer: «Et obsequentem uxorem ducas, certus quod, si malam duxeris, alterutrum necesario sequitur, ut aut feras *perpetuam molestiam*, aut si hoc nolis, ejecta illa reus fias adulterii (69). Una vez casados el marido debe extremar todos los remedios para corregir a la mujer (70). No obstante, «si tuam uxorem post adhibita multa remedia neges *curabilem*, ut quae obstinate *mores* suos retineat, ne tum quidem obleganda est: neque enim membrum incurabile recidimus. Est autem et haec pars tui corporis: dictum est enim: erunt duo in carne una» (71).

A la vista de los principios que acabamos de exponer, pocas dudas pueden invocarse respecto al pensamiento de S. Juan Crisóstomo. Alguien (72) ha apuntado que el Santo Doctor se refiere únicamente a la situación de la mujer, silenciando la situación del marido inocente. Pero, si tenemos en cuenta el principio de igualdad jurídica entre ambos cónyuges que los Padres han declarado reiteradamente basándose en la ley divina y eclesiástica, a sabiendas de que su declaración se encuentra en oposición a muchas leyes humanas; y, si advertimos los términos con que el Crisóstomo expresa su concepción del matrimonio, la conclusión no puede ser otra que lo que él afirma de la mujer, es válido para el hombre. Y esto por la razón de que la indisolubilidad obliga ciertamente a los contrayentes, pero está fundamentalmente radicada en el vínculo. Es la *una caro* la que fundamenta la indisolubilidad; y la *una*

*caro* la integran tanto el hombre como la mujer. No creemos fundada, por tanto, aquella objeción; y menos aún, cuando comprobamos que reiteradamente dirige sus advertencias a los maridos implicándolos también en la ley de la indisolubilidad. Sólo un texto puede ofrecer algunas dudas al respecto. Es aquel en el que S. Juan Crisóstomo compara la actitud que el Apóstol pide para con la mujer y el varón infieles, y la actitud del varón ante la mujer adúltera. En el primer caso, se permite el *concupitus*; en el segundo, no es ningún delito abandonar a la mujer. Estas son las razones que invoca el Crisóstomo: en el caso de los infieles «quia spes est fere ut per matrimonium pars illa quae peribat salutem consequatur». En el caso del adulterio, «matrimonium jam solutum est: et illic quidem *ambo* corrumpuntur, hic vero *alterius* crimen est... Connubium est et *corporum mixtio in qua est societas*. Ad haec vero spes est illum ab uxore revocatum iri, cui adhaeret. Ille autem alius non ita facile (curabitur)... Praeterea autem post fornicationem maritus non est ultra maritus; hic autem mulier, licet idola colat, viri jus non amittit» (73).

¿Qué sentido tienen las expresiones: *matrimonium jam solutum est o post fornicationem maritus non est ultra maritus*? La contestación a esta pregunta pide que veamos el texto en todo su conjunto. En efecto, unas líneas más arriba, el Crisóstomo ha indicado que si por diversas causas tuviera lugar la separación, «maneat uxor cum viro, etsi non ad *concupitum*, tamen ut nullum alium inducat virum». Leyendo el texto citado más arriba, se advierte también que es el *concupitus*, el matrimonio como sociedad ordenada a la *mixtio corporum*, el punto central del discurso. Es en este sentido en el que la unidad de ambos se corrompe y pierden *de hecho* los derechos mutuos, por lo cual *maritus non es ultra maritus* y el matrimonio fácticamente se ha disuelto. Nada de esto significa (tampoco se dice en el texto)

(67) *Homil. LXII* (PG 58, 597 y 599).

(68) *Quales ducendae sint uxores* (PG 51, 226).

(69) *Ibid.* (PG 51, 227).

(70) Lo mismo puede referirse a la enfermedad moral que a la enfermedad física. En cualquier caso es válido el argumento.

(71) *Ibid.* (col. 228-229).

(72) Cfr. V. J. POSPISHIL, *o. c.*, p. 172.

(73) *Homil. XIX, in epist. I Cor.* (PG 61, 154-155).

que el marido pueda casarse de nuevo, es decir, que el vínculo se haya disuelto radicalmente. Esto acontece sólo, según había indicado ya, *tunc ubi a catena liberata fuerit, quando vir morietur* (74). Y, si la mujer sólo queda libre del vínculo por la muerte del marido, o habría que decir que S. Juan Crisóstomo admite la poligamia —lo que es absurdo—, o, evidentemente, niega en cualquier caso el divorcio vincular. Además, al referirse a la mujer más adelante, señala también una simple situación de hecho con estas palabras: «*Adultera enim nullius est uxor*» (75).

S. Ambrosio se dirige en varias ocasiones solamente a la mujer, pero sus palabras más duras y terminantes en favor de la indisolubilidad están dirigidas al marido, precisamente porque es conocedor de que las leyes humanas son más benignas con él, sin ninguna justificación en las leyes divinas.

La mujer, en efecto, está ligada siempre a su marido mientras viva. Si se casare de nuevo, sería llamada adúltera con toda razón. Sólo la muerte del marido la libera del vínculo contraído (76). Así lo dispone el Apóstol y así se desprende del mismo concepto del matrimonio según el cual el elemento *amor* que une a los dos cónyuges no destruye el factor *vínculo* por el que quedan inseparablemente unidos. El obispo de Milán expone repetidamente estas ideas:

«*Primo ipsum conjugium vinculum est, quo alligatur viro nupta, et ei in subjectionem astringitur. Bonum quidem charitatis vinculum est, sed tamen vinculum, de quo cum velit se exuere nupta, non possit, nec liberum sui habere arbitrium*» (77).

«*Et ideo Apostolus ante praemisit: ligatus es uxori? Noli quaerere solutionem. Et bene ait «ligatus es»; quodam enim vir et uxor nexu inter se amatorio copulantur, et quibusdam invicem sibi habentis amoris astricti sunt*» (78).

«*Bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula: bonum conjugium, sed tamen a jugo tractum, et jugo mundi*» (79).

Respecto al marido, la ley del Señor, a la que deben someterse los mismos legisladores humanos, dice terminantemente: «*quod Deus conjunxit, homo non separet*». Por eso, no piense el marido que se separa legítimamente de la mujer (*quasi jure sine crimine*) aunque se lo permita la ley humana. Tampoco sirve el argumento de que Moisés lo mandó en su tiempo. No es muy cristiano pensar así: primero, porque fue una permisión de Moisés, no un mandato de Dios; y segundo, porque fue otra muy distinta la primitiva ley divina, según la cual los dos cónyuges constituyen *una sola carne*. Por lo tanto, el que se separa de su mujer, *carnem suam scindit, dividit corpus*. ¿Cómo entender, entonces, la permisión de Moisés y la misma permisión de Pablo respecto a los infieles? Lo primero, responde S. Ambrosio, *propter fragilitatem humanam scripta sunt non a Deo scripta sunt*; respecto a S. Pablo, el mismo Apóstol indica que es él, no el Señor el que lo permite. Además él ni niega la ley divina de la indisolubilidad, *nec ipse praecepit nec dedit deserenti auctoritatem, sed culpam abstulit desertito. Haec moraliter*. ¿Se refiere este pasaje a la posibilidad de una tolerancia en el ámbito moral, sin menoscabo de la ley de la indisolubilidad? No es fácil comprender, en toda su profundidad el pensamiento de este gran obispo de Milán, sobre todo si tenemos en cuenta lo que añade inmediatamente después. El Santo parece dar un giro a su razonamiento y ver el problema desde una perspectiva nueva, desde la cual la indisolubilidad adquiere una ratificación más intensa. Es la perspectiva de la Ley Nueva, en la que tiene lugar el *sacramento* de Cristo y de la Iglesia. Estas son sus palabras: «*Tamen quia supra proposuit regnum Dei evangelizari et cum dixisset de lege unum apicem non posse cadere, subjecit: omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram moechatur. Recte ammonet Apostolus dicens Sacramentum hoc magnum esse de Christo et Ecclesia*» (80).

S. Jerónimo es también muy explícito en

(74) *De libello repudii*, II (PG 51, 219).

(75) *Ibid.* (PG 51, 221).

(76) Cfr. *Expl. psalmi XLIII*, 62, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., LXIV, 6, p. 305.

(77) *Exhort. Virgin.*, c. IV, 21 (PL 16, 387).

(78) *Liber de virgin.*, c. VI, 32 (PL 16, 287-8).

(79) *Ibid.*, c. VI, 33 (PL, 16, 287-8).

(80) *Explan. in Luc.*, VIII, 6-7, ed. Corp. Christ., XIV, p. 300-301.

la defensa de la indisolubilidad absoluta, incluso en caso de adulterio. Su pensamiento se puede resumir en los siguientes puntos:

1. Dios ha unido al hombre y a la mujer en una sola carne. Esta *una caro* es en sí inseparable. Sólo caben dos tipos de separación: *ex consensu propter servitutem Dei* y la separación obligatoria *causa fornicationis*, es decir, cuando se ha dividido de hecho la *una caro* o se ha roto el amor (81).

2. En ninguno de los dos casos hay disolución vincular. En el primero, porque, en definitiva, lo que se aconseja es que voluntariamente, por servir a Dios, *sic habemus uxores quasi non habentes* (I Cor, 7, 29). Respecto al segundo, el pensamiento de S. Jerónimo es inequívoco pues incide en el problema directamente. Después de haber dicho que en el caso de fornicación, no sólo pueden, sino que deben separarse para no incurrir en la maldición de los Proverbios (18, 22) que llama *stultus et impius* al que retiene a la adúltera, añade:

«Et quia poterat accidere, ut aliquis calumniam faceret innocenti, et ob secundam copulam nuptiarum, veteri crimen impingeret, sic priorem dimittere jubetur uxorem, ut secundam, prima vivente, non habeat... Necnon quia poterat evenire, ut juxta eadem legem, uxor quoque marito dare repudium eadem cautela praecipitur, nec secundum accipiat virum» (82).

Se muestra aquí S. Jerónimo con un gran criterio práctico, válido para su tiempo y válido para el actual. Pero en una de sus numerosas cartas se expresa aún con mayor rotundidad, tomando como apoyo de su tesis las palabras de Jesús en el Evangelio, incluido el famoso inciso del *excepta causa fornicationis*. La carta responde a una consulta sobre si una mujer, que ha abandonado a su marido adúltero y sodomita, y se ha casado con otro por la fuerza, está excomulgada de la Iglesia, si vive aún su primer marido. A lo que responde el Santo:

«Quandiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus eius reputatur, cui alterum virum accipere non licet. Nec hoc Apostolus propria auctoritate decernit, sed Christo in se loquente Christi verba, qui ait in Evangelio: qui dimittit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari; et qui dimissam acceperit, adulter est» (83).

3. La indisolubilidad absoluta no admite excepción, ni por razón de adulterio, como acabamos de ver, ni por razón del sexo. La imposibilidad de nuevas nupcias atañe tanto al hombre como a la mujer, aunque las leyes del César o de Papiniano determinen otra cosa. Nuestras leyes son las de Cristo y las del Apóstol (84).

Además de los Santos Padres, también algunos papas de este período se pronuncian abiertamente sobre este tema: el papa Siricio prohíbe, en términos generales, un segundo matrimonio, fundándose en la razón de que los cristianos han recibido una bendición nupcial, cuya violación comporta una especie de sacrilegio (85). León Magno responde al problema práctico, candente en aquel tiempo, de los maridos cautivos. ¿Qué debe hacer la mujer que contrae un nuevo matrimonio, creyendo que su marido *cautivo* ha muerto? Es claro que las consecuencias de este hecho son muy graves. Pero la solución está de parte del primer matrimonio. Y ello, porque en el fondo del compromiso nupcial hay un principio de justicia: «unicuique hoc quod legitime habuit reformetur, omnique studio procurandum est ut recipiat unusquisque quod proprium est» (86).

Es el Papa Inocencio I el que más directamente aborda el tema del adulterio y el segundo matrimonio. La consulta que le hacen alude a ello en estos términos: «De his etiam requisivit dilectio tua, qui interviniente repudio, alii se matrimonio copularunt». El Papa contesta diciendo que, mientras viva

(81) Cfr. *Commt. in Math.*, lib. III, c. XIX, ed. Corp. Christ., LXXVII, pp. 166-167.

(82) *Ibid.*

(83) *Epist.* 55, 4, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 54, p. 492.

(84) *Epist.* 77, 3 *ad Oceanum*, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 55, p. 39.

(85) Cfr. *Epist. ad Hincm.*, 4 (MANSI, III, 657).

(86) *Epist. 159, ad Nic. Aquil.* (PL 54, 1136). Respecto al mismo problema de la cautividad, cfr. INOCENCIO I, *Epist. 36 ad Probum* (PL 20, 602-3): el Pontífice establece *illud esse conjugium, quod erat primitus gratia divina fundatum*.

la mujer, es del todo manifiesto que los que se han casado de nuevo son adúlteros, no importa que por el repudio *dissociatum videatur esse conjugium*. Es decir, que para Inocencio I, a tenor del precepto de Mateo, 19, 9, a quien cita, el repudio o la separación no entraña disolución vincular (87).

### c. Testimonios dudosos (88)

Dadas las diferencias en el tiempo y en las formas de expresar los conceptos que nos separan de los Padres de la Iglesia, no es de extrañar que aparezcan textos cuya ambigüedad provoque la división en los intérpretes modernos. Al pasar revista a muchos de ellos, veremos que son pequeñas las sombras, en comparación con la luz que aportan los testimonios anteriores. Y esto por dos razones: primera, porque por esa misma ambigüedad o imprecisión, igual pudieron ser colocados en el apartado anterior; y, segunda, porque son textos mucho más esporádicos y bastante menos razonados.

