

Hernri
Rondet

Introducción a la teología del matrimonio



(Contraportada)

La teología del matrimonio es una de las encrucijadas del pensamiento teológico. No puede ponerse en claro sin tener algunas ideas precisas acerca de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, la persona y la sociedad, la Iglesia y el Estado, el origen y el desarrollo del sacramentalismo. Mas la mejor manera de llegar a conclusiones firmes, es ver cómo la Iglesia misma ha elaborado su teología del matrimonio, partiendo de las aspiraciones del alma «por naturaleza cristiana» y de su encuentro con el mensaje evangélico. En esta historia, la naturaleza y la gracia, la persona y la sociedad, la Iglesia y el Estado, aparecen como en tensión constante, en un largo proceso que muestra cómo las certezas naturales y sobrenaturales en que se fundamenta la teología del sacramento del matrimonio, se han ido perfilando progresivamente en el transcurso de los siglos, a la vez que han planteado nuevos problemas que aún hoy son objeto de nuestra reflexión.

Este largo proceso del pensamiento cristiano a partir de los datos de la revelación es lo que el autor intenta resumir en la primera parte del libro. Con ella enlaza una segunda parte en que se exponen, como conclusión, los puntos principales del tratado dogmático acerca del sacramento del matrimonio. Una selecta bibliografía (ampliada en nuestra edición, con obras de autores de lengua hispana) completa esta obra, que es modelo en su género, tanto por la profundidad de su estudio como por la claridad de su exposición. Con ella H. RONDET presta un servicio a los seminaristas en sus estudios y a los seglares que quieran asimilar la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio, en su contexto histórico.

HENRIRONDET

**INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DEL
MATRIMONIO**

1962

Versión castellana de José M.^a Dausá, C. O., sobre la edición original francesa de la obra *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, de Henri Rondet, publicada en 1960 por el P. Lethielleux.

ÍNDICE

Introducción.....	7
I	12
El matrimonio y la familia antes de Jesucristo.....	12
II	21
Matrimonio y continencia. Cristianismo y paganismo.....	21
III.....	30
El principio de la indisolubilidad. La Iglesia y el derecho romano.....	30
IV	41
Las vicisitudes del principio de la indisolubilidad La Iglesia y los bárbaros.....	41
V.....	52
El carácter contractual del matrimonio y los grados de la indisolubilidad.....	52
VI.....	59
El sacramento del matrimonio La cristiandad medieval....	59
VII.....	66
El privilegio paulino El descubrimiento del nuevo mundo.	66
VIII.....	70
El matrimonio, contrato y sacramento. Del Concilio de Trento al Syllabus.....	70
IX.....	76
Los impedimentos del matrimonio. El conflicto de jurisdicción.....	76

X.....	82
Del matrimonio civil al divorcio y a la unión libre.....	82
XI.....	88
Contrato e institución.....	88
XII	93
Sentido y fines del matrimonio.....	93
CONCLUSIONES DOCTRINALES.....	99
I.....	100
La metafísica cristiana del amor.....	100
II	106
La sacramentalidad del matrimonio.....	106
III.....	112
Contrato y sacramento.....	112
IV.....	116
La jurisdicción sobre el matrimonio.....	116
V.....	120
La unidad y la indisolubilidad del matrimonio.....	120
VI.....	126
Matrimonio y virginidad.....	126
Apéndice A.....	129
El decreto del Concilio de Trento sobre el sacramento del matrimonio.....	129
Apéndice B.....	132
Decisión del Santo Oficio referente al problema de los fines del matrimonio.....	132

Introducción

La familia cristiana se distingue totalmente de cualquier otra familia, aunque ésta sea moralmente irreprochable e incluso ejemplar. Socialmente hablando, la familia cristiana es algo absolutamente nuevo en el mundo. No es de orden puramente natural. El acto que le da origen está impregnado de sobrenatural; el matrimonio cristiano es una cosa santa, es un sacramento. La familia cristiana, como tal, ocupa un lugar privilegiado en el cuerpo místico de Cristo. Su fin, sus caracteres, todo en ella se refiere al cuerpo de Cristo.

El matrimonio tiene por fin principal la procreación de los hijos. Lo sobrenatural se inserta aquí en lo que hay de más natural, de más carnal. Este acto adquiere en el cristianismo una significación muy elevada. No se trata de satisfacer una pasión imperiosa, ni siquiera, en primer término, de asociar en la tierra dos seres que tienen necesidad uno del otro para vivir su vida humana: de formar estas células familiares cuyo agrupamiento formará la nación, el Estado; se trata de engendrar y de formar seres nuevos cuyo destino es llegar a ser hijos de Dios. Ya, desde el punto de vista meramente natural, la unión sexual, cuando se trata de la especie humana, reviste un carácter singular: un hombre y una mujer no pueden dar la existencia a un nuevo ser humano sin que Dios mismo se asocie a su empresa creando un alma. Así, el término mismo de su acción escapa a los dos seres que se unen y no pueden medir ni todo su alcance ni toda su grandeza. El espíritu que ellos indirectamente llaman a la existencia, es un alma inmortal cuyo destino es entrar en otra familia, la misma familia de Dios. Esto es lo que sospechan todos los pueblos, envolviendo al matrimonio con ritos que le dan carácter sagrado; mas este oscuro presentimiento sólo llega a certeza para los padres cristianos,

conscientes de su cristianismo.

Además, el matrimonio tiene por fin la comunidad de dos vidas, de dos existencias humanas. El hombre es carne y espíritu. Materialmente considerado, el matrimonio corre el riesgo de aparecer como algo animal, por no decir vergonzoso. Mas la misma fusión de los cuerpos no es otra cosa que el símbolo de la fusión de los espíritus y de las almas. Son dos almas que se buscan, que se entregan una a otra, que ponen en común lo mejor que tienen y sueñan en una unión imposible en la cual los dos seres no serían más que uno sin dejar de ser ellos mismos: *duo in carne una, duo in anima una, in corde uno*. Pero si la entrega carnal no puede mantenerse conforme con las exigencias de la ley moral sin que un auxilio divino venga en ayuda del esfuerzo humano, ¡cuánto menos la entrega de las almas! ¿No hay, además, en esta entrega algo que excede a los derechos del hombre? ¿Puede una persona entregarse a otra, totalmente, cuando esta otra no es Dios? ¿Es posible, a la inversa, aceptar semejante entrega sin exponerse a perder la propia personalidad? Lo que hay de más profundo en el amor conyugal nos traslada, por consiguiente, más allá del mundo natural, hasta el seno mismo de la Trinidad y del misterio de las relaciones entre las personas divinas.

Por tanto, más que cualquier otra sociedad, la sociedad conyugal descansa en Dios. No es cosa del hombre solo. Si el hombre quiere negar estos vínculos divinos, muy pronto el matrimonio se envilece o se degrada. Por esto Dios ha hecho del matrimonio una cosa santa. Desde un principio lo ha colocado en el ámbito de la gracia, imprimiéndole estos caracteres de unidad, de indisolubilidad, que no se encuentran en la unión de los animales. El pecado, que destruye la vida sobrenatural del hombre, no podía menos de repercutir en el seno de la familia. En una sociedad donde reinan la ignorancia y la concupiscencia, y donde el hombre, expulsado del paraíso, ya no sabe nada claro acerca de su destino, la poligamia y el divorcio, por no mencionar las perversiones sexuales, bien pronto pasan a ser connaturales. La historia de la familia antes de Cristo, las costumbres de las sociedades desconocedoras de Cristo son incomprensibles si se pierde de

vista la manera como el hombre ha reemprendido, lentamente, el camino del cielo y ha descubierto su vocación personal y social de hijo de Dios. Jesucristo, al recordar a los hombres la ley de la unidad y de la indisolubilidad, restablece el matrimonio en su ideal de pureza y de santidad. Hasta qué punto su mensaje choca con las ideas entonces dominantes, lo adivinamos por lo que dicen los apóstoles: «Si esto es así, es mejor renunciar al matrimonio» (Cf. Mt 19, 10). Mas el hombre debe entrar por la puerta estrecha, conformarse con las exigencias de la moral evangélica. Sólo a este precio se es cristiano. El ideal de la virginidad y de la continencia perfecta no hará más que fortalecer el precepto de la castidad impuesto a todos los estados de vida.

El matrimonio cristiano importa obligaciones muy graves, pero da también el medio con qué afrontarlas. Es un sacramento, y como tal confiere la gracia de la cual es signo. Para exhortar a los cristianos de Éfeso a la fidelidad y al amor conyugal, san Pablo los invita a ver en su unión el símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia. De este sacramentalismo es de donde dimanar todos los caracteres del matrimonio cristiano. La Iglesia es la única esposa de Cristo; por consiguiente, el matrimonio cristiano no podrá aceptar la poligamia. La unión de Cristo con su Iglesia es una unión definitiva, sellada para siempre; el vínculo del matrimonio cristiano será, pues, indisoluble. Por razón de este carácter místico del matrimonio cristiano, el cristianismo se ve libre de las dificultades que en todo tiempo agobiaron a los filósofos, moralistas y sociólogos. Aun en caso de esterilidad; aun cuando, aparentemente, el divorcio fuera de desear, el matrimonio es indisoluble. Y continúa siéndolo en el caso de adulterio o de desavenencia irremediable. Jamás la tradición cristiana, en este punto, se dejará arredrar por dificultades analíticas o interpretativas. La Iglesia siempre ha rehusado toda interpretación laxista del principio general de la indisolubilidad. Siempre procuró purificar la conciencia colectiva y defenderla contra ella misma. Así pues, ayer como hoy resulta imposible toda componenda con los partidarios del divorcio y de la unión libre.

La Iglesia, que se muestra irreductible cuando trata del

matrimonio de los fieles entre sí, sigue defendiendo la causa de la unidad, de la indisolubilidad, e incluso de la santidad del matrimonio, cuando se trata de infieles. En ningún caso reconoce al Estado, como tal, el poder de romper una unión válida. Si parece que en ciertos casos de conversión cede en el rigor de sus principios, tal cesión no será nunca por razones sacadas del orden puramente humano, del bien común terrenal, sino únicamente en consideración del fin sobrenatural y de la vocación a la filiación divina.

El matrimonio no es un simple contrato; por esto la Iglesia no reconoce a nadie el derecho de regular sus modalidades esenciales. Exige ser el único juez de las causas matrimoniales de sus súbditos y se declara la única competente para promulgar las condiciones de validez del matrimonio entre cristianos. Los juristas regalistas, en su ofuscación, la acusan de usurpar los derechos del poder civil; pero la Iglesia, con mucho más fundamento, podría re-dargüir su acusación. El Estado es el que, en el decurso de los años, ha ido invadiendo un terreno que no era el suyo. En pos del bien de la ciudad terrena, cuando su totalitarismo espontáneo no ha llegado a absorber del todo la sociedad religiosa, no puede menos que entrar en conflicto con ella, ya se trate del matrimonio, de la familia o de la educación de los hijos.

La teología del matrimonio es una de las encrucijadas del pensamiento teológico. No puede ponerse en claro sin tener algunas ideas precisas acerca de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, la persona y la sociedad, la Iglesia y el Estado, el origen y el desarrollo del sacramentalismo. Mas la mejor manera de llegar a conclusiones firmes, es ver cómo la Iglesia misma ha elaborado su teología del matrimonio, partiendo de las aspiraciones del alma «por naturaleza cristiana» y de su encuentro con el mensaje evangélico. En esta historia, la naturaleza y la gracia, la persona y la sociedad, la Iglesia y el Estado, aparecen como en tensión constante, en la cual la atracción sucede a la repulsión, y viceversa. Este largo proceso de interpretación, lejos de ir poniendo incesantemente en tela de juicio las certezas adquiridas con anterioridad, muestra, por el contrario, cómo estas certezas

naturales y sobrenaturales en que se fundamenta la teología del sacramento del matrimonio, se han ido perfilando progresivamente en el transcurso de los siglos, a la vez que planteaban nuevos problemas que aún hoy son objeto de nuestra reflexión. Este largo proceso del pensamiento cristiano a partir de los datos de la revelación es el que intentaremos resumir.

Nuestro trabajo, si bien ordinariamente se apoya en documentos de primera mano, no es menos deudor a otros estudios. Séanos permitido hacer constar muy especialmente nuestra gratitud al profesor Le Bras, no sólo por su hernioso artículo inserto en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, o por el prólogo que encabeza su edición de la *Histoire des collections canoniques*, donde recoge los trabajos de Paul Fournier, sino también por las diversas monografías que ha suscitado, cuya indicación se encontrará en la Bibliografía.

Una última palabra. En lo esencial, la primera parte de esta obra data de 1951. Los últimos capítulos se han redactado a base de un antiguo curso y de diversas conferencias dadas a sacerdotes.

Fourvière. 1933-1951.

Toulouse, 1958-1960.

El matrimonio y la familia antes de Jesucristo

A los fariseos que le preguntaban si era lícito repudiar a la propia mujer, Jesús les responde recordando la ley de la unidad y de la indisolubilidad promulgada en un principio: *ab initio non fuit sic* (Mt 19,8). Ya en el sermón de la montaña había combatido la dureza de sus corazones promulgando un ideal de pureza, de fidelidad y de mansedumbre (Mt 5, 27-32). Su presencia en las bodas de Cana había dado a los desposorios cristianos una significación misteriosa. Frente a los desórdenes paganos, san Pablo recuerda las exigencias de la moral cristiana, la primacía de la continencia y de la virginidad, y funda la moral conyugal y familiar sobre una doctrina del matrimonio que hace de éste la imagen de las relaciones entre Cristo y la Iglesia, entre Dios y la humanidad¹. Toda la dogmática cristiana del matrimonio — sacramentalismo, unidad, indisolubilidad— está contenida en estas afirmaciones del Señor y del Apóstol. Ella constituye el ideal hacia el cual aspiran, confusamente, los diversos pueblos cuando se esfuerzan por hacer más dignas del hombre y más dignas de Dios las instituciones familiares.

Pero, además, el ideal cristiano representa una revolución de alcance incalculable, cuyos efectos sólo progresivamente podían hacerse perceptibles. Para comprender mejor su importancia histórica y teológica hemos de situar el mensaje cristiano en relación con las ideas y las costumbres del mundo antiguo.

Ab initio non fuit sic (Gen 2, 18-24). Si abrimos la Biblia, comprobaremos que el ideal afirmado en las primeras páginas del Génesis

¹ 1 Cor 7, 1-40; Ef 5, 21-23; Col 3, 12-19.

no se había realizado. En lugar de la unidad y de la indisolubilidad del matrimonio, encontramos la poligamia y el repudio. Los personajes más santos del Antiguo Testamento, Abraham, Isaac y Jacob, son polígamos.

Los jueces, los reyes de Israel y de Judá demuestran su fausto por el número de sus mujeres y concubinas. Lo que más nos sorprende es que el autor sagrado, narrando estos hechos, en modo alguno toma ocasión de ellos para condenar tales costumbres. El gran pecado en esta materia no es la poligamia, sino el adulterio, falta contra la justicia, el incesto, o la unión con mujeres extranjeras'.

Una vez expiado su pecado, David se queda con Betsabé, y Natán no se lo reprocha. Salomón es condenado porque estuvo a punto de contaminar la fe de Israel casándose con mujeres paganas". La poligamia repugna, desde luego, a nuestras ideas cristianas, pero no deja de entrañar una moralidad verdadera; puede, en efecto, ser compatible con un cariño real del hombre hacia la mujer, como se ve por la historia de Ana, madre de Samuel (2 Re 1, 1-8). Sin embargo, representa, evidentemente, un estadio inferior y es consecuencia del pecado. En un mundo sujeto a la ignorancia y a la concupiscencia, la forma natural de las instituciones familiares es, al parecer, la poligamia.

Para juzgar estos hechos será necesario recorrer toda la historia de las instituciones matrimoniales de la humanidad. Mas las investigaciones sobre los orígenes de la familia han dado lugar a un cúmulo de teorías todavía muy discutibles. Contentémonos con señalar que el pueblo judío, en este aspecto, de ningún modo es un caso aislado. Los pueblos semitas son polígamos: el Islam, en este punto, ha recogido una vieja herencia. Los egipcios eran polígamos, si bien, según un movimiento natural de la historia de las costumbres, llegaron a distinguir la esposa de primera categoría, de las esposas de segunda categoría y las simples concubinas. En realidad, en los diversos pueblos, las costumbres evolucionan lentamente hacia el ideal vislumbrado. La legislación representa un esfuerzo para hacer más humanas, más conformes a las aspiraciones de la razón, las relaciones entre la mujer y el

hombre. El código de Hammurabi representa, desde este punto de vista, un notable avance en la evolución de la conciencia, sólo que consagra el divorcio y la poligamia.

La ley mosaica, severa en cuanto a los vicios contra natura², orientada hacia un progreso real de la conciencia colectiva, consagra también la poligamia, que, de este modo, se introduce en la legislación de Israel³. En el siglo segundo, san Justino la reprocha vigorosamente a su interlocutor Trifón. Subsistirá en la edad media entre los judíos alemanes, entre los de España hasta el siglo XVI, y la ley escrita todavía no la ha desterrado completamente.

La poligamia entraña en sí la posibilidad del repudio. Éste no es idéntico al divorcio de las legislaciones modernas; el divorcio supone una cierta igualdad de los sexos; el repudio sólo existe en provecho del hombre. Un personaje tan santo como fue Abraham repudia a Agar únicamente por complacer a Sara (Gen 16, 6). La legislación mosaica consagra estos principios, si bien, por otra parte, no trata de favorecer el repudio; pretende limitar sus efectos, precisando los casos en que un hombre está autorizado para despedir a una mujer sin que ésta sea necesariamente culpable⁴. Estos textos influyen decisivamente en el desarrollo de la conciencia moral de Israel en materia de matrimonio. En el primer siglo antes de Jesucristo vemos cómo dos escuelas disputan acerca de los motivos del repudio. Shammai representa la escuela rígida, austera; Hillel, con su punto de humor, declara que basta un guiso quemado para poder separarse de una esposa. Más tarde, otro rabino pretenderá que se puede despedir a la propia mujer únicamente porque se ha encontrado otra más bella, y aducirá en su favor el texto de la ley mosaica.

Estas consideraciones nos permiten situar la discusión de los fariseos con Jesús. Serán también necesarias para situar la reacción de los teólogos frente al mundo antiguo y a la revelación judaica. ¿Cómo interpretar estos hechos? ¿Diremos, con san

² Lev 18, 23; 20, 15-16.

³ Deut 21, 15; 21,10-14; 17, 17.

⁴ Deut 24, 1-4; cf. 22, 13-19; 22, 28-29

Ambrosio, que Dios concedió a los patriarcas una autorización que habría rehusado a sus contemporáneos? ¿Distinguiremos, con los escolásticos, entre el derecho natural primario, absolutamente inmutable, y el derecho natural secundario, susceptible de variaciones históricas? La teología discutirá más tarde este problema. Digamos aquí, simplemente, que por estar la humanidad providencialmente orientada hacia la moral cristiana, puede decirse igualmente: «Dios ha permitido estas desviaciones, o «Dios las ha tolerado». En el lento afinamiento de la conciencia moral de la humanidad, las aspiraciones personales de las almas, la legislación social, escrita o consuetudinaria, los reformadores, príncipes o profetas, han desempeñado diversos papeles, preparando lentamente la revolución cristiana, que será en sí misma el punto de partida de una nueva historia de las almas y de las sociedades.