S. Hilario de Poitiers, en un texto de su comentario a Mateo, tiene en cuenta dos cosas: a) que la ley antigua concedió al marido libertad de repudiar a la mujer; b) la ley evangélica, por el contrario, no sólo inculca al marido el deseo de paz, sino que le hace reo del adulterio de su mujer, si ésta, forzada por el abandono de que ha sido objeto, ha de casarse de nuevo. Después de estas dos premisas es cuando añade la frase que puede originar dudas y que a nosotros se nos antoja clara: «nullam aliam causam desinenti a conjugio praescribens, quam quae virum

prostitutae uxoris societate pollueret» (89). No creemos que S. Hilario esté pensando que la prostitución de la mujer sea causa de disolución vincular. Por lo pronto nada dice de la posibilidad *in casu* de un segundo matrimonio. El significado más exacto de esas palabras tomadas en su contexto, es el siguiente: la ley cristiana prohíbe abandonar a la mujer sin causa alguna, pues en ese caso el marido es reo de adulterio por obligar a la mujer a casarse de nuevo; mientras que, cuando existe la causa del adulterio, cuando la mujer ha prostituido con otro, la separación no sólo es lícita, sino obligatoria, pues la *societas*, la cohabitación con la mujer prostituida mancharía al propio marido. De aquí que en este último caso ya no sea reo de adulterio, si la mujer se viese impelida a contraer de nuevo. Esta es, por tanto, la diferencia entre los dos supuestos: en la separación sin causa, es reo de adulterio; en la separación *causa fornicationis*, no es reo de adulterio. Más consecuencias no se pueden extraer del texto.

S. Cromacio, comentando a Mateo, V, 31-32, coincide sustancialmente con el pensamiento de S. Hilario. El pasaje resalta la ley de la indisolubilidad, establecida originariamente por Dios. El atentar contra ella es un crimen cuya gravedad no excusa el hecho de que el divorcio esté permitido por las leyes humanas y seculares; este hecho es, más bien, un agravante, pues denota una preferencia de las leyes humanas sobre y contra las divinas. Expuestas estas ideas generales, el autor aborda el tema difícil del adulterio en estos términos:

(87) *Epist. ad Exuperium*, 12 (PL 20, 500-501); cfr. también *Epist. ad Victric. Rotomag.*, 15 (PL 20, 478). También algunos concilios y sínodos de la época dan normas o castigan con penas, sancionando directa o indirectamente el principio de indisolubilidad absoluta. Cfr. *Canones apostolicis*, c. 48, ed. PITRA, *Juris eccl. graecorum monumenta*, vol. I, p. 24; Concilio de Cartago, c. 102 (PL 67, 215). Concilio de Milevi, c. 17 (MANSI, IV, 331); Concilio de Orleans, c. 11 (MANSI, VIII, 837); 1.º Sínodo de S. Patricio, can. XIX (MANSI, VI, 517 o HEFELE, II, pp. 888-895); 2.º Sínodo de S. Patricio, c. XXVI (MANSI, VI, 526). Según HEFELE (*o. c.*, p. 896) los cánones de este segundo Sínodo de S. Patricio tienen un estilo diferente al primero y son poco inteligibles. Además no llevan en la portada, ni el nombre de S. Patricio ni de ningún otro obispo.

Tampoco se ha podido determinar el lugar ni la fecha. El canon V entre los *Canones S. Patricio adscripti* (MANSI, VI, 521, o MANSI, VII, Apendix, 1187. Cfr. HEFELE, *o. c.*, p. 898), dice expresamente: "Si alicuius uxor fornicata fuerit cum alio viro non adducet aliam uxorem quandiu viva fuerit uxor prima. Si forte conversa fuerit, et agat poenitentiam, suscipiat eam, et serviet ei in vicem ancillae, et annum integrum in pane et aqua per mensuram poeniteat, nec in uno lecto permaneat".

(88) Cfr. P. ADNES, *o. c.*, pp. 84 ss.; R. SOUARN, *Adultère...*, D.T.C., I, 481 ss.; H. CROUZEL, *o. c.*, pp. 480-492; J. MOINGT, *o. c.*, pp. 341 ss.; V. J. POSPISHIL, *o. c.*, p. 59 y ss. y 161 ss.

(89) *Comment. in Math.*, cap. IV, 22 (PL 9, 940).

«Sed sicuti uxorem caste ac pure viventem dimittere fas non est; ita quoque adulteram dimittere permissum est, quia ipsa mariti consortio fecit se indignam quae in corpus suum peccando Dei templum ausa est violare» (90). Es decir, al igual que veíamos en S. Hilario, está prohibida la separación sin causa alguna; está permitido, sin embargo, abandonar a la adúltera, puesto que ella misma, al prostituirse, al pecar contra su cuerpo, se hace indigna del *consorcio de su marido*. Ningún dato permite concluir que el marido inocente puede casarse de nuevo.

En sentido parecido cabe interpretar un conocido texto de Lactancio. La fidelidad conyugal, dice, obliga tanto al hombre como a la mujer; ambos se rigen por la misma ley, *quoniam Deus virum et uxorem unius corporis compage solidavit*. Esta es la razón por la que prohibió abandonar a la mujer, a no ser en caso de adulterio: «ut numquam conjugalis foederis vinculum, nisi quod perfidia ruperit, resolvatur» (91). ¿Se refiere Lactancio a una disolución vincular en el sentido jurídico del término? ¿O más bien está aludiendo a una disolución fáctica como la que necesariamente ocasiona cualquier perfidia o infidelidad conyugal? Con los solos datos que nos proporciona el texto, no es posible contestar afirmativa o negativamente a ninguna de esas preguntas. No obstante, el autor en otros lugares de su obra denuncia y razona así el principio de indisolubilidad por el que se rige el hombre y la mujer unidos en un solo cuerpo; «sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari juri conjungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis in diversa distraxerit» (92).

Teodoreto de Ciro aborda el tema de la indisolubilidad en diversos lugares de su obra. En uno de estos pasajes, al comparar la ley antigua y la nueva, afirma que, mientras aquélla mandó abandonar al marido que

odiase a su mujer, ésta considera adulterio a todo repudio *citra fornicationem* (93). En otro de sus pasajes se refiere especialmente a la bondad del matrimonio; y con este motivo afirma entre otras cosas: «Tantum abest ut prohibeat matrimonium, ut etiam eum qui dissolvit, Dominicis legibus cohibeat. Non enim ego, inquit, hanc legem scribo, sed Dominus Deus, qui in Evangeliiis divinis adjecit, et eam quae separata fuerit in unumptam manere jussit, hac ratione cogens redire ad virum» (94). El texto quizás más oscuro es aquel en el que opone a la ley del filósofo la ley del Autor de la naturaleza quien estableció desde el principio la indisolubilidad conyugal, «ne donant qu'une seule et unique occasion de dissolution, celle que déchire vraiment le lien conjugal (Mt. 5, 32)... Mais si elle vient à violer les lois du mariage et qu'elle aille à un autre, alors il ordonne de briser le lien conjugal» (95).

Nos resta por recoger el pensamiento de S. Asterio. El pasaje que ha ocasionado más dificultades a los intérpretes está inserto en una *Homilía* sobre S. Mateo, 19, 3-9, en la cual el autor nos brinda una bella síntesis de todo un tratado matrimonial: origen, naturaleza, propiedades y fines de la comunidad conyugal. Dios fue, en efecto, el que al crear los primeros padres, los unió en vínculo conyugal, al tiempo que «necessarium posteris convivendi ac cohabitandi tradidit ordinem, quem ut Dei legem, sanctum ac inviolabilem habituri sunt» (96). El matrimonio, por otra parte, es *una caro*, es un vínculo: «qui autem nexu tan arcto juncti sunt, jam non sunt duo, sed una caro: quod Deus conjunxit, homo non separet». Y un vínculo de carácter jurídico, por cuanto que la mujer es hermana del hombre por su origen común, pero es *uxor*: «propter conjugii copulam, propter nuptiarum legem» (97). No falta tampoco una alusión a la dimensión societaria y comunitaria del matrimonio, a lo que él denomina *unius tori societas ac*

(90) *Tractatus X in evang. S. Math.*, I (PL 20, 351).

(91) *Epitome divin. inst.*, cap. LXVI (PL 6, 1080).

(92) *Divin. inst.*, lib. VI, cap. XXIII (PL 6, 719).

(93) Cfr. *Haeret. fabularum compendium*, lib. V, cap. XVI (PG 83, 506).

(94) *Ibid.*, lib. V, cap. XXV (PG 83, 538-9).

(95) *Thérapeutique des maladies helléniques*, ed. "Sources Chrétiennes" 57 (Paris, 1958), p. 354.

(96) *Homil. in Math.*, 19 3-9 (PG 40, 227).

*communio* (98). El amor y los hijos (*benevolentiae ac quarendorum liberorum*) son los dos fines por los que se contrae el matrimonio, ninguno de los cuales se logra en el adulterio: «Nec enim affectui locus, ubi in alterum animus inclinatur, ac sobolis omne decus et gratia perit, quando liberi confunduntur» (99). Se refiere, finalmente, a la indisolubilidad como objeto directo de su discurso. Es en este momento cuando, al advertir a sus oyentes sobre la indisolubilidad del vínculo, introduce la excepción que ha provocado esas diversas interpretaciones. Estas son sus palabras: «Hoc vero ratum ac omnino persuasum habete: *exceptis morte ac adulterio*, nulla ex causa matrimonium dirimi...» (100). Más adelante alabará sin paliativos al que se aparta de la mujer adúltera: «Laudabo eum qui fugerit insidiatricem, qui abruerit vinculum quod cum aspidi, quod vuperae copulavit» (101). Estas expresiones, el plano de igualdad en que coloca la muerte y el adulterio ¿significan que S. Asterio admitió la disolución vincular y la posibilidad, por tanto, de un nuevo matrimonio? La literalidad de las palabras da fundadas razones a los que así opinan, si bien hay que resaltar que el autor de esta *Homilía* no menciona la posibilidad de nuevas nupcias para la parte inocente, pudiendo haberlo hecho. Y no se objete que el género homilético no permite descender a esos detalles, porque tampoco una homilía es el medio más propicio para precisar los diversos efectos que sobre el vínculo produce la muerte o el adulterio. Además, después de alabar al que se separa de la mujer adúltera en base a que ninguno de los dos fines matrimoniales se consigue en esa situación, S. Asterio termina haciendo una recomendación a ambos cónyuges que también puede significar una ratificación de la indisolubilidad absoluta: «Coeterum utraque mihi pars castitatem cole, quod est indissolubile matrimonii vinculum...» (102).

#### d. Testimonios en favor de la tolerancia

Junto a los numerosos testimonios claramente favorables a la indisolubilidad absoluta y junto a esos otros menos precisos y terminantes, nos ha parecido conveniente tratar por separado de aquellos que sin negar la indisolubilidad ni admitir el divorcio pleno, se muestran, al parecer, tolerantes con el cónyuge inocente, víctima del adulterio de la mujer. Pero hemos de decir cuanto antes que dichos testimonios ni son tan numerosos ni tan concluyentes como para basar toda una teoría de la tolerancia en la tradición primitiva (103). No entramos a juzgar los casos límites *de conciencia*, ni el perdón y la misericordia de Dios y de la Iglesia que han sido y serán siempre una constante de la *historia salutis*. Nos situamos sólo frente a las consecuencias jurídicas derivadas del principio de indisolubilidad absoluta; es decir, sobre la posibilidad o no de una nueva unión, una vez roto *de hecho* por el adulterio el primer matrimonio. Ya conocemos la respuesta precisa de muchos padres a este problema, y la enunciación incondicional de la indisolubilidad o la alusión a una ruptura de hecho por parte de otros, pero en ninguno de ellos, aparte lo que dijimos sobre Orígenes, encontramos eco de la mencionada tolerancia, según la cual le estuviera permitido al cónyuge inocente casarse de nuevo, como remedio o salida indulgente a su angustiada situación, a sabiendas de que la nueva situación, el nuevo matrimonio, contravenía la ley divina, escogiéndolo, por tanto, sólo como un mal menor.

En los siglos IV y V a que nos estamos refiriendo sólo tenemos noticia de dos o tres testimonios que avalan en alguna medida esa postura de tolerancia. Uno de ellos, el Ambrosiaster, más que inclinarse por la tolerancia, admite sin equívocos la legitimidad de un nuevo matrimonio, pero sólo en favor del marido inocente, no de la mujer: «Et vi-

(97) *Ibid.* (PG 40, 230).

(98) *Ibid.*

(99) *Ibid.*

(100) *Ibid.*

(101) *Ibid.*

(102) *Ibid.*

(103) Cfr. especialmente el trabajo ya citado de M. J. MOINGT, cuya tesis ya tuvimos ocasión de exponer en la nota (7), así como nuestra disconformidad con sus puntos de vista sobre la tolerancia y la tradición.

rum uxorem non dimittere. Subauditur autem, excepta fornicationis causa. Et ideo non subjecit dicens, sicut de muliere: quod si discesserit, manere sic; quia viro licet ducere uxorem, si dimisserit uxorem peccantem: quia non ita lege constringitur vir sicut mulier; caput enim mulieris vir est» (104).

Los otros dos testimonios más relevantes son S. Epifanio y S. Basilio. El primero expone su pensamiento en un contexto muy singular. Está tratando, en concreto, sobre la bigamia como contraria a la dignidad del ministerio sacerdotal. Y a propósito dice que dicha bigamia, supuesta la muerte de uno de los cónyuges, puede tolerarse entre los seculares *propter eius imbecillitatem*. A continuación pasa a contemplar otro supuesto, el del divorcio motivado por adulterio, estupro o cualquier otro delito. Si en estos casos, tanto el hombre como la mujer se casasen de nuevo, «Sacrarum Litterarum auctoritas ab omni culpa illos absolvit, neque ab Ecclesia, aut aeterna vita rejecit, sed propter imbecillitatem tolerandos existimat». Y, para que no haya lugar a dudas, añade: «Non ita tamen, duos ut altera superstitute uxores simul habeat, sed ut ab una separatus, alteram sibi legitime, si lubet, adjungat. Quamobrem erga eiusmodi hominem tam divinus sermo, quam Ecclesia Dei misericordiam adhibet, praesertim si coeteris in rebus religiosus ille sit et ad divinae legis praescriptum vitae suae rationes accommodet...» (105).

Los textos de S. Basilio están entresacados de las cartas escritas a Anfíloco, obispo de Iconio, y divididas más tarde en 85 cánones en los que se aborda frecuentemente el tema matrimonial y la disciplina penitencial de la Iglesia de Capadocia. Este último dato es de suma importancia, dado que en aquellos siglos el matrimonio se rige fundamentalmente por el ordenamiento civil. Las penas y las penitencias son, a veces, el único instrumento de que dispone la Iglesia para

hacer valer su ley en el ámbito social. No obstante, el sistema penal, como acontece con otras instituciones, está entonces en sus comienzos, por lo que no se le pueden aplicar literalmente nuestros criterios actuales. Sirva como ejemplo la excomunión tal y como hoy la entendemos (105 bis).