Para ser justos con el judaísmo, debemos notar que, en más de una página, la Biblia nos presenta ya realizado el ideal cristiano del matrimonio monógamo y de la fidelidad conyugal. La historia de Tobías, por ejemplo, es en este aspecto significativa. Podría asimismo recordarse la madre de los macabeos y sus hijos. Pero sobre todo conviene mostrar cómo todo el Antiguo Testamento es una anticipación de la doctrina del matrimonio cristiano. Para hacer comprender con qué amor ha amado Dios a su pueblo, los profetas lo presentan como un esposo atento, celoso, apasionado, que se conmueve por las infidelidades de la nación escogida⁵. Incluso en los tiempos en que ella es más rebelde, Dios atestigua que Él no ha firmado el libelo de repudio⁶. El texto enigmático del Deuteronomio (Deut 24, 5), en el cual la historia comparada de las religiones no ve más que un fragmento de legislación sociológica, entraña toda una teología. La historia simbólica del profeta Oseas tiene por fin hacer comprender al pueblo pecador que Dios se indigna por sus crímenes, por su adulterio, pero, al mismo tiempo, que el perdón está a la vista (Os 3, 1-5). Anticipa las reflexiones paulinas sobre la Iglesia impura, purificada con la sangre de Cristo

⁵ Os 2, 4-25; Ex 16, 30-43; Jer 2, 2; 3, 20; 6, 8; etc. Nótese el supuesto de la unión con varias mujeres en Ez 23, 1-49; Jer 3, 68.

⁶ Is 50, 1; 54, 7; Jer 3, 1; 3, 8.

(Ef 5, 26; Ez 16, 1-14). Los padres de la Iglesia y la teología del siglo XII, profundizando en este simbolismo nupcial, compararán las bodas de Cristo y de la Iglesia con el consentimiento de María aceptando ser madre de Cristo y de sus miembros, sin dejar de permanecer virgen. El gran movimiento que conduce a la humanidad hacia Dios es una marcha hacia los místicos desposorios. A los primeros capítulos del Génesis, que tratan de la unión entre Adán y Eva, responde el final del Apocalipsis: «*el Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven!*» (22, 17).

Mas no anticipemos todavía el período cristiano de la historia de la teología del matrimonio. Nos conviene ahora situar las doctrinas y las instituciones del paganismo grecorromano.

Entre los griegos, el matrimonio tenía un carácter esencialmente religioso, aunque fue reglamentado por una legislación harto precisa. Grecia desconocía la poligamia. En el orden jurídico, representa, ciertamente, un progreso sobre el pueblo judío; mas cuando se piensa en los desórdenes de que da testimonio la historia de los helenos, puede uno preguntarse si este progreso de las instituciones fue también un progreso de las almas. Recuérdense los vicios contra natura que estigmatizara san Pablo. Entre los griegos, la mujer queda confinada al gineceo, y, cosa sorprendente, las cortesanas son las que más influencia tienen en la vida pública. Grecia sienta el principio de la monogamia. De todos modos no es todavía la igualdad de los sexos. La joven no se casa según su gusto, sino que es como entregada a su futuro esposo por su padre o por su tutor. No obstante, el matrimonio posee un carácter esencialmente religioso y va acompañado de diversas ceremonias, en las cuales el sacrificio desempeña un papel esencial. El divorcio, desconocido en un principio, según parece, no fue practicado antes de las guerras médicas. Sea como sea, es legal en la época clásica. El marido puede despedir a su mujer por los motivos más fútiles y con la sola obligación de restituírle la dote; hasta puede disponer de ella en favor de tercero, e incluso legarla en testamento. La mujer no queda privada de todo recurso, ya que en ciertos casos puede pedir también el divorcio; mas el marido

tiene el derecho de apelar la sentencia que lo conceda, y la opinión pública es muy poco favorable a las mujeres que piden el divorcio. Si, en ciertos casos, el divorcio, por consentimiento mutuo, es posible, lo es sobre todo después del acuerdo entre el marido y el padre o el tutor de la mujer.

Los griegos son humanos: la mujer es tratada con dulzura, sin dejar de considerarla, no obstante, como un ser inferior, según testimonio del propio Aristóteles⁷. Dentro del cuadro de estas instituciones matrimoniales cabría situar los desvaríos de un Platón, preludio de las teorías modernas sobre el comunismo sexual y la eugenesia racista. Platón, ya anciano, corrige en las *Leyes* las utopías de la *República*; mas las instituciones en que sueña están todavía muy lejos del cristianismo. Preocupado por mantener a raya los progresos del divorcio, introduce formalidades legales, pero consagra el principio. La esterilidad, la incompatibilidad de caracteres son motivos suficientes para la concesión del divorcio.

En el estudio de esta materia hallaremos reiteradamente las mismas consecuencias del principio del divorcio. Solamente el ideal cristiano de la indisolubilidad absoluta responde a las aspiraciones profundas de la humanidad. Esta pide ser defendida contra sí misma, y la legislación será siempre impotente para mantener la estabilidad de la familia, mientras no parta de este principio como de un ideal que hay que conquistar.

También en Roma la monogamia estaba en vigor. El matrimonio tuvo igualmente allí, en un principio, un carácter esencialmente religioso. Gran parte de las ceremonias que se practican entre los cristianos son herencia de Roma. La Iglesia ha cristianizado las costumbres que tenían por fin hacer comprender a los esposos la solemnidad de su compromiso. Lo mismo ocurre con la noción de contrato. Puede ser criticada, pero contiene una idea profunda: la unión de los dos esposos vincula dos vidas, dos familias, y se sella ante la sociedad entera. Es un compromiso

⁷ ARISTÓTELES, *Política*, 1, v. 11-13.

bilateral ante Dios y ante los hombres: pero hay contrato y contrato, incluso en materia de matrimonio'.

La familia romana fue al principio como un Estado dentro del Estado, con una triple unidad, religiosa, política y jurídica. Hasta el 318, el padre de familia tuvo el derecho de vida y de muerte sobre los miembros de la *gens*: solamente él era el poseedor legal de los bienes comunes. Ya se adivina cuál podía ser el derecho de la mujer en semejante concepción de la familia. Se honraba a la mujer, mas no era *sui iuris*. Por el matrimonio pasaba a poder de otro distinto de su padre, mudaba de *gens*, como manifiesta la fórmula: *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*.

Pasaba *in manum alterius*. De donde proviene el nombre dado a la antigua forma de matrimonio: *matrimonium, in manu*. Este matrimonio podía contraerse de tres maneras distintas.

El matrimonio por *confarreatio* era el más solemne. Tomaba el nombre de la ofrenda hecha a Júpiter, durante el curso de las ceremonias religiosas, de un panecillo de farro, *panis farreus*. Era el matrimonio de primera clase, probablemente reservado a los patricios.

El matrimonio por *coemptio* era menos solemne, suponía una especie de contrato de venta. Se compraba, si no la mujer, por lo menos la potestad de sus derecho-habientes.

En fin, el matrimonio por *usus* suponía una simple prescripción legal: una mujer que durante un año había vivido con un hombre, pasaba a su poder.

Hacia el final de la República se introdujo una cuarta forma de matrimonio que, por sí sola, constituyó una nueva clase: el *manimanium sine manu*, matrimonio por consentimiento mutuo. Esta forma de matrimonio sólo pudo introducirse gracias a la decadencia de las costumbres; acabó por suplantarse a todas las demás. El matrimonio por *usus*, que todavía existía en tiempo de Cicerón, fue el primero en desaparecer. La *confarreatio* resistió más tiempo, pero durante el reinado de Tiberio a duras penas se encuentran tres patricios nacidos de matrimonio por *confarreatio* para elegir un flamen dial. Una ley del 23 d. C. decidió que este

matrimonio no haría pasar ya a la mujer bajo la *manus* del marido. No obstante, la decadencia era irremediable.

El matrimonio por *confarreatio* estaba prescrito para los flámines diales, y, en este caso, era estrictamente indisoluble. Aquí, como en la institución de las vestales, Roma presintió algo del ideal cristiano.

El común de los patricios podían obtener el divorcio en ciertos casos; para romper el vínculo era necesaria una nueva ceremonia, la *diffarreatio*.

El matrimonio por *coemptio* concedía al marido el derecho de repudiar a su mujer por ciertos delitos; por ejemplo, el adulterio o la borrachera.

Las otras formas de matrimonio todavía concedían más facilidades. Es probable que al principio la severidad de costumbres hiciese al divorcio socialmente muy difícil. Según relata Aulo Gelio, el primer divorcio habría sido el de Carpilio Ruga, en el año 523 de Roma (231 a. C). Sea lo que fuere, la misma transformación de la clase de contrato hacía más fácil el divorcio. Al final de la República se da el divorcio por las más fútiles causas: el historiador Valerio Máximo cuenta que un hombre repudió a su mujer porque había salido a la calle llevando el velo como las muchachas; otro, porque su esposa había hablado con una mujer de costumbres sospechosas, y un tercero porque ella se había ido al teatro. Suetonio declara que las mujeres no cuentan ya los años por los cónsules, sino por el número de sus maridos. Cicerón repudia a su mujer después de treinta y dos años de matrimonio, y su hija Tulla, dos veces divorciada, acaba abandonando a su tercer marido y regresando a la casa de su padre. El hecho de que dos esposos permanezcan fieles hasta la muerte, es considerado como un caso excepcional.

Lo mismo que en nuestras sociedades modernas, el divorcio traía consigo su cortejo de males. El emperador Augusto, asustado, intentó oponerle resistencia. La ley juliana de *adulteriis* impone una forma legal al divorcio por consentimiento mutuo. La ley popea grava fuertemente a los célibes y a las familias sin hijos; pero las

costumbres son más fuertes y los mismos emperadores son los que dan el mal ejemplo de inmoralidad. Por otra parte, a medida que se van sucediendo los siglos, el matrimonio se seculariza, la ley civil se separa totalmente de la ley religiosa, el matrimonio no es más que un negocio temporal. ¿Cómo podía ser de otro modo en Roma, invadida entonces por nuevos cultos que se disputan el favor de las multitudes? De todas esas nuevas religiones, únicamente el cristianismo traía consigo un principio de duración indefinida, mas también era el más exigente. Concedía al matrimonio un lugar importante entre sus símbolos teológicos, pero sin favorecer costumbres licenciosas, como ciertos cultos de la religión de los misterios, en que se celebraban hierogainias con el pretexto de honrar a los dioses. Las vestales romanas habían tenido su hora de gloria; el cristianismo recogería su herencia, poniendo en el primer plano de su moral el ideal cristiano de la virginidad. Y a la vez enseñaría a ser humilde y a confiar sólo en la gracia para disciplinar las pasiones.

Matrimonio y continencia. Cristianismo y paganismo

Bergson, en su hermoso libro *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, ha puesto de relieve lo que él denomina la llamada del héroe. Las sociedades humanas, conservadoras, cerradas, sólo se abren a un ideal moral más elevado cuando viene algún genio religioso, algún santo, a proponerles un modelo hasta entonces desconocido. No basta hacer leyes, normalizar las relaciones entre el hombre y la mujer, crear instituciones estables; es necesario, además, dar a los hombres un ideal de perfección que les haga adquirir conciencia de las limitaciones de la moral común y de las debilidades de la humanidad.

Para devolver su dignidad al matrimonio, para elevarlo por encima del estado imperfectísimo en que se encontraba, el cristianismo ha proclamado las excelencias de la continencia y de la virginidad. En Jesús, en María, en numerosos santos, la perfección cristiana alcanza tales alturas, que podría inducir a tener en poco el matrimonio. San Pablo, continuando el movimiento del Antiguo Testamento, propone a los esposos el ideal de la unión, a la vez virginal y fecunda, que existe entre Cristo y la iglesia (Ef 5, 22-27).

Esta doctrina, mal entendida, podía conducir a graves errores. De hecho, las doctrinas denigrantes del matrimonio se han inspirado en una metafísica distinta de la del amor cristiano, y en la práctica estas doctrinas han sido a menudo muy indulgentes con los vicios de la carne. Los gnósticos que combate san Ireneo, habían tenido como precursores los herejes oscuros, de quienes

san Pablo nos dice que prohibían las bodas (Tim 4, 1-3). Algunas sectas judaizantes, como la de los esenios, más o menos emparentadas con el encratismo pitagórico, condenaban también el matrimonio. La metafísica gnóstica opone la carne y el espíritu como el mal y el bien. La conclusión será: o renunciar al matrimonio, o abandonarse a toda clase de excesos, ya que la parte divina que hay en el hombre no es responsable de los desórdenes de la parte inferior. Carpócrates apoya su comunismo sexual en las tesis de Platón y de su *República*. Marción, dualista también, aunque de otro modo, opone la moral de los dos Testamentos. Profesa un encratismo radical, exige de los casados que se separen antes de ser admitidos en la secta. Un poco más tarde, el maniqueísmo se presenta como una religión tenaz, fundada en la oposición del espíritu y de la materia, de las tinieblas y de la luz.

La procreación humana da por resultado aprisionar partículas de luz divina dentro de un cuerpo de carne tenebroso; por tanto, es necesario abstenerse de ella. San Agustín, que nos informa acerca de los procedimientos de la secta, sabe que en ella se condena menos el placer carnal que la procreación. Los «elegidos» pueden tal vez ser continentes, pero a los simples «oyentes» les son lícitos todos los desórdenes con tal que se abstengan de procrear. En el siglo el priscilianismo español integra dentro de su sincretismo asceticista la condenación del matrimonio, obra de Satanás.

Estos errores dualistas tendrán vida penosa y los veremos reaparecer en la edad media como un río subterráneo que de repente vuelve a fluir al aire libre.

No vamos a seguir en detalle estos múltiples errores, sino únicamente a enfrentarlos con la doctrina de los primeros siglos cristianos acerca del matrimonio y de la continencia. No se puede negar que en los primeros siglos hubo cierto desafecto hacia el matrimonio, aunque no se basaba, de ningún modo, en una doctrina dualista que opusiera la carne al espíritu, sino únicamente en consideración a que, estando cercano el fin de los tiempos, ya no era útil multiplicar la raza humana. Sin embargo, nada de esto se encuentra en el Evangelio. Jesús asiste a las bodas de Caná.

Interrogado acerca de la posibilidad del divorcio, recuerda que la institución primordial del matrimonio se remonta al mismo Dios (Mt 19, 4-5). Tampoco se puede deducir nada en contra del matrimonio de su respuesta a los saduceos referente a la resurrección: «en el reino venidero ya no habrá bodas carnales»: «*neque nubent neque nubentur*»; mas Jesús de ningún modo concluye que sea preciso, ya desde ahora, renunciar al matrimonio (Mt 22, 30). Únicamente subraya, con su ejemplo y su doctrina, la primacía de la continencia y de la virginidad (Mt 19, 12).

Se ha acusado a san Pablo como si, en un principio, hubiese defendido cierto encratismo escatológico, para corregir en seguida este estrecho ascetismo y proclamar el elogio del matrimonio. Mas un atento estudio de los textos condena esta interpretación. El matrimonio es bueno, puede usarse, aunque la virginidad y la continencia son mejores⁸. Al fin de su vida, el Apóstol se pronuncia contra el error de los que prohíben las bodas (1 Tim 4, 3; cf. 5, 14). En sus discusiones con los paganos, los primeros padres subrayan con valentía la virginidad cristiana. El cristianismo, dicen, condena no solamente el adulterio, sino también el pensamiento adúltero. Señala una ruptura con la ley judía que autoriza la poligamia⁹. Estos autores procuran no condenar el matrimonio, y el autor de la *Epístola a Diognetes* expone perfectamente la nota común cuando muestra a los cristianos presentes en el mundo sin ser del mundo, viviendo como los demás, casándose como los demás, y tendiendo, no obstante, con el deseo hacia la vida eterna.

San Ireneo reacciona vigorosamente contra el gnosticismo o el marcionismo. Clemente de Alejandría, humanista cristiano, consagra numerosas páginas a la cuestión del matrimonio, oponiendo la pureza del ideal cristiano a las perversiones del paganismo. Tertuliano tiene hermosas páginas sobre la santidad del matrimonio cristiano, mas, atraído por el montanismo, se deja dominar por las preocupaciones escatológicas, espíritu extremista que no encuentra la nota justa. Nada de esto en san Cipriano. No obstante, la teología de las relaciones entre el matrimonio y la

⁸ 1 Cor 7, 8-9; 7, 20; 7, 26-27; 7, 38, etc.

⁹ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*.

continencia, matrimonio y virginidad, se va precisando cada vez más. Metodios, en su famoso *Banquete de las diez vírgenes*, muestra cómo el ideal cristiano es el término de una larga pedagogía divina. De Abraham a los profetas, de éstos al Evangelio, la conciencia moral de la humanidad se ha ido afinando progresivamente. De las uniones incestuosas, el género humano ha llegado a la poligamia, después a la monogamia, hasta que por fin la virginidad ha aparecido como la flor suprema de la humanidad. Sin embargo, añade sagazmente el obispo: «Si no existieran personas casadas, ¿existirían vírgenes?».

Esta doctrina, bien entendida, puede todavía ser hoy día la nuestra, y la encontraremos nuevamente, más de una vez, siempre latente en esta historia de la teología del matrimonio.

No obstante, la misma ha parecido sospechosa a más de un historiador del dogma. Implica, dicen, una condenación del matrimonio. Los padres de la Iglesia que la han acogido, más o menos explícitamente, son tenidos por muy poco favorables al matrimonio. La admiración de la vida monástica y la virginidad habría sido tal, que si no al principio, por lo menos en el siglo IV, los padres de la Iglesia se habrían excedido. La cuestión pide que se estudie más de cerca.

No se puede negar que los piadosos amigos de Atanasio, los monjes egipcios, formaran importante escuela. Eran asceticistas, y su ideal de perfección, demasiado estoico, acaba conduciendo a sus imitadores al pelagianismo o al semipelagianismo. Sin embargo, en el siglo IV, los padres que elogian la virginidad saben distinguir entre el consejo y el precepto. Parece que presentan el estado del matrimonio como el refugio de las almas débiles, mas esto no es una tesis habitual. Entre dos escollos precisaba hallar la expresión justa. Como siempre, el error fue el que dio la ocasión de puntualizar las cosas.