S. Basilio ha mostrado ya en sus *Moralia* un criterio claro respecto a la indisolubilidad. ¿Se contradice en las cartas canónicas? No lo creemos por dos razones: primera, porque estas cartas, más que expresión de su pensamiento, son el eco de una cierta tradición penitencial de la Iglesia de Capadocia y de otras costumbres nacidas al amparo de las leyes civiles; segunda, porque hay una diferencia muy notable entre la llamada praxis penitencial y la tradición doctrinal: aquella puede mostrarse en los diversos momentos históricos con más o menos rigor, permaneciendo intactos los principios doctrinales. Jamás la unión fornicaria, por ejemplo, pudo ser admitida doctrinalmente por la Iglesia, pues ni es matrimonio, ni inicio de matrimonio, como determina uno de los cánones de S. Basilio (106). Pero, para un hecho consumado de esta clase, la Iglesia no tiene, a veces, otra opción que imponer la pena correspondiente, e incluso condescender con la convivencia de los fornicarios *ne quid deterius accidat*. Esto puede significar un debilitamiento de la disciplina, o también la actitud realista ante situaciones irremediables, pero no necesariamente una claudicación ante los principios doctrinales: «Fornicatio non est matrimonium, sed nec initium matrimonii».

Son numerosos los textos en que se da noticia de esa disciplina penitencial. Aquí sólo nos interesan aquellos que más directamente abordan el tema de la indisolubilidad absoluta. En términos generales, el marido que abandona su legítima mujer y se casa de nuevo, *secundum Domini sententiam*,

(104) *Comment. in epist. I ad Cor.*, VII, 10-11 (PL 17, 230). La atribución de este texto a S. Ambrosio durante largo tiempo y, por otra parte, el gran respeto con que fue acogida siempre la doctrina de los Santos Padres, dió lugar a ciertas vacilaciones respecto a la indisolubilidad absoluta por parte de algunos teólogos. Cfr. TEJERO E., *Ma-*

*trimonio, misterio y signo*, siglos XIV-XVI, ed. EUNSA (Pamplona, 1971) p. 345.

(105) *Adversus Haereses*, lib. II, t. I, haer. LIX, 4 (PG 41, 1026). Cfr. H. CROUZEL, *o. c.*, p. 485-6.

(105 bis) Cfr. W. H. PLÖCHL, *o. c.*, pp. 92 ss. y 263 ss.

(106) *Epist. can. ad Amphil.*, can. 26 (MANSI, III, 1203).

*adulterii iudicio subijcitur*. Por tanto, ha de someterse a las penas establecidas canónicamente por los Padres para estos casos, distintas a las penas establecidas para los fornicarios (107). En otro de los textos, se invoca una costumbre que el propio S. Basilio considera contraria a la doctrina del Señor. Según esta costumbre, la mujer nunca puede abandonar al marido adúltero o fornicario, al contrario de lo que acontece con el varón que puede hacerlo sin incurrir en el delito de adulterio. Por ello se determina que aquella «*quae relinquit est adultera si ad alium virum accessit. Qui autem relictum est, est dignus venia: et quae ei cohabitatur non ideo condemnatur*» (108). Los cánones 21 y 35 se hacen eco de una disciplina canónica similar, basada en una costumbre cuya razón última S. Basilio no acierta a comprender. Según esa costumbre, el marido que se aparta de su mujer y se une con otra es reo de fornicación y no de adulterio. Al menos, «*canonem tamen non habemus qui eum adulterii crimini subijciat, si in solutam a matrimonio peccatum commissum sit*» (109).

## V. S. AGUSTIN Y EL FUNDAMENTO DE LA INDISOLUBILIDAD

Tratamos aparte intencionadamente a S. Agustín, porque su pensamiento matrimonial marca una etapa fundamental en ésta como en otras materias. En su extensa obra son numerosos los estudios sobre el matrimonio que le acreditan como el Padre de la Iglesia que más influjo tuvo en la doctrina posterior, hasta el punto de que sobre los pilares que él construyó se ha venido sosteniendo, incluso en nuestros días, puntos importantes del edificio matrimonial. Sirva como ejemplo la división tripartita de los bienes del matrimonio en torno a los cuales han girado

buna parte de la especulación teológica y canónica, las decisiones jurisprudenciales de los Tribunales eclesiásticos y alguna de las más recientes declaraciones magisteriales de los Pontífices, como la encíclica *Casti Conubii*.

¿Qué es lo que pensó, en concreto, sobre la indisolubilidad? Aborda el tema en innumerables ocasiones, lo que nos obliga a sintetizar y a trazar las líneas generales de su pensamiento, comenzando por aquellos pasajes en que puede aparentar una cierta perplejidad, incertidumbre o indecisión (110), a la hora de demostrar el principio de indisolubilidad absoluta. En efecto, en la obra del Obispo de Hispona no faltan expresiones y silencios que producen la duda a los investigadores modernos respecto a su definida postura en favor de la indisolubilidad. En el libro «*De adulterinis coniugiis*» no rehusa calificar la cuestión de *obscurissima et implicatissima* (111). También reconoce las dificultades de interpretación que presentan los incisos de Mateo: «*sed quod minus intellegitur apud Matheum, apud alios evangelistas intellegi potest*» (112). Cuando más tarde, en las «*Retractationes*», vuelve sobre esos mismos problemas, confiesa con la honradez de un sabio y con la humildad de un santo que intentó en todo lo posible aclarar por las Escrituras esa *dificilissima* cuestión: «*immo vero non me pervenire ad huius rei perfectionem sentio, quamvis multos sinus eius aperuerim, quod iudicare poterit, quisquis intellegenter legit*» (113).

En su «*Tractatum in Joh.*», el Santo de Hipona trata de demostrar contra los maniqueos que el matrimonio es de institución divina y afirma sin rodeos: «*sicut conjunctio a Deo ita divortium a diabolo sit. Sed propterea in causa fornicationis licet uxorem dimittere, quia ipsa esse uxor prior noluit, quae fidem conjugalem marito non servavit*» (114). En el texto nada se afirma sobre

(107) Can. 77 (MANSI, III, 1218).

(108) Can. 9 (MANSI, III, 1192).

(109) (MANSI, III, 1202 y 1206). Cfr. también can. 46, 48, 50 (MANSI, III, 1207, 1210).

(110) Cfr. M. F. BERROUARD, L'ARBRESLE, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée*, en "Studia Patristica", vol. XI (Berlín, 1972) pp. 291-306.

(111) I, 26, 32, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 41, p. 379.

(112) *Ibid.*, p. 259.

(113) *Retract.*, II, 83, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 36, p. 196.

(114) *Tract. in Joh.*, IX, 2, ed. Corp. Christ., 36, p. 91.

la posibilidad o no de un nuevo matrimonio, pero recientemente se ha esgrimido el argumento del *silencio* (115). ¿Por qué, se ha dicho, no aprovechó S. Agustín la oportunidad que le brindaba la objeción maniquea para declarar abiertamente la imposibilidad de un nuevo matrimonio, aún admitiendo la legitimidad de la separación *causa fornicationis*? Se argumenta diciendo que es un silencio intencionado y significativo de las dudas e incertidumbres que S. Agustín tiene al respecto, lo que le impide hablar con claridad, atendidas las circunstancias concretas de un sermón.

La verdad es que no acertamos a ver el fundamento de este raciocinio, el llamado argumento del silencio, pues S. Agustín pudo tener muy clara la cuestión y no creer conveniente exponerla en todos sus detalles, atendidas precisamente las circunstancias del auditorio, o, más sencillamente, porque pudo darla por suficientemente conocida para los oyentes a quienes bastaba la declaración de que el divorcio es obra del diablo. Además, el Santo de Hipona tuvo otras ocasiones de hablar con claridad, y no calló incluso en las mismas circunstancias de un sermón. En uno de ellos, en concreto, dirigiéndose explícitamente a todo tipo de persona, competentes, fieles en general, penitentes y catecúmenos, afirma sin paliativos entre otras cosas: «Adulterina sunt ista conjugia, non jure fori, sed jure coeli. Nec eam feminam quae per repudium discessit a marito licet vobis ducere vivo marito. *Solius fornicationis causa licet uxorem adulteram dimittere: sed illa vivente non licet alteram ducere*» (116).

Sólo en algunos pasajes de su obra «De fide et operibus» aparece S. Agustín dubitativo e indeciso a la hora de admitir al bautismo al hombre que se haya separado de su mujer por causa de adulterio y haya contraído de nuevo. Parece indudable que no son equiparables los casos de divorcio por adulterio y divorcio sin adulterio: los que se separan sin la causa del adulterio y contraen de nuevo, incurren manifiestamente en un grave delito

que les aparta totalmente del bautismo, a no ser que cambien de voluntad y se conviertan. Pero ¿cuál es la postura a adoptar en el otro caso? S. Agustín vacila en adoptar una postura determinada. Nos parece que está contemplando el problema más desde el ámbito moral que desde el jurídico, aunque los dos ámbitos se impliquen y él no advierta esas implicaciones. Los adultos no pueden acercarse al sacramento del bautismo, si no deponen su actitud de pecado grave. Y aquí, posiblemente, reside la duda del obispo de Hipona: los que se divorcian sin causa alguna, o al menos sin la causa del adulterio, son gravemente culpables. ¿Pero, es también gravemente culpable el marido inocente, víctima del adulterio de la mujer, que contrae de nuevo, hasta el punto de que esa grave culpa le impida moralmente recibir el Bautismo? Estas son literalmente sus palabras: «...Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut quantum existimo, *venialiter ibi quisque fallatur*. Quamobrem quae manifesta sunt impudicitiae crimina, omni modo ab baptismo prohibenda sunt, nisi mutatione voluntatis et poenitentia corrigantur; quae autem dubia, omni modo conandum est, ne fiant tales conjunctiones. Quid enim opus est tantum discrimen ambiguitatis caput mittere? Si autem factae fuerint, nescio utrum hi, qui fecerint, similiter ad baptismum non debere videantur admitti» (117).

Como contraste de estas aparentes vacilaciones, no nos resistimos a transcribir la denuncia firme e implacable que poco antes ha hecho el Santo Doctor de la Iglesia contra las costumbres de los malos cristianos y la negligencia de los responsables de catequizar al pueblo en esta materia. Como único comentario sólo queremos resaltar un hecho muy significativo decantado por la experiencia de todos los tiempos y que advierte agudamente S. Agustín. Nos referimos a la fácil tendencia a defender en el orden doctrinal lo que primeramente fue objeto de una mala

(115) Cfr. M. F. BERROUARD, o. c., p. 299.

(116) *Sermon 392, 2 (PL 39, 1710)*.

(117) *De fide et operibus, XIX, C.S.E.L., 41, p. 81.*

costumbre, o, en otras palabras, a adecuar el pensamiento con la vida, o a defender teóricamente los errores prácticos. Las palabras de S. Agustín son tan claras que nos ahorran cualquier comentario: «Sed quoniam malorum christianorum mores, qui fuerunt antea etiam pessimi, habuisse non videntur hoc malum, ut alienas uxores ducerent viri aut alienis viris feminae nubarent, inde fortasse apud quasdam ecclesias negligentia ista subrepsit, ut in catechismis competentium nec quaererentur nec percuterentur haec vitia, atque inde factum est, ut inciperent defendi: quae tamen adhuc in baptizatis rara sunt si ea nos neglegendo non densa faciamus. Talem quippe in quibusdam negligentiam, in aliis imperitiam, in aliis ignorantiam probabiliter dominus somni nomini significasse intellegitur, ubi ait: ...venit inimicus et supereminavit zizania... etc.» (118).

Nada de lo expuesto hasta aquí ensombrece, a nuestro juicio, el pensamiento de S. Agustín. El es un teólogo que trata de razonar al máximo sus afirmaciones, buceando en la naturaleza y sacramentalidad del matrimonio el último «por qué» de su radical indisolubilidad. En este intento, nada de extraño hay en que considere la cuestión difícilísima y en que sea consciente de que cabe aún un perfeccionamiento y una mayor profundización en la materia. Sus vacilaciones, sus posibles dudas, su perplejidad en algún caso, inciden, más que sobre el hecho mismo de la indisolubilidad, sobre el fundamento o los motivos últimos que la explican. Ha empeñado su fe y su inteligencia en establecer sobre un fundamento sólido el principio de indisolubilidad del matrimonio cristiano y se admira, no comprende en qué pueden basarse las pretendidas excepciones en favor del marido inocente, aunque reconozca las dificultades que entrañan algunos pasajes bíblicos. Así se manifiesta, por ejemplo, en el «De bono conjugali». Acaba de establecer y fundamentar un principio general: «Usque adeo foedus illud ininitum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione

irritum fiat, quandoquidem vivente vivo et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit». A continuación S. Agustín se admira y no acaba de comprender en qué puede sostenerse la mencionada excepción: «Miror autem, si, quemadmodum licet dimittere adulteram uxorem, ita liceat ea dimissa alteram ducere. Facit enim de hac re Sancta Scriptura difficilem nodum dicente Apostolo ex praecepto Domini mulierem a viro non debet discedere; quodsi discesserit, manere inuptam aut viro suo reconciliari (...). Quomodo autem viro possit esse licentia ducendae alterius si adulteram reliquerit, cum mulieri non sit nubendi alteri, si adulterum reliquerit, non video» (119).

No nos parece ésta la admiración del que duda, sino la admiración del que busca la razón profunda de las cosas. Ya en muchas otras ocasiones había afirmado sin vacilación el principio absoluto de indisolubilidad y de igualdad jurídica entre marido y mujer.

En una de sus primeras obras, «De sermone Domini in monte», establece estos tres principios: a) igualdad entre marido y mujer; b) legitimidad de la separación en caso de fornicación; c) ilegitimidad de un nuevo matrimonio, a tenor de las palabras del Apóstol (120). Estos tres principios serán una constante de su pensamiento.

En el comentario al Génesis, sirviéndose ya de las categorías de los tres bienes que había desarrollado ampliamente en el «De bono conjugali», ratifica a propósito del *bonum sacramenti* los principios anteriores: «in sacramento autem, ut conjugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjugatur» (121). En el sermón antes citado es aún más explícito al referir la cuestión no sólo a la *causa prolis*, sino a la *causa fornicationis*: «Soliis fornicationis causa licet uxorem adulteram dimittere: sed illa vivente non licet alteram ducere» (122).