Hacia fines del siglo IV, Joviniano, después de haber vivido al principio como asceta algo rígido, de súbito cambió de rumbo atacando a vírgenes y a continentes. El papa Siricio, en Roma; san Ambrosio, en Milán, condenaron al novador. Éste encontró un

adversario de talla en la persona de san Jerónimo, que por entonces vivía en su soledad palestina. Sólo que Jerónimo, heredero del talento de Tertuliano, extremista como él, rebasa la línea. Para defender la virginidad y la continencia, parece despreciar el matrimonio. Bien pronto tuvo que retractarse. Y lo hizo hábilmente pero quedó cierto malestar, y la oposición entre las dos tendencias persistió sordamente hasta el día en que san Agustín, remontándose a más lejos, escribe su *De bono coniugali*. Esta pequeña obra maestra de teología del matrimonio llegará a ser clásica. Con una amplitud de miras que no se encontraba en Metodio, demuestra cómo la filosofía de la historia permite ordenar los hechos concernientes al matrimonio y a la familia. Un mismo misterio (*sacramentum*) se repite en todas las edades. Una misma moral ha inspirado a los patriarcas polígamos y a los cristianos monógamos. Hay una continencia, una ley de castidad para todos los estados de vida. La antigua poligamia, la misma familia pagana estaban orientadas hacia el ideal cristiano. El *sacramentum*, misterio, compromiso sagrado, se vuelve a encontrar en todas las épocas, implicando el mismo ideal de fidelidad y de estabilidad. Mas después de la venida de Cristo, ni la poligamia ni el repudio pueden tener sentido. El matrimonio es uno indisoluble. El propio matrimonio cede a la virginidad, no como una institución provisional ante una institución definitiva, sino como una cosa buena ante otra más perfecta. Estas ideas, que Agustín ha desarrollado muchas veces, son la base de la teología del matrimonio; lo mismo ocurre con la distinción que llegará a ser clásica de los tres bienes del matrimonio: *bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*.

No obstante, subsiste una cuestión. Agustín acepta el matrimonio como una institución divina y humana a la vez, mas ¿no ha tenido acaso la tentación de limitar su uso, queriendo orientar a los esposos hacia la continencia? ¿No es esto, se nos dice, despreciar la institución divina? Sin embargo, si se observa de cerca, se verá que la teología agustiniana, entendida en su contexto, con sus matices de vocabulario, está mucho más cerca de la verdad de lo que se piensa. En el decurso de los siglos se en-

durecerá, y los moralistas de la época siguiente sentirán la necesidad de corregirla, pero correrán el riesgo de caer en otro exceso, y día vendrá en que será necesario volver a leer a Agustín para establecer una sana teología del amor.

Respondamos, finalmente, a un último ataque de los historiadores protestantes del dogma. La Iglesia de los primeros siglos, ¿no ha condenado las segundas nupcias? El reproche no carece de fundamento, pero conviene matizar bien la respuesta. Jesús, interrogado a propósito del levirato, no condena a los que se casan de nuevo (Mt 22, 23-33). San Pablo predica un ideal de continencia, pero autoriza formalmente las segundas nupcias, incluso las aconseja a las jóvenes viudas que estuviesen en peligro de caer en el pecado¹⁰. De entre los padres más antiguos, únicamente Atenágoras las condena. Clemente de Alejandría las autoriza formalmente. Orígenes es un poco más reservado. Tertuliano, es cierto, escribe un tratado entero para disuadir a su esposa de un segundo matrimonio, caso de que él muriese, pero es un extremista, y no hay para qué asombrarse si, siendo ya montanista, ha elaborado tesis más radicales aún.

Más delicada es la respuesta a la acusación, tratándose de los padres griegos del siglo IV. San Basilio y san Gregorio Nacienceno son severos para los «bígamos, y los «trígamos», y consideran la «poligamia» monstruosa; son testimonios tardíos de una disciplina rigorista que imponía una penitencia pública a los que se casaban de nuevo. Pero son a la vez adversarios de los novacianos, que niegan la comunión a las personas casadas en segundas nupcias.

En la misma época, Epifanio y Crisóstomo son mucho menos rigoristas.

El occidente da testimonio de una práctica constante que legitima las segundas nupcias. San Ambrosio hace de buen grado un elogio de la viudez, pero sabe discernir entre la perfección y el precepto. San Jerónimo, en la defensa de su tratado contra Joviniano, quiere dejar bien sentado que no sólo autorizó formalmente el matrimonio, sino también las segundas nupcias.

¹⁰ 1 Cor 7, 8-9; 7, 39-40; 1 Tim 5, 14.

Sólo que tampoco en esto llega a guardar la debida medida en la expresión, y su reacción podría hacer creer que más que autorizarlas limitóse tan sólo a tolerarlas.

Agustín es de nuevo el que da la respuesta definitiva: sólo cuenta la continencia, la cual se encuentra en todo estado de vida, tanto en el matrimonio como en el celibato, y aunque uno haya estado casado siete veces. Esta doctrina será la de la iglesia romana y la de las occidentales. Las iglesias orientales, al contrario, influidas por el rigorismo de los padres capadocios, se verán agitadas repetidas veces en ocasión de las «tetrágamias» imperiales. La cuestión de las segundas nupcias representará un papel no despreciable cuando se trate de las tentativas de unión entre oriente y occidente.

Esta defensa de la continencia conduce a la distinción práctica entre consejo y precepto. El matrimonio, institución divina, es necesario para la propagación de la especie; es para los mismos esposos un medio de santificación. La Iglesia lo sabe, mas también «sabe que la carne es flaca y que, sin un cierto espíritu de ascetismo, le es imposible al hombre observar la castidad, incluso dentro del matrimonio. Un san Agustín, por no citar a otros, pedirá a los fieles que se abstengan de las relaciones conyugales durante la cuaresma y les presentará el ejemplo de las viudas cristianas que, después de haber usado del matrimonio, ingresaron en un estado más perfecto.

Agustín es aquí más moderado de lo que serán los epígonos. La estima de la continencia y de la virginidad aumentará más y más con la organización de la vida religiosa. A los votos privados o semipúblicos se juntarán los votos solemnes y la profesión religiosa canónicamente reconocida. Más tarde, esta profesión parecerá suficientemente fuerte para romper el vínculo de un matrimonio no consumado. Mas en la época patristica no tiene la forma jurídica que le reconocerán los siglos posteriores.

Otra consecuencia de este primado reconocido a la virginidad y a la continencia fue la introducción del celibato eclesiástico. Cristo no lo había hecho obligatorio. San Pedro estaba casado, pero san Juan era virgen, y el evangelio nos dice que los apóstoles lo dejaron todo para seguir a Jesús. S. Pablo, si bien desea que sean muchos los apóstoles que como él vivan en continencia (1 Cor 7, 8), no obstante, no exige del obispo más que una continencia relativa: el obispo no será escogido de entre los «bígamos»; las mismas exigencias se establecerán para los diáconos y para los *presbyteroi*¹¹. Algunos padres interpretarán estos textos como referentes a la poligamia propiamente dicha, basándose en la suposición de que en los tiempos apostólicos no se debía escoger para ministros de Cristo a los catecúmenos que hubiesen sido polígamos. Mas toda la tradición ha visto una irregularidad canónica en aquellos que se hubiesen casado dos veces. En los primeros siglos, no se veía inconveniente alguno en que un sacerdote estuviera casado, ni tampoco en que continuara usando del matrimonio. El padre de Gregorio Nacianceno era obispo y casado. San Hilario tenía una hija. Pero, más tarde o más temprano, según los países, se va imponiendo una ley más rigurosa. La legislación de la iglesia griega, en el siglo IV, distingue entre el obispo y los ministros de grado inferior. Teodosio II permite a los obispos continuar viviendo con sus esposas, pero los obliga a la continencia. Justiniano, y luego el Concilio Trulano (692), fijan la legislación definitiva de la iglesia griega, la cual prohíbe a los clérigos, a partir del diaconado, el casarse después de la ordenación, pero les permite el uso del matrimonio contraído anteriormente. Asimismo se les prohíbe despedir a la esposa. Referente a los obispos, se les exige castidad perfecta; si estaban casados antes de su consagración, la mujer deberá ingresar en un convento.

La disciplina occidental se inauguró con el Concilio de Elvira en el año 300. Este concilio español, harto rigorista, prohíbe a los clérigos el uso del matrimonio. San León precisa que la obligación empieza con el subdiaconado. Hasta el siglo XII se observará esta

¹¹ 1 Tim 3, 2; 3, 12, Tit 1,6.

norma. La disciplina occidental, lo mismo que la de oriente, prohíbe el matrimonio posterior a las ordenaciones, pero únicamente a partir del año 1123 se decide invalidar los matrimonios contraídos en tales condiciones. Hasta entonces eran solamente ilícitos. La decisión del Concilio de Letrán debió de ser motivada por los lamentables abusos de la alta edad media. Pero, a pesar de la oposición protestante y de sus secuaces, la iglesia romana jamás aceptó reformar esta decisión. No ha admitido más excepción que para los católicos de rito oriental, o en casos tan extraordinarios que la excepción no hará más que confirmar la regla.

El principio de la indisolubilidad. La Iglesia y el derecho romano

Cristo, respondiendo a la cuestión propuesta por los fariseos, recordó la primitiva ley de la indisolubilidad. A pesar de las dificultades creadas por los textos de san Mateo, el pensamiento de Jesús no deja lugar a duda. Los exegetas menos sospechosos, Loisy, por ejemplo, convienen en este punto. En san Marcos y en san Lucas no hay dificultad alguna (Mc 10, 1-12; Lc 16, 18). San Pablo afirma, con toda la claridad que se pueda desear, la estricta indisolubilidad del matrimonio (1 Cor 7, 10-12; Rom 7, 2).

Mas, sentado de este modo, el principio no podía menos de chocar violentamente contra las costumbres y la legislación pagana, la cual aceptaba en múltiples casos el divorcio, y, sobre todo, ponía en desigual condición al hombre y a la mujer. Prácticamente, el marido era libre de pecar con sus sirvientas, de tomar concubinas, mientras que la mujer era muy vigilada, y la adúltera severamente castigada.

Durante los primeros siglos, el pensamiento cristiano no ofrece la menor duda (1 Cor 7, 31; 7, 29). Los cristianos se encuentran entonces en pleno fervor, están dominados por la preocupación del retorno de Cristo. Han oído el consejo del Apóstol: «*praeterit figura huius mundi*», «que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran»

Si se casan como los paganos, procuran vivir como cristianos. De este modo, el problema del divorcio se plantea en ellos en una forma muy singular, que hoy nos sorprende. Cristo, ciertamente, ha permitido despedir a la mujer adúltera, pero por aquel entonces

nadie se imagina que esto significase permitir un segundo matrimonio; la cuestión que se propone es saber si se debe despedir a la esposa adúltera. En efecto, partiendo de una cita del Antiguo Testamento, se piensa que el que habita con un adúltero participa de su pecado, como lo expone un texto del *Pastor de Hermas* citado a menudo.¹² Otro texto de san Pablo, que será la carta del privilegio paulino, propone en este caso, sobre todo, el problema de la comunicación de los pecados (1 Cor 7, 15). San Justino narra la historia de una mujer que, después de convertirse del paganismo, debido a los reproches de los suyos, permaneció por algún tiempo con su marido pervertido. Al final, acabó abandonándole, mas el marido la denunció ante los tribunales romanos. Atenágoras, Teófilo de Antioquía y Clemente de Alejandría abogan en favor de la estricta indisolubilidad. Tertuliano, adversario de las segundas nupcias, piensa, evidentemente, del mismo modo. San Cipriano comparte los extremismos de su maestro, pero condena igualmente el divorcio. El Concilio de Elvira (300) es netamente favorable a la indisolubilidad. La mujer que ha abandonado al esposo adúltero no puede casarse de nuevo. La que contrae nuevas nupcias, después de haber abandonado a su marido sin motivo, será excomulgada

Las primeras vacilaciones aparecen mediado el tercer siglo. Orígenes, en un extenso comentario de los textos evangélicos, después de haber confirmado por su parte el principio de la indisolubilidad, da a entender que algunos pastores han permitido nuevas nupcias a mujeres que habían sido abandonadas. «Se hizo —añade el citado autor— para evitar peores males». Un poco más tarde, el Concilio de Arles del año 304, examina el caso de un joven cuya mujer era adúltera. Deberá separarse de ella, mas, dada la circunstancia de su juventud, no se atreven a prohibirle casarse de nuevo.

Estas vacilaciones no demuestran que se haya renunciado al ideal. El principio de indisolubilidad no se discute. Pero se presentan casos prácticos que algunas veces conducen a

¹² HERMAS, *Mandat.*, IV, 1: «si uno tiene una mujer fiel en el Señor y la sorprende en adulterio, ¿peca el hombre si convive con ella?»

concesiones malhadadas. Hemos de tener en cuenta el ambiente, así como también la legislación civil. En el derecho romano, el adulterio estaba entonces sancionado de diversas maneras según que la mujer fuese de la misma categoría del marido, ciudadano romano (*matrimonium iustum*), o fuese de categoría inferior (*matrimonium iniustum*), o se tratara de una simple concubina legal (*concupinataus*). La pena de muerte prevista en los tiempos antiguos se había mitigado, pero el adulterio entrañaba el repudio. No obstante, el adulterio no era el único motivo legal de separación.

La conversión de los emperadores al cristianismo planteó un problema delicadísimo. Ellos continuaron legislando para sus súbditos paganos, mientras la Iglesia, por su parte, legislaba para los cristianos. Constantino inaugura esta cristianización del derecho romano, que fue a la vez progreso y retroceso, sin lograr nunca del todo asumir o corregir la legislación pagana. El emperador busca cómo impedir el divorcio, pero no cesa de mantener el principio del mismo. La ley constantiniana distinguirá entre *divortium iniustum*, que supone la falta por parte de uno de los consortes, y *el divortium bona gratia*, por causa de otros motivos. Habrá posibilidad de *divortium iniustum*, si la mujer es adúltera, *medicamentaria*, *cociliatrix* o *laena*. La mujer podrá obtenerlo si el marido es homicida, *medicamentarius*, o violador de sepulturas, crimen este último particularmente odioso a los romanos. El *divortium bona gratia* será pronunciado si el marido ha desaparecido, o bien si está retenido en la milicia. En este caso, la mujer, al cabo de cuatro años, puede casarse de nuevo. Se prevén severas sanciones en caso de divorcio ilegal, que van desde la multa al destierro y la prohibición de casarse de nuevo. Pero estas disposiciones, aunque nacidas de la intención de hacer el divorcio menos fácil, representan un atentado a los principios del derecho cristiano. Además, Constantino deja subsistir en la ley el principio de divorcio por mutuo consenso.

El derecho constantiniano del divorcio continúa en vigor en los

siglos siguientes. Juliano, el apóstata, lo deroga, pero Honorio lo restablece, y muy pronto Teodosio reanuda la obra de Constantino, concediendo nuevos derechos a la mujer. La legislación romana, como toda legislación, reclamaba periódicas refundiciones. Sabido es que la más importante de estas refundiciones fue la obra de Justiniano. Era éste, en aquellos momentos, el soberano de un imperio teóricamente cristiano; el paganismo ya no existía. En cambio, se llega a la paradójica situación de que, legislando para cristianos, el autócrata bizantino les impone una ley que, en ciertos aspectos, continúa siendo pagana. Justiniano extiende a diez años el plazo requerido para que la mujer de un desaparecido pueda casarse de nuevo. Acaba incluso suprimiendo este caso de la lista de motivos de divorcio. Determina las más severas penas (¡reclusión de la mujer en un convento!) contra el divorcio ilegal. Hace desaparecer el divorcio por mutuo consenso, pero deja pervivir en la ley el principio del quebranto del vínculo. Dejemos aparte la disolución de un matrimonio por impotencia al cabo de dos o de seis años, pues en tal caso no se trata más que de la promulgación de un impedimento dirimente. Pero hay otros motivos más inquietantes: el caso del encarcelamiento o de la esclavitud, el caso en que uno de los consortes contraiga la lepra o se vuelva loco, el caso, en fin, de adulterio. Una grave hipoteca pesará en adelante sobre la legislación bizantina del matrimonio. En lo sucesivo, los emperadores podrán legislar como y cuando les plazca. El divorcio *ex mutuo consensu*, suprimido por Justiniano, restablecido treinta años después por Justino II, suprimido de nuevo en el siglo VIII, será repetidamente restablecido y derogado. En el siglo IX, Teofilacto intentará reaccionar, mas resultará imposible ir contra la corriente. En las iglesias separadas de oriente, la legislación del matrimonio, aunque fuertemente impregnada de religiosidad, estará prácticamente sujeta al arbitrio de los soberanos. Los teólogos protestarán alguna vez, pero corrientemente se esforzarán en legitimar las excepciones de la ley de la indisolubilidad, reduciendo los diversos motivos de divorcio al caso de adulterio que, según ellos, se propone en el Evangelio como motivo de repudio total.

La iglesia latina, por el contrario, a pesar de algunas vacilaciones, más o menos profundas según los diversos países y épocas, se mantendrá fiel al principio de la indisolubilidad.

Si algunos pastores, y aun algunos sínodos, llegan a legitimar una separación total, lo harán con repugnancia y manteniendo la ley general.

Desde Lutero, y sobre todo desde el galicano Launoy, los partidarios del divorcio han tratado de hallar una tradición patristica favorable al mismo. Ya hemos visto cuán vano sería acudir a los padres de los tres primeros siglos. ¿Qué hay que decir de los del cuarto y quinto? Se han citado algunos textos de san Basilio. Pero deben encuadrarse dentro de su contexto general. San Basilio trata de construir una legislación canónica desde el punto de vista penitencial. Establece la satisfacción proporcionada a la gravedad de la falta. El marido que despidе injustamente a su esposa, deberá cumplir quince años de penitencia. Es un adúltero. Se prevé una penitencia más o menos variable para los fornicarios y los adúlteros. Estas palabras tienen un sentido jurídico en el fuero eclesiástico. La cuestión que se plantea es la de saber si la mujer que vive con un hombre abandonado de su esposa debe ser canónicamente considerada como adúltera. Que sea pecadora, no hay duda alguna. Pero una cosa es el juicio moral y otra las precisiones del derecho canónico naciente. Basilio considera que la verdadera adúltera es la mujer que abandonó a su marido, cualquiera que fuese la queja que tuviese contra él. En la conciencia cristiana se ha producido toda una evolución desde los tiempos en que Hermas preguntaba si había obligación de despedir al adúltero. Basilio considera que hay obligación de permanecer con él, con la esperanza de convertirlo, y en este sentido invoca el texto famoso de san Pablo sobre la conversión de un cónyuge pagano (1 Cor 7, 12-16). Por propia voluntad, un cristiano no ha de abandonar a un cónyuge pagano, ¡cuánto menos deberá abandonar a un cristiano, aunque esté cargado de vicios! La conclusión canónica es la siguiente: el hombre que ha sido abandonado por su mujer y ha tomado otra no puede ser llamado adúltero, como tampoco puede ser llamada adúltera su cómplice. Otro texto

examina el caso de un marido que mantiene relaciones culpables con una mujer soltera. ¿Es adúltero? Hoy día no tenemos ninguna duda, mas las costumbres del siglo IV juzgaban de otra forma. Eran más indulgentes con los vicios del hombre. La mujer era adúltera cuando hacía injuria a su matrimonio; el hombre, en cambio, solamente era adúltero cuando hacia injuria al matrimonio ajeno. Por consiguiente, la esposa no tiene derecho a separarse del marido que la engaña. Basilio encuentra esta costumbre injusta, pero desde el punto de vista jurídico, nada puede decir.

Su amigo Gregorio Nacianceno deplora, como él, que la costumbre y la ley, indulgentes con los vicios de los hombres, sean tan severas con los de las mujeres. «¿No es la mujer —dice—, lo mismo que el hombre, imagen de Dios?». Y sabe dar a los maridos una lección muy valiente, arguyendo que el hombre no puede separar lo que Dios ha unido. San Juan Crisóstomo todavía es más enérgico; también él protesta contra aquella costumbre. «Sólo la muerte —dice— puede romper el vínculo.» Dios no nos juzgará según la ley humana, sino según la ley divina.