Todo el tratado «De adulterinis conjugis» está dedicado a esclarecer el *dificilissi-*

(118) *Ibid.*, p. 80.

(119) *De bono conj.* VII, 6-7, Corp. Scrip. Eccl. Lat, 41, pp. 196-197.

(120) *De ser. Dom. in Mont.*, I, 14, 39, ed. Corp. Christ., 35, pp. 41-43.

(121) *De Gen. ad litt.*, IX, 7 (PL 34, 397).

(122) *Sermon* 392, 2 (PL 39, 1710).

mo problema de la indisolubilidad *absoluta*, en respuesta a las objeciones propuestas a este respecto por el obispo «Pollencius». Los principios que este obispo pretende mantener a tenor de I Cor. 7, 10-11 son, en síntesis, los siguientes: a) además del adulterio, otros muchos supuestos que hacen imposible la vida conyugal, pueden ser causa de separación; b) sólo el adulterio se considera como la muerte espiritual que pone fin al matrimonio; c) en consecuencia, sólo por el adulterio es posible la disolución vincular y un nuevo matrimonio.

S. Agustín, aunque es en este momento cuando considera la cuestión como *obscurissima et implicatissima*, ratifica, no obstante, los principios anteriores con matices que dan nueva luz. Confirma, en efecto, la igualdad entre marido y mujer: «par forma esse mariti et uxoris» (123). La disolución vincular sólo se realiza por la muerte física o corporal, no por la muerte espiritual del adulterio. Finalmente, asemeja toda esta problemática a lo que acontece en el bautismo y en la excomunión: ésta separa al bautizado de la Iglesia, pero no rompe radicalmente su unión con ella. El adulterio separa a los cónyuges entre sí, pero no rompe radicalmente el vínculo, como no puede romperse el carácter bautismal (124). No es esta la única vez en que establece esta semejanza entre el matrimonio y el bautismo. En el «De nuptiis et concupiscentia», también compara con el *sacramentum fidei* el carácter absolutamente indisoluble del matrimonio (125). En el «De bono conjugali» lleva la semejanza a otro sacramento que imprime carácter: el sacramento del orden. Al igual que permanece este sacramento, aunque el ordenado no tenga un oficio concreto o sea removido de él por alguna culpa, de igual manera permanece el vínculo conyugal, a no ser que se produzca la muerte de un cónyuge (126).

Estas formas de expresión del obispo de Hipona alejan, a nuestro juicio, cualquier

duda sobre cuál fue su verdadero pensamiento acerca de la indisolubilidad absoluta del matrimonio. Pero aún debemos ahondar más y tratar de descubrir las razones profundas de esta indisolubilidad tan radical del vínculo conyugal. En este campo, podemos afirmar con toda certeza que S. Agustín es un pionero de la doctrina sobre la significación sacramental del matrimonio: en las fuentes sobrenaturales de la sacramentalidad encontró el Santo Doctor la fundamentación que necesitaba la *implicatissima* cuestión de la indisolubilidad. Esto no significa que no haya antecedentes preclaros en la Patrística, y, más en concreto, en los Padres de los siglos IV y V que ya han sido objeto de nuestra atención (127). Advertimos en su momento cómo dichos Padres fundamentaban la indisolubilidad en la ley natural y divino-positiva, en el orden conyugal inviolable dado por el Creador, en la exigencia de justicia que implica el compromiso conyugal; en una palabra, en la naturaleza del matrimonio tal y como Dios lo estableció, en su carácter de vínculo obligatorio, de nexo profundo que une a los dos cónyuges no sólo espiritual y anímicamente, sino en una carne. La *una caro* implica en los Padres, la irrompibilidad, es decir, la indisolubilidad. Pero estos mismos Padres están atentos, a la vez, a otros fenómenos que acontecen en el seno del matrimonio entre cristianos: la relación de la *una caro* con el misterio grande de Cristo y la Iglesia. Entresaquemos alguno de los testimonios más relevantes.

S. Juan Crisóstomo, después de haber afirmado la inseparabilidad del conyugio en base a la *una caro*, establece el paralelismo con el misterio de Cristo y la Iglesia del que habla la carta a los Efesios, como consecuencia de lo cual las relaciones conyugales ya no se rigen sólo por las leyes humanas, ni sólo por las divinas, *sed mixtim utrisque*. Esta realidad misteriosa y significativa es un motivo más que los futuros cónyuges han

(123) *De adult. conj.*, lib. I, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 41, p. 355.

(124) *Ibid.*, lib. II, Corp. Scrip. Eccl. Lat., 41, pp. 383-397.

(125) *De nup. et conc.*, I, 10-11, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 42, pp. 222-223.

(126) *De bono conj.*, XXIV, 32, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 41, p. 227.

(127) Cfr. E. SALDÓN, *Matrimonio, misterio y signo*, siglo I a S. Agustín. ed. EUNSA (Pamplona, 1971).

de tener presente antes de comprometerse en matrimonio: «Itaque cum scias quantum sit in conjugio mysterium, et quanti figura negotii, non temere de hoc delibera; neque ducturus sponsam, pecuniarum accessionem respice. Non enim negotiatio, sed vitae societates conjugium existimandum est» (128). También S. Hilario de Poitiers, en atención al *sacramentum magnum*, hace una llamada a la ponderación y a la diligencia en tratar las cuestiones relacionadas con el repudio (129).

S. Ambrosio relaciona igualmente la indisolubilidad con el *sacramentum magnum*. En una ocasión comenta las palabras de S. Pablo que prescriben la ley de la indisolubilidad y prohíben un nuevo matrimonio viviendo aún el marido, e inmediatamente añade: «Hoc sacramentum etiam ad Christum et Ecclesiam pertinere etiam alibi demonstravit, quia magnum est sacramentum» (130). En otra ocasión comenta el sentido que en la Nueva Ley tienen las palabras del Señor condenatorias del divorcio y seguidamente acude al testimonio del Apóstol: «Recte admone Apostolus dicens hoc magnum esse de Christo et Ecclesia» (131).

En el Comentario de la epístola a los Efesios de S. Jerónimo abundan los pasajes en que aparecen relacionados íntimamente la *sancta conjunctio Christi et Ecclesiae* y la *sancta copula viri et mulieris* (132); la *una caro* predicada de Adán y Eva y la *una caro* de Cristo y la Iglesia, profetizada ya por los primeros padres y hecha realidad cuando el Verbo *caro factum est* (133). Dado el influjo sobradamente conocido de S. Jerónimo sobre los exégetas posteriores, tuvimos ocasión en otro trabajo de explicar sus ideas copiadas, a veces, literalmente por los exégetas del siglo IX, Rábano Mauro, Haymon, Ange-

lomo, etc. (134). Igual reflejo tuvo el texto del Ambrosiaster de la Epístola a los Efesios (135) que Rábano cita literalmente aunque se lo atribuya a S. Jerónimo (136). Nos ahorra también todo comentario, remitiéndonos al trabajo antes citado, la célebre decretal *Cum societas* de S. León Magno, uno de los testimonios de la antigüedad más influyentes en el pensamiento medieval por lo que se refiere a la significación sacramental del matrimonio, especialmente en relación con la consumación (137).

Todos estos testimonios ponen de manifiesto que en la época en que S. Agustín escribe, se ha ido abriendo paso, a impulsos sin duda del Espíritu, una corriente doctrinal sobre la que proyectará luces nuevas la privilegiada inteligencia y sabiduría del Santo obispo de Hipona. Es innegable que para fundamentar la indisolubilidad, acude principalmente, como los otros Padres, a los conceptos bíblicos e, incluso, a razones de índole natural, como cuando afirma que la indisolubilidad del vínculo (*confoederatio conjugalis*) es un bien, no únicamente «propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem». Por eso tiene sentido el matrimonio de ancianos (138).

Pero S. Agustín tiene presente, no el matrimonio *in genere*, realidad meramente natural, sino el matrimonio de los cristianos, que comporta una realidad más alta. Según los *jura gentilium*, incluso según la permisión de Moisés, nadie ignora que está permitido el divorcio perfecto (139). ¿Por qué entre cristianos no está permitido casarse de nuevo, si así se procrean nuevos hijos? ¿No habrá una razón más profunda? Pero transcribamos literalmente los términos exactos de su pregunta y de su respuesta:

(128) *Quales ducendae sint uxores* (PG 51, 229-230).

(129) *Comment. in Math.*, cap. XIX, 2 y XXII, 3 (PL 9, 1024 y 1042).

(130) *Expl. psal. XLIII*, 62, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 64, p. 305.

(131) *Expl. in Lc.*, VIII, 2-9, ed. Corp. Christ., XIV, p. 300-301.

(132) *Comment. in epist ad Eph.*, lib. III, cap. V (PL 26, 564).

(133) *Ibid.*, col. 569.

(134) Cfr. T. RINCÓN, *Matrimonio misterio y signo, siglos IX-XIII*, ed. EUNSA (Pamplona, 1971), pp. 38-64.

(135) V., 31-32 (PL 17, 422).

(136) Cfr. T. RINCÓN, *o. c.*, p. 46.

(137) *Ibid.*, p. 21.

(138) *De bono conj.*, III, ed. cit., p. 190.

(139) *Ibid.*, VIII, p. 197.

«Quid sibi velit tanta firmitas vinculi conjugalis? Quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi *alicuius rei maioris* ex hac infirma mortalitate hominum *quoddam sacramentum* adhiberetur, quod desserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam, siquidem interveniente divortio non aboleretur illa confoederatio nuptialis, ita ut sibi conjuges sint etiam separati, cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post suum repudium copulati, vel illa viro vel ille mulieri. Nec tamen *nisi in civitate dei nostri*, in monte sancto eius talis est causa cum uxore» (140).

Más adelante repite concisamente la misma idea, añadiendo un matiz nuevo que puede hacer pensar en la relevancia significativa de la consumación del matrimonio, siendo difícil emitir un juicio definido al respecto (141):

«Semel autem initum connubium in civitate Dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula *quoddam sacramentum* nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi *alicuius eorum* morte dissolvi» (142).

La síntesis más perfecta, base del sistema matrimonial seguido durante siglos, está constituida por los tres clásicos bienes conyugales. Los dos primeros, el *bonum prolis*, y el *bonum fidei*, son propios de todo matrimonio. El *bonum sacramenti* o la *sanctitas sacramenti* pertenece sólo al pueblo de Dios, es decir a los cristianos, y consiste fundamentalmente en la indisolubilidad absoluta del vínculo nupcial: por esta santidad del sacramento «nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit, nec saltem ipsa causa pariendi: (...). Ad sacramenti sanctitatem illud: uxorem a viro non discedere, quodsi discesserit, manere inuptam...» (143).

(140) *Ibid.*, VII, 7, p. 196-197. En el sermón repetidamente citado (PL 39, 1710) se refiere también a la indisolubilidad, *non jure fori, sed jure coeli*.

(141) La doctrina medieval atribuyó a S. Agustín un texto en el que se apoyaba para dar relevancia a la consumación en virtud de su significación sacramental. Cfr. Hincmaro de Reims en T. RINCÓN, *o. c.*, p. 67.

(142) *De bono conj.* XV, ed. cit., p. 209.

En el libro «De nuptiis et concupiscentia» escrito con posterioridad, es aún más explícito a la hora de fundamentar la perpetuidad del vínculo conyugal en la inseparabilidad de la unión de Cristo con la Iglesia, de la que los cristianos participan mediante un cierto sacramento. De la misma manera que esa unión misteriosa dura eternamente, así los cónyuges deben estar inseparablemente unidos. Algo semejante a lo que acontece con el *sacramentum fidei* (144).

En este breve bosquejo queda patente una cosa: que para S. Agustín la razón explicativa de la indisolubilidad absoluta del matrimonio cristiano hay que buscarla por una vía distinta a la meramente natural, pues una realidad misteriosa (sacramental) trasciende el hecho humano del matrimonio. Ya señalamos en otro lugar (145), sintetizando el pensamiento de Pereira (146), que en S. Agustín la palabra *sacramento* no tiene siempre el mismo sentido: unas veces significa una propiedad del matrimonio, es uno de los tres bienes; otras, tiene el sentido de figura o símbolo de una unión trascendente y, en muchos de los casos, *sacramento* es sinónimo de vínculo indisoluble. El vínculo es absolutamente indisoluble, porque un *sacramento* lo trasciende y lo sella. Lo que sí está claro, decíamos también, es que S. Agustín es extraordinariamente rico en la presentación del simbolismo matrimonial; simbolismo que arranca del paraíso terrenal en donde el matrimonio de Adán y Eva fue figura profética de la unión de Cristo con la Iglesia. La misma poligamia judía fue para S. Agustín figura de la unión de Cristo con la humanidad, dispersa al principio en múltiples pueblos, pero llamada a reunirse en una sola Iglesia, Esposa de Cristo. Llegado el tiempo de la Iglesia, la unión conyugal que la significa, fue *una e indisoluble* como la *res significata*.

(143) *Ibid.*, XXIV, 32, p. 227.

(144) I, 10-11, ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat., 42, p. 222-223.

(145) Cfr. T. RINCÓN *o. c.*, p. 25.

(146) PEREIRA, B. A., *La doctrine du mariage selon Saint Augustin*, 2.<sup>a</sup> ed. (Paris, 1930), pp. 173-228; cfr. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, pp. 426-427.

## VI. LA INDISOLUBILIDAD EN LOS SIGLOS VI-X

El año 542, el Código de Justiniano autoriza el divorcio en cinco supuestos o causas. Dichas causas son consignadas en el «nomo-canon» de la Iglesia bizantina, lo que explica el influjo directo del Derecho secular sobre la disciplina eclesiástica oriental en materia de divorcio (147). Este influjo se acentúa progresivamente en la medida en que la autoridad eclesiástica va perdiendo autonomía y libertad frente al poder secular (148) y se va desconectando de Roma, su verdadero centro. El paso a una justificación doctrinal de la praxis divorcista a tenor de la legislación civil era algo ineludible, si no se quería vivir en una perpetua tensión entre principios doctrinales y disciplina concreta. Esta misma tensión existía en Occidente, pero aquí prevalecieron los principios doctrinales antidivorcistas sobre la praxis divorcista que fue perdiendo terreno lentamente hasta desaparecer por completo; mientras que en Oriente, las leyes civiles divorcistas dirigidas a cristianos, arrasaron el mismo principio de la indisolubilidad que pasó a ser explicado en conformidad con aquellas, aunque para ello trataron de apoyarse en la Escritura y en los Santos Padres. Parece un hecho demostrado, que, al menos desde el siglo IX, la Iglesia oriental admite en su disciplina numerosas causas de divorcio propiamente dicho (149). Es decir, que el Oriente cristiano, abandonado a su suerte que no era en realidad la de la Iglesia de Pedro, fue perdiendo la batalla contra el divorcio que habían iniciado los primeros cristianos fuertemente parapetados en la ley evangélica y apostólica y sabia y prudentemente guiados por el magisterio de los Padres y las directrices de los papas y los obispos.