Frases semejantes se encuentran en una homilía célebre, en la cual Asterio de Amasea, al igual que sus contemporáneos, opone la ley divina a la ley humana. Puede ser que en otros autores exista cierta fluctuación, mas por lo que respecta al pensamiento fundamental, no hay duda alguna. La idea general, demasiado olvidada por los historiadores protestantes y galicanos, es la siguiente: lo que a todos se muestra evidente tratándose de la mujer, se aplica también a los hombres, cualesquiera que sean las disposiciones de la ley romana.

Por otra parte, los historiadores que quieren encontrar en los padres griegos un argumento en favor del divorcio legal son los mismos que los acusan de haber censurado las segundas nupcias. Las dos tesis, tratándose del pensamiento fundamental de los autores acusados, son difícilmente compatibles. Hay que elegir entre las dos.

Excepto el *Ambrosiaster*, cuyo pensamiento veremos inmediatamente, los padres latinos del siglo IV deponen también en

favor de la estricta indisolubilidad del matrimonio. San Ambrosio protesta igualmente contra el absurdo de la ley romana y concluye: *nec viro licet quod mulieri non licet*. Comentando a san Lucas, cita los textos del Apóstol sobre la separación de un fiel de su cónyuge pagano, pero prohíbe, incluso en este caso la separación total. San Jerónimo es, evidentemente, un testimonio de primera clase. Una mujer que ha abandonado a su marido y vive con otro, ¿puede estar en comunión con la Iglesia? Jerónimo se sorprende de que se le proponga tal cuestión. Mientras vive el marido, por años que pasen y aunque sea adúltero o esté lleno de vicios, la mujer no puede abandonarle. En su famosa oración fúnebre sobre Fabiola, describe a la gran dama romana haciendo penitencia *in sacco et cinere* por haber infringido la ley de la indisolubilidad del matrimonio. «Una cosa son las leyes romanas —dice—, y otra las leyes divinas. Unas las leyes de Papiniano, y otros los preceptos de Pablo». La misma doctrina repite cuando comenta *ex professo* los textos de san Mateo sobre el repudio mosaico.

Sólo un autor se separa en este punto de la interpretación común. Es el *Ambrosiaster*. No hay para qué intentar justificarle. Su interpretación es clara. Sin embargo, conviene verla de cerca. El desconocido exegeta, interpretando a san Pablo (1 Cor 7), acepta la desigualdad jurídica de la ley romana. Reconoce al marido el derecho de despedir a su mujer adúltera y de casarse de nuevo, pero únicamente al marido, pues dice, «el hombre es cabeza de la mujer y tiene derechos de los que ella carece». Veremos a san Agustín deducir de este axioma escriturario los deberes que incumben al hombre. En contraposición con las explicaciones de todos sus contemporáneos, que jamás se resignaron a aceptar la desigualdad de sexos, el *Ambrosiaster* se fijó sobre todo en los derechos.

Afortunadamente, tiene su contrapartida. El *Ambrosiaster* es, en realidad, el primer autor que ha interpretado el privilegio paulino en el sentido de la separación total. Para llegar a la tesis justa hubiera sido necesario distinguir entre las diversas especies de matrimonio. El vínculo de un matrimonio pagano no posee la misma estabilidad que el de un matrimonio consumado entre

cristianos. Pero ni el *Ambrosiaster* ni sus contemporáneos proponen aún claramente estas cuestiones. Pasa aquí como en el problema del purgatorio, en el cual un Orígenes, que discute la eternidad de las penas, es uno de los primeros en comprender que hay en la otra vida penas purificadoras. La atención concedida a un aspecto del problema, a menudo hace que los demás pasen por alto. La tradición ya no seguirá al *Ambrosiaster*, que autoriza el divorcio, como tampoco siguió a Orígenes que predicaba la restitución integral. Hasta la edad media no adquirirá el máximo relieve la excepción del privilegio paulino. Entre tanto, el occidente reacciona en favor de la estricta indisolubilidad. Tal ocurre en san Agustín; el gran africano conoce al *Ambrosiaster*, pero conoce todavía más el sentido de los problemas concretos que plantea el matrimonio.

Ya hemos dicho que san Agustín es el gran doctor del matrimonio. Se ocupa de la indisolubilidad desde el principio de su carrera, a propósito de la exégesis del sermón de la montaña. Reconoce al marido el derecho de despedir a la adúltera, pero no le permite casarse de nuevo. Parece que Agustín se limita aquí a dar una interpretación personal. Sabe que otros exegetas piensan lo contrario. Pero a partir del año 400, con su *De bono coniugali*, su pensamiento adquiere gran firmeza. El matrimonio es indisoluble por causa del *bonum sacramenti*, es decir, del compromiso sagrado que le da origen. Agustín explica que esta firmeza del vínculo únicamente se da en la Iglesia, *in civitate Dei nostri, in loco sancto eius*. El Antiguo Testamento autorizaba la poligamia y el repudio. Pero la conciencia moral ha progresado.

Llegada a la cima de la ley evangélica, la humanidad ya no puede decaer. Quien se eleva a la consideración de la historia de las costumbres sabe observar estos *secreta temporum* providenciales.

Doce años más tarde, Agustín vuelve a la cuestión de la separación por adulterio a propósito de la fe y de las obras. Se opone a los «misericordiosos», para quienes todos los cristianos al

final serán salvos. Resiste, todavía más, a los laxistas que piensan que bastando la fe para todo no hay que ser demasiado exigentes con los catecúmenos antes del bautismo: aunque estén divorciados y casados otra vez, dicen ellos, el bautismo lo arreglará todo; no se trata más que de un pecado menor. Agustín protesta. No obstante, distingue entre los que han despedido a su mujer sin motivo y los que la han despedido por adulterio. Implacable con los primeros, vacila tratándose de los segundos. Es la misma actitud que hemos notado en san Basilio. En cuanto se trata de penitencia oficial, de preparación canónica para el bautismo, no se puede considerar como adúlteros a los que, aunque pecadores, no son jurídicamente adúlteros. Pero estos divorciados no dejan por ello de estar en pecado. Agustín defiende tan fuertemente la indisolubilidad que, a pesar de su gran idea del movimiento de la historia, rehúsa aceptar la separación total de dos esposos paganos en caso de una conversión.

Discutiendo, ocho años más tarde, con Julián de Eclano sobre «el matrimonio y la concupiscencia», cita sin tergiversación el principio evangélico: del mismo modo que el bautizado queda marcado por su bautismo, así también los esposos poseen una *res sacramenti*, el vínculo inquebrantable de su unión. En fin, hacia la misma época se le presenta a Agustín la ocasión de dar *ex professo* su dictamen acerca de la posibilidad del divorcio. Uno de sus corresponsales, Polencio, pretendía que era lícito divorciarse por diversos motivos, pero que la separación no implicaba quebranto del vínculo si no es en el caso de adulterio. Agustín refuta esta tesis. Polencio pretendía igualmente que, en caso de conversión, la parte fiel debe separarse del consorte infiel. Agustín le indica que ha leído mal al Apóstol. Este tolera en ciertos casos la separación de los esposos, pero no la impone. El principio fundamental permanece el mismo: *Quod Deus coniunxit homo non separet*. Ciertamente, el texto evangélico tiene sus dificultades exegéticas, pero si Mateo es oscuro, Lucas y Marcos, y el mismo san Pablo, tienen una claridad indiscutible.

A estos textos hay que añadir, además, los vigorosos sermones en los cuales Agustín se lamenta de la desigualdad de

condición que la ley civil crea entre el marido y la mujer. No hay más que una sola ley para ambos sexos. Si el hombre es cabeza de la mujer, esto únicamente supone para él una mayor responsabilidad: la de ser el primero en el buen ejemplo. Agustín nos describe a las mujeres influidas por la costumbre y resignándose a la desigualdad jurídica: se lleva al *forum* a las mujeres culpables, jamás a los maridos; pero subsiste la ley divina. Que tengan ellas el valor suficiente para denunciar al tribunal eclesiástico a sus maridos culpables, a fin de salvar sus almas

San Agustín tenía a su favor el Africa entera. Un concilio de Cartago, celebrado en el año 407, recuerda la ley de la indisolubilidad y obliga a penitencia a todos aquellos que viven maritalmente con persona distinta de su legítimo consorte, mientras éste viva. Añade que se pedirá una ley al emperador que prohíba toda clase de divorcio. Desgraciadamente, la ley suplicada no llega a existir jamás. En desquite, los papas tomaron claras decisiones en favor de la indisolubilidad.

El papa Inocencio I, sostén de los africanos en la contienda pelagiana, mantiene la misma intransigencia que los concilios de Cartago o que san Agustín en materia de la indisolubilidad del matrimonio. En tiempo de san León, las invasiones bárbaras ponen a lo vivo el caso de las esposas de prisioneros y de desaparecidos; el papa los resuelve en el sentido de la estricta indisolubilidad. En occidente, a fines del siglo VI, mientras en oriente empieza a dominar la legislación justiniana, Gregorio Magno protesta contra una disposición del derecho romano-bizantino, la cual pretende que, por el ingreso en un convento de uno de los consortes, el matrimonio queda disuelto. En su respuesta, el papa propone un principio grávido de consecuencias: un matrimonio consumado entre cristianos es absolutamente indisoluble. El papa no dice nada del matrimonio no consumado, pero las futuras distinciones están ya en germen en esta decisión.