En Occidente, como apuntábamos, el proceso fue inverso; la Iglesia ha ido adquiriendo una conciencia cada vez más clara del principio de indisolubilidad absoluta del ma-

trimonio, incluso se han ensayado especulativamente las bases o fundamentos teológico-jurídicos en que apoyar dicho principio. S. Agustín constituye, sin duda, el culmen de este progreso doctrinal y práctico. El impacto de las ideas agustinianas se dejará sentir muy vivamente durante muchos siglos en todo el occidente cristiano. Pero nada de esto significa que hayan desaparecido las dificultades prácticas o que la indisolubilidad absoluta sea un principio pacíficamente poseído y legalizado en todo el horizonte cristiano de occidente. La batalla antidivorcista continúa y nada de extraño hay en que aparezcan aquí y allá pequeñas escaramuzas o pequeñas voces discordantes. Es algo consustancial a la Iglesia, en su peregrinar histórico, estar inserta en un «mundo» al que viene a salvar. Aquí reside la grandeza de su misión, pero es ahí donde está latente siempre un riesgo, el de mundanizarse o contemporizar con las leyes del «mundo», dejándose llevar en ocasiones por el ritmo que imprimen las diversas culturas, sin advertir que su vocación sublime es la de ser sal y luz de los pueblos, aunque esa sal y esa luz tengan su origen en la Cruz contra la que instintivamente reacciona siempre el hombre. No obstante todo lo dicho, la presencia del Espíritu garantiza indefectiblemente la pervivencia de la luz que va abriéndose paso a través de las dificultades y obstáculos que cada momento histórico va poniendo en su camino. Esta constante histórica, íntimamente ligada a todo el misterio salvífico de la Iglesia, tiene una especial incidencia en el tema concreto que ahora nos ocupa. A partir del siglo VI, la luz de la Iglesia, revestida a veces de heroica fortaleza, ha de hacer frente a las antiguas y a las nuevas dificultades, creadas por fenómenos históricos nuevos. Basta recordar un solo hecho, el de la irrupción, dentro del marco cristiano, de los pueblos bárbaros con su bagaje de costumbres y leyes de signo divorcista (150). Junto a la tarea de perfilar sus propias leyes matrimo-

(147) M. JUGIE, *Mariage dans l'Eglise Gréco-Ruse*, en D.T.C., IX, col. 2323-2327; P. ADNES, *o. c.*, p. 82.

(148) H. INSADOWSKI, *loc. cit.*, p. 83; P. ADNES, *o. c.*, p. 82.

(149) M. JUGIE, *o. c.*, col. 2327; P. ADNES, *o. c.*, p. 82.

(150) Cfr. A. VILLEN, *Divorce*, en D.T.C., IV, col. 1462-3.

niales inspiradas en el Evangelio, la Iglesia se ha de empeñar en cristianizar a los nuevos pueblos, cristianizando indirectamente sus leyes y costumbres; todo lo cual no ocurre instantáneamente, sino después de un largo proceso en el que reaparecen las viejas tensiones entre el Estado y la Iglesia, o más precisamente, entre la legislación civil y la eclesiástica. Olvidar esta perspectiva histórica es exponerse a no comprender el esfuerzo de la Iglesia por mantener incólume el principio de indisolubilidad absoluta del matrimonio cristiano. De esto nos vamos a ocupar a continuación, sirviéndonos, en aras de una mayor claridad, de los tres principales cauces a través de los cuales la Iglesia expresa su mensaje: la voz de los papas, la voz de los concilios y la voz de los pensadores cristianos.

#### a. La doctrina de los Papas

Los problemas sobre la indisolubilidad del matrimonio surgen en esta época a propósito de tres supuestos distintos en los que se pueden encontrar los cónyuges, una vez contraído el matrimonio. Nos referimos a los casos de enfermedad, delito de fornicación y deseo de ingresar en religión. ¿Son estos supuestos motivos suficientes de disolución del vínculo en el sentido propio del término? ¿Puede ser disuelto el matrimonio *causa religionis*, *causa fornicationis* o *causa infirmitatis*? Los Pontífices, apelando a la tradición anterior, defenderán inquebrantablemente la indisolubilidad vincular, echando mano de la pena de excomunión, única arma con la que pueden hacer valer la disciplina eclesiástica. Rechazado el divorcio vincular, se admite, por otra parte, la posibilidad de una separación imperfecta en los tres supuestos indicados. Tampoco falta alguna voz tolerante, que suaviza en situaciones de hecho el rigor de la ley evangélica, dejando abierta la puerta a un segundo matrimonio, aunque éste sea en el fondo vituperable.

Veamos con más detalle las conclusiones a las que llegan algunos de los papas de este largo y oscuro período de la historia de la Iglesia.

Gregorio I se va a referir a dos de los casos antes mencionados, la separación *causa religionis* y *causa fornicationis*. Respecto al primero, admite la separación cuando media el consentimiento de ambos cónyuges o cuando los dos se convierten a la vida religiosa, puesto que por el matrimonio los dos constituyen un sólo cuerpo y, desde esta unidad conyugal, *incongruum est partem converti, et partem in saeculo remanere* (151). En una segunda carta abunda en el mismo tema al dar respuesta a las súplicas de una mujer que denuncia el hecho de que su marido ha ingresado en un monasterio contra su voluntad. El Papa manda investigar la causa y propone dos criterios por los que es lícito ingresar en un monasterio o separarse de la mujer: el primero es la existencia de un consentimiento mutuo en conformidad con la ley divina y en oposición a la *lex mundana*, que permite la disolución del matrimonio, *conversionis gratia*, aunque a ello se oponga uno de los cónyuges. La razón fundamental de esta norma es la ya apuntada anteriormente: la *unitas corporis* por la que *non potest ex parte converti et ex parte in saeculo remanere*. El delito de fornicación es otro criterio *propter quod viro licet relinquere uxorem* (152). En el contexto de toda la carta no hay ningún elemento de juicio que nos pueda hacer pensar en una separación vincular o en un divorcio perfecto *causa fornicationis*; antes bien creemos que es la *unitas carnis* el criterio fundamental que condiciona los dos supuestos de separación, con la única diferencia de que en la separación *causa religionis* se precisa el acuerdo mutuo (153), mientras que *causa fornicationis* es lícito abandonar a la mujer aún en contra de su voluntad.

Un especial caso de tolerancia parecen reflejar unas palabras del Papa Gregorio II. El obispo Bonifacio ha preguntado al Pontí-

(151) GREGORIO I, *Epist., ad Urbicum* (PL 77, 833). Cfr. GRACIANO, *Decr.*, 27, q. II, cc. 21 y 25.

(152) GREGORIO I, *Epist. ad Adrianum notarium* (PL 77, 1169).

(153) Dos siglos y medio más tarde el Papa Nicolás I se hace eco de esta doctrina de Gregorio Magno, cuando recrimina a la reina Teutberga el deseo de abandonar su dignidad regia y vivir sepa-

fique qué debe hacer un marido cuya mujer ha contraído una enfermedad que le impide dar el débito conyugal. Quizás se trate de una verdadera impotencia, pero en todo caso sería una impotencia sobrevenida, por lo que el matrimonio permanecería indisoluble. El Papa no parece excluir esa indisolubilidad, puesto que no excusa de culpa «detestable» al que contrae de nuevo ni le libera de toda carga, para con la mujer enferma. Es más, lo ideal sería que el varón viviera en continencia, «sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis; non tamen subsidii opem subtrahat ab illa quam infirmitas praeedit et non detestabilis culpa excludit» (154).

Esteban II, por el contrario, prohíbe expresamente la separación, aunque uno de los cónyuges no pueda dar el débito. Ninguna enfermedad es motivo suficiente de separación, «excepto si demonii infirmitas, aut leprae macula supervenerit» (155). Nada dice el Papa acerca del cónyuge que se ha visto obligado a separarse, al sobrevenirle al otro alguno de esos dos tipos de enfermedad, por lo que no es lícito concluir que en esos dos supuestos le está permitido al cónyuge sano contraer nuevas nupcias. Posteriormente, el Pontífice resuelve implícitamente la cuestión al responder a la pregunta de si le es lícito al varón que ha repudiado a su mujer casarse de nuevo. Esteban II hace suyas las palabras de Inocencio I dirigidas al obispo Exuperio y ya comentadas en este trabajo. A tenor de este texto, el posible repudio no comporta otra cosa que una mera separación, de forma que, si uno de los cónyuges contrae de nuevo, viviendo aún el otro, incurre en el delito de adulterio e igualmente

la persona con quien contrae; por lo cual todos deben ser excomulgados. La razón es porque, *quamvis dissociati videantur esse a conjugio*, permanece aún el vínculo primero, hasta tanto no muera uno de los cónyuges (156).

De forma parecida se expresa el Papa Zacarías en respuesta a diversas consultas de Pipino. En este caso el Papa se hace eco también de la tradición, citando literalmente un capítulo de los «Canones Sanctorum Apostolorum» y otro más de un concilio africano. El primero de ellos dice así: «Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit, comunione privetur» (157).

El segundo de los capítulos citados ratifica también la indisolubilidad absoluta, al prohibir a los que se han separado contraer nuevas nupcias, según la prescripción de la disciplina evangélica y apostólica (158).

Las decretales pseudo-isidorianas ponen en boca del Papa Zacarías idéntica doctrina en un contexto muy singular. El Papa hace una analogía entre las relaciones de obispos y sacerdotes con la Iglesia, y las que existen entre los esposos. A propósito de la indisolubilidad absoluta dice lo siguiente: «Ut uxor viro suo reconciliet et sicut uxori non licet dimittere virum suum, ut alteri se vivente eo matrimonio sotiet aut eum adulteret, licet fornicatus sit vir eius, sed juxta apostolum aut viro suo debet reconciliari aut manere inupta: ita ecclesia non licet dimittere aut ab ea se segregare episcopum suum, ut alterum vivente eo accipiat, etc...» (159).

Además de estos testimonios inequívocamente antidivorcistas, hay un texto del Papa Zacarías, que recogerá después el Decreto

rada de su marido, el rey Lotario; decisión que no puede tomar aisladamente "nam licet sit scriptum quod Deus conjunxit homo non separet, Deus autem et non homo separat, quando divino amore intuitu, *ex consensu utriusque conjugis* matrimonia dissolvantur". *Decreta* (MANSI, XV, 446). Cfr. también *Epist. 148 ad Lotharium regem* (PL 119, 1149). Es muy conocida la inquebrantable postura de Nicolás I en favor de la indisolubilidad del matrimonio a propósito de la famosa causa sobre el divorcio del Rey Lotario II y la reina Teutberga. Cfr. en este sentido E. AMMAN, *Nicolás Ier.*, en D.T.C., XI, col. 512-515.

(154) GREGORIO II, *Epist. ad Bonifacium episc.*

(PL 89, 525). A propósito de esta decretal, Graciano señala su incongruencia con la doctrina evangélica y apostólica en estos términos: "illud Gregorii Sacris canonibus, imo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum". *Dict. Grat.* ad C. XXXII, q. VII, c. 18 (FR. I, 1145).

(155) ESTEBAN II, *Responsa*, 2 (PL 89, 1024).

(156) *Ibid.*, 5 (PL 89, 1024).

(157) *Epist. ad Pipinum* (PL 89, 934).

(158) Reproduce el cap. 69 del concilio africano citado ya repetidamente en estas páginas.

(159) *Decretales pseudo-isidorianae*, ed. P. HINSCHIUS (Reprod. de 1963), p. 90.

de Graciano, en el que parece aflorar nuevamente el criterio de tolerancia en favor de la mujer con cuya hermana el marido haya cometido adulterio (160). Por lo que Graciano afirma a propósito de un texto paralelo del Concilio de Maguncia (161), podía pensarse que el caso en cuestión no se refiere a uniones legítimas, sino fornicarias. También se puede interpretar el texto viendo en él un impedimento dirimente basado en las relaciones carnales habidas previamente con la hermana de la mujer, en cuyo caso desaparecería toda dificultad, puesto que aquel matrimonio hubiese sido inexistente desde el primer momento, y la mujer, desconocedora de ese delito, sería libre de casarse en el Señor con quien quisiese. La literalidad del texto dificulta, no obstante, esta interpretación, si nos atenemos al sentido propio de los términos empleados, al menos por lo que se refiere al término *adúltera*. El término *uxor*, en efecto, puede expresar una situación aparente de matrimonio, hasta tanto no se conoce el impedimento a que dan lugar las relaciones carnales con la hermana. Pero el término *adúltera* con que se denomina a la hermana, es inexplicable si no media un verdadero matrimonio. El texto nada dice de que ella estuviera, a su vez, casada.

Durante el siglo IX, la Iglesia goza de un período de resurgimiento del Pontificado. Destaca, entre todos los Papas, Nicolás I, cuyo influjo en diversas parcelas del matrimonio es bien conocido, especialmente por lo que a consentimiento y forma se refiere (162). Respecto a la indisolubilidad, ya mencionamos más arriba (163) su actitud inquebrantable frente a las pretensiones divorcistas del rey Lotario II, secundadas, a veces, por la debilidad de algunos obispos. Pocos

años más tarde, el Papa Juan VIII nos ofrece el testimonio más claro en favor de la indisolubilidad absoluta, aunque haya mediado la separación *causa fornicationis* (164). Las ideas recogidas sintéticamente en el texto, constituyen, por otra parte, la doctrina tradicional de la Iglesia. A modo de conclusiones, las formulamos de la siguiente manera:

- 1.º En principio, abandonar a la mujer es actuar contra el mandato del Señor.
- 2.º Sólo les está permitido separarse, tanto al marido como a la mujer, en caso de fornicación.
- 3.º Pero esta separación no implica disolución del vínculo. Por esto se les permite reconciliarse entre sí y se les prohíbe casarse de nuevo.
- 4.º Sólo la muerte de uno de los cónyuges rompe el vínculo y deja en libertad al otro para contraer nuevas nupcias.
- 5.º De no seguir esta norma basada en el precepto divino *quod Deus conjunxit, homo non separet* (Mt., XIX); es decir, si alguno de ellos contrae nuevo matrimonio, viviendo aún el otro cónyuge, habrá de permanecer separado *ab Ecclesiae consortio*.

#### b. Cánones conciliares y penitenciales

Aun después de convertidos al cristianismo los pueblos bárbaros, la legislación sobre el matrimonio sigue perteneciendo en buena parte al poder secular. Es cierto que muchas de esas leyes recibieron un influjo directo de la Iglesia y que estuvieron, por eso, impregnadas de principios cristianos; pero también es cierto que en ocasiones las

(160) "Concubuisti cum sorore uxoris tuae; si fecisti, neutram habeas, et si illa quae uxor tua fuerit conscia sceleris non fuit, si se continere non vult, nubat in Domino, cui velit. Tu autem et adultera sine spe conjugii permaneat, et quandiu vixeris, iuxta praeceptum sacerdotis poenitentiam agite". *Decreta* (PL 89, 959).

(161) C. XXXII, q. VII, cc. 23-24.

(162) T. RINCON, *Matrimonio, misterio y signo*, siglos IX-XIII, ed. EUNSA (Pamplona, 1971), p. 65.

(163) Ver nota 153.

(164) "His autem quos asseris uxores proprias

contra praeceptum Domini relinquere, praecipimus neque virum ab uxore neque uxorem et viro nisi causa fornicationis discedere: quod si ob hoc discesserit, manere inuuptum vel inuuptam aut sibi mutuo reconciliari quoniam dicente Domino: quod Deus conjunxit, homo non separet (Mt. XIX); et ideo cum priorem legitimo sibi matrimonio junctam quisquam deserere nequeat nulla ratione illi prorsus conceditur aliam, vivente priore, conducere; quod si fecerit, et non emendare sub satisfactione studuerit, ab Ecclesiae consortio maneat separatus". *Epist. et Decreta, XCV ad Ederedum archiepiscopum anglorum* (PL 126, 746).

leyes civiles se mostraron divergentes a las cristianas en algunos puntos sustanciales como el de la indisolubilidad absoluta. Los reyes de las monarquías merovingias y carolingias legislan, a su vez, abundantemente sobre el matrimonio por medio de los capitulares. También es frecuente que esta legislación se adapte en líneas generales a la doctrina eclesiástica (165). Tal es el caso del Capitular de Aquisgrán promulgado por Carlomagno el 783 en el que se prescribe la absoluta indisolubilidad mediante esta disposición: «43. Item in eodem ut nec uxor a viro dimissa alium accipiat virum, vivente viro suo, nec vir aliam accipiat vivente uxore priore» (166).

Sin embargo, no es raro que la legislación civil contenga normas contrarias a las canónicas, e incluso que el poder secular influya notablemente en la elaboración de las normas emanadas por un concilio aparentemente eclesiástico. Este criterio ha de tenerse en cuenta a la hora de valorar la disciplina de algunos concilios de la época, esgrimidos frecuentemente como claros testimonios de tolerancia divorcista de la Iglesia. Se suelen poner como ejemplo los concilios de Verberie (a. 756) y Compiègne (a. 757). Diversos cánones de estos concilios admiten, en efecto, el divorcio perfecto, al permitir al marido o a la mujer contraer un nuevo matrimonio en distintos supuestos (167). Al parecer, en estas asambleas predominó el elemento eclesiástico, pero la finalidad de las mismas recortaba muy notablemente la autonomía legislativa de la Iglesia. Junto a los obispos están también los representantes del rey y ambas fuerzas se proponen como objetivo conciliar las legislaciones canónica y civil mediante concesiones mutuas. El fruto de estas deliberaciones traducido en cánones no podía ser otro que un falseamiento de la verdadera doctrina de la Iglesia, motivado por el cesaropapismo de los reyes y por la

ligereza y debilidad de algunos obispos (168). En conclusión, difícilmente pueden ser invocados los cánones de estos concilios como disciplina netamente eclesiástica, aunque en buena parte fueran aprobados por los obispos allí reunidos. También se da el caso en que los obispos se oponen fuertemente a la promulgación de algún canon, a pesar de lo cual la disposición sale adelante. Tal sucede con el canon 18 del Concilio de Verberie, y que según la transcripción de Hefele dice así: «Celui qui a commerce avec la cousine de sa femme, perd sa femme et ne peut se remarier; quant à la femme, elle peut faire ce que bon lui semble (c'est à dire soit se remarier, soit garder la continence). L'Eglise n'accepte pas ce *capitulum* et les évêques francs ont protesté, dans la diète, contre ce décret, rendu uniquement parce que la majorité laïque et le roi l'ont voulu» (169).

Respecto a los libros penitenciales, cuya proliferación en esta época es conocida, hay que adelantar las serias observaciones que sobre su uso diera ya un concilio de París del año 829. Muchos sacerdotes, advierte el concilio, no imponen a sus penitentes las penas prescritas por los cánones, sino penitencias más pequeñas, sirviéndose de los llamados «penitenciales». En vista de lo cual cada obispo en su diócesis debe recoger y quemar estos pequeños libros. Además, a los clérigos que no castiguen los pecados contra la naturaleza con las penas prescritas por los cánones deberán ser mejor instruidos y se les obligará a deshacerse de sus libros penitenciales (170). Estas advertencias de un concilio reformador del siglo IX son un exponente de las cautelas con que entonces y ahora debe ser juzgada la disciplina matrimonial vertida en esos penitenciales: en ocasiones puede ser reflejo de una vida cristiana decadente, pero no expresión de la más genuina doctrina de la Iglesia. Algunos de esos penitenciales se manifiestan claramen-

(165) Cfr. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, t. I. ed. 2.ª par Génestal (Paris, 1929), p. 10.

(166) (PL 97, 166).

(167) *Concilio de Verberie*, cc. 2, 5, 10, 11, 18, 21. Cfr. CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, III, 2 (Paris, 1910) pp. 917-921. *Concilio de Compiègne*, cc. 16-19. Cfr. HEFELE, *loc. cit.*, pp. 941-943.

(168) Cfr. ESMEIN, *o. c.*, p. 10; A. VILLEN, *Divorce en D.T.C.*, IV col. 1464-68; P. PALAZZINI, *o. c.*, p. 21; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. III, cap. IX (Paris, 1912), pp. 416 y ss.; P. ADNES, *o. c.*, p. 84.

(169) HEFELE, *o. et loc. cit.*, p. 920.

(170) Cfr. cc. 32, 34, HEFELE, *o. c.*, IV, 1, pp. 65-66.

te favorables al divorcio. El ejemplo más conocido es el Penitencial de Teodoro de Cantorbery cuya educación griega se refleja constantemente en los cánones, en especial por lo que se refiere a las diferencias entre las faltas del hombre y de la mujer: al marido, en efecto, le es lícito abandonar a su mujer fornicaria y casarse con otra; a la mujer, sin embargo, «non est licitum virum suum dimittere licet fornicator, nisi forte pro monasterio. Basilius iudicavit». Tampoco falta la norma contradictoria por la que se permite a la misma mujer fornicaria casarse con otro después de cinco años de penitencia (171).

Pero junto a esos penitenciales existen otras obras similares en las que se confirma la doctrina tradicional de la Iglesia, sirviéndose de decretales pontificias y cánones conciliares antiguos. Este es el caso de un tratado «De Poenitentia» de Halitgaro, dos de cuyos capítulos ratifican la doctrina de la indisolubilidad absoluta apelando a las disposiciones del concilio africano y de Inocencio I, repetidamente citadas en estas páginas (172). El penitencial de Egberto establece, asimismo, el principio de indisolubilidad absoluta, al condenar como adúltero al cónyuge —marido o mujer— que se separa y contrae de nuevo, y al privarle de la Eucaristía y de la sepultura eclesiástica (173).

En la Colección denominada «Excerptiones Egberti», existen cánones imbuidos de una cierta tendencia a la tolerancia (174) junto a otros en los que se prohíbe de raíz todo nuevo matrimonio, aún en el caso de

separación *causa fornicationis*: «si mulier fornicata fuerit, relinquenda est, sed illa vivente, altera non est ducenda» (175).

Refiriéndonos ya directamente a la doctrina emanada de los concilios, el balance de normas antidivorcistas es notablemente positivo. En algunos, como el Concilio susionense del año 744, una actitud crítica refinada aún puede entrever en el *causa fornicationis* un límite a la absoluta indisolubilidad del matrimonio o una puerta abierta al divorcio perfecto. El Concilio nada dice literalmente al respecto. Estas son sus palabras: «...nec marito vivente suam mulierem alius accipiat, nec mulier vivente suo viro alium accipiat, quia maritus mulierem suam non debet dimittere, excepto causa fornicationis deprehensae» (176).

Las disposiciones de otros concilios, sin embargo, son inequívocamente favorables a la absoluta indisolubilidad, aún en el caso de fornicación sobre el que inciden de forma explícita, sin eludir las dificultades exegeticas que ocasiona la perícopa de S. Mateo. Exponentes claros de esta doctrina son los tres concilios que a continuación mencionamos y que representan de algún modo el pensamiento de los siglos VII, VIII y IX, respectivamente.

El Concilio de Herford del año 673, presidido por Teodoro de Cantorbery (177) apela a la condición de cristiano para prohibir todo nuevo matrimonio a aquellos que legítimamente se hubieran separado por causa de fornicación: «Si christianus esse voluerit nulli alteri copuletur» (178).

(171) «Si vir dimiserit uxorem propter fornicationem, si prima fuerit, licitum est ut aliam accipiat uxorem; illa vero, si voluerit poenitere peccata sua, post quinque annos alium virum accipiat». Tomados de J. TIXERONT, *o. c.*, t. III, cap. IX, p. 419. Cfr. P. PALAZZINI, *o. c.*, p. 21.

(172) *De poenitentia libri V*, lib. IV, cap. X y XI (PL 105, 682-3).

(173) «De marito qui conjugem suam deserit, et de uxore quae maritum suum deserit et alium eligit. Vir qui veram conjugem suam deserit et aliam uxorem ducit, est adulter; non tradat presbyter eucharistiam, nec ullum eorum iurium quae christianos decet; et si obire illum contingeret, non sepeliatur cum christianis. Et si uxor verum suum maritum deserat et alium eligat, sit eodem jure digna, uti supra dictum est». Lib. II, cap. VIII (PL 89, 417).

(174) «Si mulier disceserit a viro suo despiciens eum nolens revertere et reconciliari viro, post quinque vel septem annos, cum consensu episcopi, ipse aliam accipiat uxorem si continens esse non poterit et poeniteat tres annos *vel etiam quandiu vixerit, quia juxta sententiam Domini moechus comprobatur*». (MANSI, XII, 424). El subrayado es nuestro.

(175) *Ibid.*

(176) *Conc. Sues.*, c. 9 (PL 89, 826). Cfr. HEFELE, III, 2, pp. 858-9.

(177) Cfr. HEFELE, III, 1, p. 310.

(178) «Nullus incestum faciat, nullus conjugem propriam, nisi ut sanctum Evangelium docet, fornicationis causa, relinquat. Quod si quisquam propriam expulerit conjugem legitimo sibi matrimonio conjunctam, si christianus esse voluerit nulli alteri

Un siglo más tarde, al concluir justamente el siglo octavo, el Concilio de Friul ratifica plenamente el principio de absoluta indisolubilidad, saliendo al paso de las dudas que el inciso de Mateo 19, 9, ha proporcionado a la exégesis bíblica. La importancia y claridad del documento nos obliga a recoger aquí con más detalle sus ideas principales.

El Concilio formula en primer lugar su tesis expresada en los siguientes términos: «Item placuit ut, resolutio fornicationis causa jugali vinculo, non liceat viro, quamdiu adultera vivit, alienam uxorem ducere, licet sit illa adultera; sed nec adulterae, quae poenas gravissimas vel poenitentiae tormentum lue-re debet, alium accipere virum, nec vivente nec mortuo, quem non erubuit defraudare marito».

A continuación el Concilio trata de probar dicha tesis antidivorcista a través de tres vías:

1.ª La interpretación directa del inciso de S. Mateo, denominado «ambiguus sermo». El Señor, en efecto, permite causa *fornicationis* separarse del cónyuge culpable; no le permite en cambio, es más, le prohíbe casarse de nuevo. El inciso *nisi ob fornicationem*, origen de todas las dificultades, hay que referirlo *ad solam licentiam dimittendi uxorem*, excluyendo, por tanto, la licencia *ad aliam accipiendam*. Es decir, la excepción incide sólo sobre el *quicumque dimiserit uxorem suam*, y no sobre *et aliam duxerit*. En este último caso la prohibición del Señor es absoluta.

2.ª Confirma esta interpretación el testimonio de S. Jerónimo, maestro ilustre de la exégesis bíblica, para quien es claro que el inciso evangélico *ad solam dimittendi uxorem licentiam pertinere*.

3.ª Finalmente, el Concilio invoca una razón basada en la *unitas carnis*, rota ciertamente por la fornicación, pero más dividida aún, si además se permitiera al inocente un nuevo matrimonio: «Non enim debet imitari malum adulterae uxoris, et si illa duo, imo

unam carnem, per scissuras fornicationum divisit in tres, dividat in quatuor. Unde patenter datur intelligi: quoad vivit adultera, non licet viro, nec potest impune secundas contrahere nuptias» (179).

En pleno siglo IX tuvo lugar el concilio de Nantes (180) uno de cuyos cánones ratifica la doctrina tradicional de la Iglesia, permitiendo la separación en caso de adulterio de uno de los cónyuges, pero prohibiendo a la parte inocente la celebración de un nuevo matrimonio (181).

### c. Los escritores cristianos: fundamentación de la indisolubilidad

Hasta aquí nos hemos ocupado de las fuentes más genuinamente canónicas. A través de las disposiciones de los papas y de los cánones conciliares ha quedado patente, a nuestro juicio, el hecho de la indisolubilidad absoluta del matrimonio cristiano como una constante de la disciplina eclesiástica. Las pequeñas voces discordantes apenas suponen nada en el conjunto del pensamiento cristiano de occidente, de la Iglesia romana. Son, si cabe, un argumento más de la fortaleza con que ha de emplearse la Iglesia a la hora de expresar al mundo su fidelidad al Evangelio y a la Cruz de Cristo.

Junto a esas formulaciones disciplinares, expresión por otra parte de una verdad, es preciso mostrar también el pensamiento de los escritores cristianos a través del cual podemos acceder a la fundamentación teológica y jurídica del hecho eminentemente cristiano de la indisolubilidad absoluta del matrimonio.

En otro trabajo más amplio (182) tuvimos ya ocasión de ocuparnos detenidamente de la íntima relación existente entre el orden conyugal y la significación sacramental. Indirectamente, por tanto, incidimos en el tema de la indisolubilidad y su relación con el *sacramentum Christi et Ecclesiae* del que es portador el vínculo conyugal entre cris-

copuletur, sed ita maneat, aut propriae reconcilietur conjugii". C. 10, (MANSI, XI, 130).

(179) *Conc. Forojul.*, cap. X (PL 99, 299). Cfr. HEFELE, III, 2, p. 1094.

(180) Hoy parece demostrado que el Concilio a que nos referimos tuvo lugar en el siglo IX y

no en el VII como se pensaba. Cfr. HEFELE, III, 2, p. 1247.

(181) HEFELE, III, 1, c. 12, p. 298.

(182) Cfr. RINCÓN, T., *Matrimonio, misterio y signo, siglos IX-XIII*, ed. EUNSA (Pamplona, 1971), pp. 15-93.

tianos. Es evidente el influjo que en este sentido tuvo el pensamiento agustiniano, así como la exégesis bíblica de S. Jerónimo. Los dos Padres de la Iglesia son constantemente aducidos como testimonios autorizados de la absoluta indisolubilidad del matrimonio y de su fundamentación en el misterio de la unión indisoluble de Cristo y la Iglesia.

S. Isidoro de Sevilla es uno de los primeros portavoces de estas ideas, en especial al hablar de la teoría de los tres bienes conyugales, el tercero de los cuales, el *sacramentum*, no significa otra cosa que la absoluta indisolubilidad del matrimonio; pero una indisolubilidad que tiene como base la indivisibilidad de Cristo y la Iglesia: «quia sicut non potest Ecclesia dividi a Christo, ita et uxor a viro. Quod ergo in Christo et in Ecclesia, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus conjunctionis inseparabile sacramentum est» (183).

Los grandes exégetas del siglo IX, Rábano Mauro, Angelomo, Pascasio, etc., tomando siempre como base el pensamiento patrístico, elaboran una doctrina sobre la significación sacramental íntimamente conectada con el orden conyugal, en especial por lo que se refiere a la unidad e indisolubilidad del vínculo (184). Como muestra sirvan estas palabras de Pascasio referidas a la indisolubilidad absoluta del matrimonio, comparable en alguna medida con el carácter sacramental del bautismo. Decimos «en alguna medida», pues para Pascasio entre el carácter bautismal y la perpetuidad del vínculo existe la diferencia de que el sacramento de la regeneración jamás desaparece, puesto que Dios, con quien se ha desposado el alma, nunca muere, mientras que el vínculo conyugal desaparece *si mortuus fuerit alter eorum*. Observe el lector cómo existe en el pensamiento del autor una intuición profunda, quizás no plenamente explicitada, de que el matrimonio cristiano está transido por una realidad nueva y misteriosa en base a la cual se explica el fenómeno de la indisolubilidad absoluta, sin menoscabo de la naturaleza terrestre, temporal, del matrimo-

nio. De ahí que cuando uno de los cónyuges muere y sólo entonces, muere consigo el vínculo. Las palabras a que nos estamos refiriendo están tomadas precisamente del Comentario al capítulo XIX de S. Mateo: «Magnum igitur praefiguratur sacramentum quod nullius viri posterioris mulier esse uxor potest, quolibet pacto, nisi prior mortuus fuerit, et per hoc eius esse desierit... Sicut enim manente in sacramento regenerationis excommunicatus cuiusque criminis reus, nec illo sacramento caret divino, etiam si numquam reconciliaretur Deo: ita manente foedere conjugali... numquam ad invicem carebunt illo vinculo, etiam si numquam reconcilientur sibi ad invicem; carebit autem si mortuus fuerit alter eorum. At vero reus excommunicatus qualibet ex causa, ideo numquam carebit regenerationis sacramento, etiam non reconciliatus, quoniam numquam moritur Deus, cui fuerat anima virginalis sociata, dote sponsalitatibus, et jure spiritualis conjugii, quod sacramentum magnum evidens est in Christo et in Ecclesia» (185).

Además de los comentaristas bíblicos, otros autores de la época se ocupan del tema del matrimonio y son un preclaro testimonio de cómo la tradición genuina de la Iglesia ha permanecido incólume, al tiempo que se han ido desarrollando, teológica y jurídicamente, los presupuestos fundamentales sobre los que se sostiene y se explica dicha tradición. Nos referimos en concreto al obispo Jonás, al también obispo de Verona Raterio y al conocido teólogo y canonista Hincmaro de Reims.

El obispo Jonás escribió en el siglo IX un libro singular titulado *De institutione laicali*. Dos de sus capítulos están dedicados expresamente al tema de la indisolubilidad del matrimonio. Es cierto que no aporta datos nuevos, pero es interesante su testimonio, por cuanto que es uno de los primeros que abordan sistemáticamente la cuestión, constituyendo una especie de lección abreviada, expuesta según el sistema clásico consistente en la presentación de la tesis y su

(183) *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, cap. XX, 10-11 (PL 83, 812).

(184) Cfr. RINCÓN, T., *o. c.*, pp. 31-64.

(185) *Expositio in Math.*, lib. IX, cap. 19 (PL 120, 652). Cfr. RINCÓN, T., *o. c.*, pp. 48-49.

prueba por la Escritura, Santos Padres y Magisterio de la Iglesia.

Su primera tesis está expresada en estos términos: «Quod nisi causa fornicationis, ut ait Dominus, non sit uxor dimittenda, sed potius sustinenda».

Los que abandonan a su mujer —y son muchas las causas por las que esto suele ocurrir— obran en oposición a la ley de Cristo y a la religión cristiana. Así se desprende de una serie de testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, en especial de S. Agustín y S. Jerónimo. El obispo cita a este propósito una serie de textos bíblicos y patrísticos ya reproducidos en este trabajo. Entre todos ellos merece la pena destacar uno de los textos tomados de la primera carta a los Corintios y referido en términos generales a la irrevocabilidad de la vocación: «unusquisque enim in qua vocatione vocatus est in ea permaneat» (cap. VII, 17). No deja de ser original y significativa la inclusión de este texto entre las pruebas de la indisolubilidad, puesto que a las razones clásicas se añade esta nueva dimensión de vocación irrevocable que el matrimonio comporta (186).

La segunda tesis es un complemento de la anterior. A tenor de la Escritura y de la Tradición sólo *causa fornicationis interveniente* se justifica la separación de los cónyuges. ¿Implica esta separación la disolución del vínculo y la posibilidad de un nuevo matrimonio? La respuesta del autor es negativa con toda claridad: «Hi qui causa fornicationis, dimissis uxoribus suis alias ducunt, Domini sententia adulteri esse notantur». Así lo prueba el Evangelio y el Apóstol Pablo. Esta es también la doctrina de S. Jerónimo y de S. Agustín expresada en multitud de obras. Además, la realidad de este delito ha ocasionado la censura canónica como lo prueba la decretal de Inocencio I según la cual deben ser privados de la comunión todos los implicados en un segundo matrimonio viviendo aún uno de los cónyuges; esta pena se extiende incluso a los que, *interve-*

*niente repudio*, estuviesen de hecho separados (187).

Los destinatarios de la obra y su índole catequética hacen aún más firme la convicción de que Jonás está exponiendo la tesis fundamental de la Iglesia de signo terminantemente antidivorcista.

La obra de Raterio de Verona se sitúa cronológicamente en el siglo X. Escribió la obra «*Praeloquiorum libri sex*», cuyo segundo libro versa sobre el matrimonio. Sus afirmaciones acerca de la indisolubilidad absoluta pueden parecer equívocas, si no se estudian en todo su contexto. El obispo concibe el matrimonio como una profunda e indivisible unidad carnal, como *una caro* cuya división es inconcebible sin un grave delito, de la misma forma que *caro a carne dividi nequit sine magno dolore* (188). Ahora bien, la fornicación o el adulterio son causas que provocan de hecho la ruptura del vínculo y la escisión de la *una caro*: «quando fornicatio est, jam rupit vinculum, jam desiit esse una caro» (189). ¿Significa esta ruptura una disolución vincular en sentido jurídico? No existe ningún indicio que nos mueva a constatar afirmativamente. Lo que añade a continuación es, por el contrario, un indicio de que el obispo de Verona se mueve en el terreno de los hechos cuya gravedad no oculta, habida cuenta de que el matrimonio no es únicamente una realidad jurídica, sino también una realidad vital configurada como unidad *in carne una, in vinculo carnis uno* y, al mismo tiempo, *in lege, dilectione atque fide carnis una*. La fornicación atenta efectivamente contra esta plurivalente unidad, lo cual da lugar a su absoluta condenación, pues no es posible conservar dicha unidad, *nisi fidem servando et sacramentum custodiendo* (190). El matrimonio de la nueva ley, en efecto, está transido por un misterio ya realizado históricamente a cuya indagación nos invita el obispo de Verona, puesto que en él está la clave, la luz, mediante la que se explica todo el alcance de la indivisible unidad conyugal frente a la poligamia del

(186) *De institutione laicali*, lib. II, cap. XII (PL 106, 188-9).

(187) *Ibid.*, cap. XIII (PL 106, 191-2).

(188) *Praeloq, libri sex*, lib. II, tit. 3 (PL 136, 195).

(189) *Ibid.* (PL 136, 195).

(190) *Ibid.* (PL 136, 195).

Antiguo Testamento. Este misterio no es otro que el de Cristo y la Iglesia, es decir, el misterio de la unión hipostática, verdadero paradigma de la unión conyugal entre cristianos, entre personas que pertenecen a la ciudad de Dios según expresión agustiniana: «Unum ex duabus manet naturis, nec dividi ab ea potest in aeternum pro qua fudit in sponsalibus sanguinem proprium, sicuti nec viro uxorem, nec uxori linquere proprium licet maritum» (191).

Entre todos los autores de la época, sobresale Hincmaro obispo de Reims, quien con toda justicia ocupa un lugar primordial en la historia del matrimonio canónico. El fue el primero que puso de relieve el factor de la consumación carnal y su relevancia en orden a la absoluta indisolubilidad del matrimonio, pero no como un elemento integrante o fundante de la esencia del conyugio, en su vertiente natural, sino como un fenómeno conectado íntimamente con el misterio de Cristo y la Iglesia del que estaba

penetrado todo matrimonio entre bautizados. Como ya tuvimos ocasión de estudiarlo ampliamente desde varias perspectivas (192), sólo nos resta aquí acentuar aquel aspecto de su pensamiento que está ocupando ahora nuestra atención, es decir su postura frente al divorcio o, positivamente, su doctrina sobre la indisolubilidad.

A pesar de los mil años que nos separan del autor, no es posible escribir más claro en contra del divorcio y en favor de la indisolubilidad absoluta, cuando el matrimonio ha adquirido la plenitud de la *una caro* y, consiguientemente, la máxima perfección en la significación sacramental. Su testimonio aumenta de valor al hacerse portavoz de toda una tradición católica, como atestigua en alguna ocasión: «In copula conjugali, in qua desponsatione, dotatione, et nuptiarum sacramento, corporis, scilicet, unitate, Christi et Ecclesiae docetur fuisse mysterium, nisi morte corporis intercedente, conjugii non poterit solutio fieri, sicut Evange-

(191) *Ibid.* (PL 136, 197).

(192) Cfr. RINCÓN, T., o. c., pp. 67-85.

# THE MARTIN DE AZPILCUETA PRIZE FOR JOURNAL ARTICLES

Of 35.000 pts.  
(500 dollars)

*Subject:*  
«Appeals against  
the Administrative  
Activity of  
Ecclesiastical Bodies»

*Any enquiry relative to this  
Prize may be addressed to:*  
Instituto «Martín de  
Azpilcueta», Edificio  
de Bibliotecas  
Universidad de Navarra  
Pamplona - Spain

lica et apostolica testatur auctoritas et omnium catholicorum doctorum chorus» (193).

Hincmaro no es ajeno a la problemática que plantea la legítima separación *causa fornicationis*, pero él la resuelve en conformidad con esa tradición católica: «Quapropter legaliter et nuptialiter copulati excepta causa fornicationis separari non possunt; et causa fornicationis separati, aut permanere inupti, aut mutuo debent reconciliari, sicut evangelica et apostolica docet auctoritas, et africana Synodus definivit» (194).

Abundando en esta misma problemática, el obispo de Reims trae a colación aquellos pasajes en los que el santo de Hipona compara la indisolubilidad con la perpetuidad del carácter bautismal. La máxima autoridad de S. Agustín en este campo lleva a Hincmaro a la siguiente conclusión cuya claridad ahorra todo comentario: «Hinc liquido demonstratur quia sicut ut semel acceptum baptismi sacramentum quo quisquis fidelis in unitate catholicae Ecclesiae Christo incorporatur, postea nulla interveniente causa amittitur: sic et vinculum conjugale, legaliter et nuptialiter celebratum, indissolubili-ter manet connexum licet fornicationis causa vel quacumque de causa videatur separatum. Causa vero fornicationis separatam si post poenitentiam fuerit reunitum, non tamen ideo erit reiteratum, quia permanet unum» (195).

Si algo merece destacarse en los textos precedentes es la claridad con que se distinguen los conceptos de separación y disolución vincular; claridad sólo explicable, cuando una doctrina ha pasado a ser patrimonio común de ese *chorus catholicorum doctorum* al que se refería más arriba.

Pero lo más importante, en el conjunto del pensamiento de Hincmaro, reside en la distinción, por lo que al grado de indisolubilidad se refiere, entre matrimonio consumado y no consumado, distinción y diversa firmeza del vínculo, que no vienen postula-

das por la *naturalidad* del matrimonio, sino por su dimensión sacramental cuya plenitud se adquiere en la *unitas carnis* o en la *commixtio corporis*. Sólo aquí está presente el misterio de Cristo y de la Iglesia y, por este motivo, sólo el matrimonio consumado es absolutamente indisoluble. Si bien se observa, hay en todos los textos de Hincmaro una constante preocupación por distinguir en el matrimonio su aspecto *legal* y su aspecto *nupcial*. En el matrimonio *legaliter celebratum* existen todos los elementos que lo configuran como válido y tendencialmente indisoluble, pero, para que adquiriera el máximo grado de indisolubilidad, es preciso además que sea *nuptialiter copulatum*, es decir que a través de la *commixtio sexuum* contenga el misterio de la unión de Cristo y de la Iglesia en plenitud de significación, plenitud no conseguida aún en las nupcias legalmente celebradas. Son muchos los textos que avalan esta doctrina, además de los ya reseñados (196). Entre todos merece que destaquemos, por su valor de síntesis, el siguiente: «De nuptiatis autem, sed inuptis, id est, de nuptiarum celebratione in quibus arrhae sponsaliorum, et benedictio sacerdotis et votationis confirmatio, et Christi atque Ecclesiae mysterium ad completionis perfectionem dirigitur, sed non carnis unione completur» (197). A tenor de este pasaje no parece que Hincmaro negara entidad conyugal, ni siquiera sacramental, al matrimonio no consumado; sin embargo, se echa en falta una clara distinción entre el ámbito sacramental en donde está situada la relevancia de la cópula, y el ámbito natural del matrimonio a cuya perfección entitativa nada añade la *commixtio sexuum*, si nos atenemos al principio acuñado o al menos canonizado por Nicolás I: *matrimonium facit consensus* (198); consentimiento necesario y suficiente para que exista *legalmente* un matrimonio. Hincmaro no desconoce, posiblemente, este principio, ni lo niega. Pero es otra su pers-

(193) *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis* (PL 126, 142).

(194) *Ibid.* (PL 126, 145).

(195) *Ibid.* (PL 126, 147).

(196) Todo el matrimonio aparece configurado por la significación sacramental, en especial todo

lo relacionado con la cópula. Cfr. RINCÓN, T., o. c., p. 81.

(197) *De nuptiis Steph...* (PL 126, 149).

(198) Cfr. en especial su respuesta a los búlgaros (MANSI, XI, 402).

pectiva y desde ella llega a la conclusión de que el matrimonio es indisoluble siempre, pero lo es de una forma absoluta, cuando, tras de haberse consumado, contiene o significa el misterio de la unión indisoluble de Cristo y de la Iglesia. Esto es lo que nos interesa subrayar, no sólo por el valor que tiene como testimonio aislado, sino porque en su especulación late toda una tradición patrística centrada sobre la misteriosa relación, de origen bíblico, existente entre la *una caro* y el *Verbum caro factum est*.

Como conclusión digamos que Hincmaro significa el término de una evolución doctrinal firmemente asentada en la enseñanza de los Padres y en el magisterio de los Papas. Culmen de una evolución cuyas líneas maestras describen el matrimonio como un vínculo tendencialmente indisoluble, tan pronto como el misterioso fenómeno de la consumación, no la única pero sí la más plena manifestación de la *una caro*, ha entrado a formar parte de la comunidad conyugal y ha empapado esa realidad, naturalmente acabada en el consentimiento, de un significado trascendente, que, sin destruir su naturaleza, conforma y ordena el matrimonio según una ley superior.

Pero Hincmaro supone, al mismo tiempo, el comienzo de una etapa nueva en la historia del matrimonio cristiano, caracterizada por la posesión pacífica del principio de indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado entre dos bautizados, y por los intentos de profundización en las bases doctrinales, teológicas y jurídicas, en que se sustenta dicho principio. Todo ello va cristalizando gradualmente en normas estrictamente canónicas, dirigidas a regular los aspectos sustanciales de todo matrimonio entre cristianos; normas que perfilan y delimitan disciplinariamente los diversos supuestos contemplados y fundamentados por la doctrina y ratificados, en última instancia, por la voz autorizada de la Iglesia. Al referirnos a «posesión pacífica» del principio de indisolubilidad, no queremos decir que el segundo

milenio cristiano, a cuyo ocaso estamos asistiendo, haya sido un período idílico, sin dolores ni tensiones en el seno de la Iglesia. El magisterio de la historia bien lejos está de este optimismo utópico, en todos los campos, y también en el tema que ha ocupado estas páginas. Es indudable que la Iglesia ha debido seguir luchando, que la luz ha tenido que seguir abriéndose paso a través de la historia de los hombres, siempre proclives a dejarse guiar más por las luces opacas de su razón, que por la luminosa claridad de la fe. No nos extrañaría, por eso, que si continuáramos recorriendo la historia, nos tropezáramos con voces discordantes, con actitudes hostiles a la disciplina eclesiástica, e incluso con honradas vacilaciones a la hora de explicar lo que en tantas ocasiones sólo es explicable desde el misterio, desde la fe o desde la Cruz; aspecto este último que no pocas veces ha pasado desapercibido para la ciencia y para la pastoral.

Lo que sí parece claro en todo este asunto es que a partir del siglo XI y durante todo el segundo milenio cristiano, la historia de la Iglesia de Occidente, de la Iglesia romana, está jalonada de principios doctrinales y normas disciplinares que ratifican la indisolubilidad absoluta o condenan el divorcio vincular. Una prueba muy significativa de este aserto lo constituye el hecho de que los actuales intentos revisionistas o contestatarios, de los que hacíamos mención al comienzo de este trabajo, apelan a las fuentes primitivas, dando por incuestionable la postura inmovible de la Iglesia en los últimos siglos.

En otras ocasiones (199) he tenido ya la oportunidad de mostrar con profusión de testimonios cómo el pensamiento cristiano, en los siglos de mayor esplendor de la ciencia teológica y canónica, da por supuesto el principio de indisolubilidad absoluta y ahonda en sus fundamentos, elaborando una doctrina íntimamente conectada con la tradición patrística, especialmente con S. Agustín y con los presupuestos doctrinales de

(199) Cfr. RINCÓN, T., *Matrimonio, misterio y signo, siglos IX-XIII*, ed. EUNSA (Pamplona, 1971); id., *Relevancia jurídica de la significación sacramental del matrimonio*, IUS CANONICUM, IX, 2

(1969), pp. 465-487; id., *Indisolubilidad y consumación en los siglos IX-XIII*, IUS CANONICUM, XI, n. 21 (1971), pp. 119-141.

Hincmaro. Según esta doctrina, el *jus naturae*, el *jus divinum* y un aspecto de este último, la *lex sacramentalis*, son los tres pilares sobre los que se sostiene el edificio matrimonial. A continuación vendrán períodos en que la doctrina se mostrará vacilante, pero más en la fundamentación del principio que en la ratificación de su existencia (200). La Iglesia, por su parte, aprovechó todas las oportunidades —caso típico el de la Reforma— para dejar oír su voz clara. La última oportunidad solemne ha sido el Concilio Vaticano II en el que ha vuelto a reiterar, no ya su condena, pues intencionadamente excluyó de su lenguaje este término, sino su afirmación perenne de que el matrimonio está establecido sobre una alianza, sobre el consentimiento personal e *irrevocable* de los cónyuges, fruto del cual y en virtud, sobre todo, del sacramento de Cristo del que está

penetrado el matrimonio cristiano, éste «resulta indisolublemente fiel en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio» (201).

La verdad nos parece incuestionable. Sólo hace falta que a una fundamentación exclusivamente jusnaturalista y a una concepción del matrimonio de carácter contractualista, suceda una comprensión mayor de la esencia y bases sacramentales de la comunidad conyugal; y que a la actitud racionalista, o de signo meramente sociológico y psicológico, suceda una actitud de fe ante el misterio grande de Cristo y de la Iglesia, del que es portador misteriosa y objetivamente el vínculo conyugal, y del cual deben ser testigos subjetivamente los esposos cristianos tanto en los gozos como en los sacrificios.

(200) Cfr. TEJERO, E., *Matrimonio, misterio y signo, siglos XIV-XVI*, ed. EUNSA (Pamplona, 1971); id., *Indisolubilidad y consumación en los siglos XIV al XVI*, IUS CANONICUM, XI, n. 21

(1971), pp. 142 y ss.; id., *Significación sacramental y orden jurídico del matrimonio*, IUS CANONICUM, X (1970), pp. 137-160.

(201) *Gaudium et spes*, n. 49, 2.



## Summarium

Indissolubilitas eiusque contrarium divortium argumenta sunt hodie iterum actualitatis. Exegesis biblica pacifice videtur admittere Lucam Evangelistam Matheumque, cum Paulo Apostolo, docere omnino indissolubilitatem matrimonii sine ambiguitate. Altiores difficultates offerunt quaedam paragraphi Sti. Mathei evangelii, (5, 31-32 et 19, 3-10) in quibus interpretationes expertae sunt plures ab exegetibus. Ecclesia, primo millenio suae historiae, saepe intendit quaestionem **indissolubilitatis absolutae**.

Cognoscere mentem christianam hisce primis saeculis summe interest, ratione habita singularium adiunctorum, quibus vita Ecclesiae et specialiter institutio matrimonialis progrediuntur. Ideo convenire, necesse est, de aliquibus notionibus, atque signare quaedam criteria, ut melius interpretetur illa mens. Afirmatio sine ambiguitate principii absolutae indissolubilitatis et divortii vincularis repulsa signat tempus antenicenum. Firmas non arbitramur dubitationes nuper effusas in mentem Tertuliani Origenisque.

Origenes tantum notat in quibusdam episcopis esse iudicium tolerantiae, contrarium legi naturali et divinae positivae. A saeculo IV valde influit, sine dubio, doctrina catholica legislatione civili; attamen, nec divortium penitus evanescit, nec plane accipitur principium indissolubilitatis absolutae aequationisque viri et feminae.

Fere omnes Patres, SS. Pontifices ac Concilia laborant strenue nitidissimam affirmationem duorum principiorum. Sunt testimonia quae praebent quamdam umbram vel ambiguitatem, quibus immoderate fulciuntur aliqui novi interpretes. Nec desunt aliqua testimonia faventia tolerantiae, praesertim in Ecclesia Orientis, quae resonat S. Basilius indicens disciplinam paenitentialem Ecclesiae Cappadotiae. Inter omnia testimonia illius temporis eminet Stus. Augustinus, qui non modo defendit sed etiam conatus est fundare, basse sacramentale, principium indissolubilitatis absolutae, patefaciens eminenter aliorum mentem Patrum multorum Ecclesiae et fulciens posteriorem speculationem.

A saeculo VI nova eventa impedimentum faciunt usui legis indissolubilitatis absolutae societate illius temporis. Irruptio populorum barbarorum, acervo suo morum legumque pro divortio, inter omnia prominet. Doctrina SS. Pontificum et agendi ratio in certis casibus ratificant iterum indissolubilitatem absolutam.

## Abstract

Indissolubility and its opposite, divorce, are once again present-day themes. Biblical exegesis seems to admit without problems that the Evangelists Luke and Mark, together with the Apostle Paul, teach in no uncertain terms the absolute indissolubility of Matrimony. There are some passages of St. Matthew which offer greater difficulty (Math. 5, 31-32 and 19, 3-10), concerning which exegetes have made a great deal of interpretations. In the first millenium of her history the Church deals very frequently with the question of **absolute indissolubility**. When one takes into account the special circumstances in which the life of the Church develops, and particularly the institution of Matrimony, to know Christian thought in these first centuries is of prime importance. Because of this it is necessary to point out a series of ideas and criteria to better interpret it.

The pre-Nicene period is characterized by the uncompromising affirmation of the principle of absolute indissolubility, and by the rejection of vincular divorce. The author feels that recent doubts as to Origenes and Tertulian's thought on the question are unfounded. The only thing that Origenes emphasizes is that certain bishops have a criterion of tolerance contrary to the natural and divine-positive law. From the fourth century on Christian thought undoubtedly influences on civil legislation; yet divorce does not disappear radically from civil law, nor does civil law fully incorporate the principle of absolute indissolubility and the equality between man and wife. The great majority of Fathers, Popes, and Councils resolutely struggle to state both principles with complete clarity. Some testimonies have a certain obscurity or ambiguity on which some modern thinkers disproportionately base themselves. There are testimonies which favor tolerance, especially in the Eastern Church; St. Basil reveals them in his references to the penitential discipline of the Capadocian Church.

Of all the testimonies of the epoch, St. Augustine's clearly stands out. He not only defended the principle of absolute indissolubility but attempted to found it on a sacramental basis, quite notable explicating the thought of many other Fathers of the Church and serving as a foundation for future speculation.

In the sixth century new events arose which were to impede the application of the law of absolute indissolubility in the society of that time. Most outstan-

Quaedam Concilia et paenitentialia illius temporis favorabilia divortium vinculare invocantur recenter.

Singularia adiuncta quibus supra dicta Concilia efficiuntur, et cautiones quibus multa paenitentialia sui temporis acceptae sunt, cum designetur genuina doctrina Ecclesiae, indicia sunt suscipienda. Non dubitant, alioquin, alia plura Concilia doctrinam traditionalem clare statuere. Iuxta SS. Pontifices Conciliaque, christiane cogitantes pergunt priori conatu fundandi principium indissolubilitatis absolutae; hoc sensu, eminet meritiissima apportatio Hincmari Rhemesensis qui, stante significatione sacramentali, notavit absolutam indissolubilitatem, cum matrimonium assequutus fuerit, consummatione, plenitudinem **unius carnis**, ideoque plenam significationem.

ding was the invasion of the barbarians who brought with them a train of divorcist customs and laws. The Popes' teaching and attitude in specific cases confirm absolute indissolubility once again. A few councils and confessors of the time have recently been mentioned as being favorable towards vincular divorce. But the special circumstances behind these councils, and the caution with which they were received by many confessors of the time, are facts which must be taken into account when it comes to manifesting the genuine doctrine of the Church. Many other councils, on the other hand, affirm the traditional doctrine completely. Together with the Popes and Councils, Christian thinkers keep trying to ground more and more the principle of absolute indissolubility; noteworthy in this sense is the very valuable contribution of Hincmarus of Rheims. Working on the basis of sacramental meaning, he emphasized the absolute indissolubility of Matrimony when it is consummated, thus reaching the plenitude of the **una caro** and hence the plenitude of meaning.