Al final de la era patristica, la doctrina de la estricta indisolubilidad se afirma con toda claridad, en un corto tratado de san Isidoro de Sevilla. El doctor español reproduce la doctrina agustiniana de los tres bienes del matrimonio; demuestra que,

siendo indisoluble la unión entre Cristo y lo Iglesia, también ha de serlo la del hombre y la mujer. Por defectos que tenga la esposa, el marido debe continuar viviendo con ella. La ley humana distingue entre el hombre y la mujer, la ley divina desconoce esta excepción. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.*

En los tiempos de Isidoro de Sevilla. España está en manos de los visigodos, convertidos desde el año 589 al catolicismo ortodoxo: los concilios que mantienen la pureza de doctrina empiezan a sucederse en ella. No pasa lo mismo en los demás países. Vamos ahora a considerar las cosas desde un punto de vista más elevado y ver cómo la Iglesia, en lucha contra las costumbres germánicas y los nuevos ensayos de legislación civil, se propuso imponer el principio de la indisolubilidad del matrimonio.

IV

Las vicisitudes del principio de la indisolubilidad La Iglesia y los bárbaros

Apenas había iniciado la Iglesia la cristianización del mundo antiguo, cuando vio surgir un nuevo problema. Debía empezar por la base y emprender la educación de los pueblos bárbaros.

Tácito ha trazado de éstos un retrato demasiado halagador para ser verídico. César era más severo. La verdad es que los bárbaros, si bien desconocían el refinamiento de los vicios grecorromanos, traían consigo las taras que son consecuencia del pecado original. Por lo que se refiere al matrimonio, fue necesario luchar, durante largos siglos, contra la brutalidad de las costumbres, el rapto, el incesto, la poligamia y, evidentemente, contra la facilidad con que los nuevos cristianos repudiaban a sus mujeres. Esta obra de saneamiento fue emprendida a la vez por la Iglesia y por el poder civil. La legislación romana era menos brutal que las costumbres germánicas. Poseía una noción relativamente elevada de los derechos de la persona humana, mas el derecho romano hubiera corrido el riesgo de rebajar el ideal si no hubiese sido providencialmente suplantado por la legislación canónica y las nuevas legislaciones civiles inspiradas en la fe cristiana.

Para estudiar con detalle estos progresos de la conciencia precisaría, en primer lugar, recordar el modo como los bárbaros se introdujeron en el imperio, hablar, además, de la codificación de las leyes germánicas, estudiar, en fin, el concepto que los bárbaros tenían del matrimonio y de la familia. Diremos cuatro palabras sobre este último punto.

La familia germánica es una confederación militar constituida

primeramente por los guerreros en estado de guerra. La responsabilidad es colectiva y se necesitará mucho tiempo antes no se llegue a la idea de la responsabilidad individual. En caso de delito, el grupo es responsable; él es quien paga el *wergeld* previsto en compensación de un homicidio o de un robo. Los menares de edad y las mujeres no disfrutaban de la misma categoría que los guerreros. Están bajo el poder del jefe de familia. El matrimonio no es un contrato entre dos esposos, sino una especie de venta en la cual se compra si no la mujer, por lo menos el poder que el padre tiene sobre ella. De este modo Clodoveo compró por un sueldo de oro y un denario «*ut mos erat francorum*» el *mundium* de Gundebaldo sobre Clotilde. Es la *desponsatio*, sin la cual no puede haber matrimonio válido. Mas esta condición necesaria no es aún suficiente; para que el matrimonio sea absolutamente válido se requiere, además, la *traditio uxoris*, quizás incluso la unión carnal. En nuestras sociedades modernas la esposa aporta consigo una dote; entre los bárbaros, el marido es quien constituye una viudedad para su mujer. La mujer no queda relegada al gineceo como entre los griegos, sino que vive en medio del clan, participa en las fiestas, acoge al forastero, comparte en los campamentos las fatigas de su esposo o de sus hermanos. Se le exige fidelidad. El adulterio está severamente castigado. Si hemos de creer a Tácito, el marido ultrajado expulsaba del campamento a la esposa culpable a golpes de látigo. Textos legislativos posteriores hablan claramente de la pena de muerte. Es harto evidente que el marido que había expulsado a su mujer, no vacilaba en casarse de nuevo. Algunos historiadores del derecho afirman que si la poligamia se introdujo en las costumbres germánicas, fue debido solamente a la influencia del derecho romano que autorizaba el concubinato. Mas se puede suponer que la monogamia de los germanos, si de verdad llegó a existir, no fue más que una monogamia de hecho y no de derecho, como en la mayor parte de los primitivos. Los jefes demostraban su poderío por el número de sus mujeres.

Con el tiempo, las costumbres germánicas se codifican a imitación del derecho romano. Los príncipes bárbaros, convertidos ya en señores, imponen su ley a los antiguos súbditos del imperio,

cuyo territorio ahora ocupan. Pero hay que tener en cuenta la diversidad de las tradiciones. Un doble derecho se crea entonces: uno específicamente bárbaro, y otro para uso de los «romanos». Por otra parte, una influencia recíproca se produce entre ambas legislaciones: las *leges romanae* de los bárbaros, de hecho, ya no sólo el código teodosiano, del cual muestran alguna que otra vez su dependencia: las *leges barbarorum* deben, consciente o inconscientemente, más de un excelente principio al derecho romano, como, por ejemplo, el de la personalidad de las leyes.

Entre los borgoñones, la ley romana de los bárbaros prevé el divorcio en favor del esposo, si la mujer es adúltera, hechicera o libertina; en favor de la mujer, si puede probar que el marido es homicida, violador de sepulturas o *veneficus*. Es doctrina recibida del código teodosiano. Del mismo código procede también el divorcio por mutuo consenso. La ley borgoñona, propiamente dicha, es en este punto más cristiana; nada dice de este motivo de divorcio.

Sin embargo, si por una parte impone una sanción al marido que ha despedido a su mujer sin motivo, por otra prevé el divorcio en caso de adulterio, de maleficio o de violación de sepulturas. Conserva aún la huella de las antiguas brutalidades: el siervo que tiene ayuntamiento carnal con una mujer libre es reo de muerte; la mujer seguirá la misma suerte si prestó su consentimiento, y deberán ser sus parientes quienes ejecuten la sentencia. Una decisión tardía (517) sobre un caso particular nos permite captar a lo vivo esta lenta cristianización de las costumbres bárbaras. Una mujer, viuda en primeras nupcias, se casa de nuevo; recibe el don nupcial, pero, antes de la consumación del matrimonio, entra en comercio con un tercero. Ambos culpables deberían ser castigados con pena capital no obstante, por hallarse en tiempo pascual, sólo se les impone una multa. En otra parte se dice que la mujer adúltera será abogada dentro del cieno, pero es más probable que este texto evoque una costumbre caída en desuso.

Los visigodos tuvieron en el siglo V un gran legislador, Eurico. Después de su conversión al catolicismo ortodoxo, en tiempo del rey Recaredo (589), la obra legislativa del trono termina en textos en los cuales se descubre la influencia cristiana al mismo tiempo que la huella de las costumbres antiguas. En caso de adulterio, el marido tiene toda clase de poder sobre ambos culpables. Pero el divorcio está resueltamente condenado: aun después de la simple *desponsatio*, los esposos están unidos para siempre. En el caso de que un marido desaparece y su mujer se casa de nuevo sin preocuparse de la prueba de la muerte, si luego el primer marido reapareciere podrá hacer de los culpables lo que quiera. Estas disposiciones legales, ¿son antiguas? ¿Se aplicaban aún? No podemos pensar en estudiar aquí estos difíciles problemas. Dejemos únicamente bien sentado que la influencia cristiana ha eliminado de la legislación visigótica el principio del divorcio.

¿Qué pasó en la Galia franca? Aquí sería necesario seguir en detalle los numerosos concilios que se sucedieron a partir del siglo V; ver, a la vez, las intervenciones del poder real; asistir, en fin, a la elaboración de la legislación canónica. Nos limitaremos a dar algunas indicaciones generales, distinguiendo en este punto, para comodidad de la exposición, tres períodos: 1) antes de Carlomagno, 2) los carolingios, 3) del siglo IX a Graciano.

1) Los historiadores, según sean sus propias tenderocias, ponen de relieve el silencio, las dificultades incluso de los textos, o, por el contrario, el movimiento general que conduce al reconocimiento de la estricta indisolubilidad. En el año 453, inmediatamente después de la derrota de Atila, un concilio de Angers, en el cual se reunieron siete obispos, da claro testimonio en favor de la indisolubilidad. En el año 465, seis obispos reunidos en Vannes excomulgan a los que despiden a su mujer sin mediar pruebas del adulterio. En el 506, con la venia del rey arriano de Toulouse, un concilio reúne en Agde a treinta y cinco obispos del mediodía (uno de los cuales era san Cesáreo de Arlés). El canon 25 excomulga a los seglares que, sin esperar la sentencia de los obispos de la provincia, se separan de su mujer adúltera y, con

menosprecio del derecho, contraen nuevas uniones. En el 511, un concilio de Orleáns legisla contra el rapto (can. 2), condena a las viudas de clérigos que se casan de nuevo (can. 12), el matrimonio de un hombre con su cuñada (can. 18), y no dice nada del divorcio. En el 533, un segundo concilio reúne en Orleáns a veintiséis obispos y cinco sacerdotes delegados; prohíbe el matrimonio entre un cristiano y una judía, y anula tal clase de matrimonio (can. 19). Declara que una enfermedad sobrevenida después de contraído el matrimonio, no lo puede anular (can. 11). El Concilio de Clermont del año 535 prohíbe los matrimonios incestuosos (can. 12), pero no dice nada del divorcio.

Este conjunto de textos nos muestra el curso que siguió la Iglesia para constituir, lentamente, su legislación matrimonial. Referente al divorcio, ninguna afirmación se puede encontrar que consagre claramente el principio, pero los textos referentes al adulterio son reticentes. ¿Quisieron los obispos ser indulgentes con la flaqueza humana? Hay que desconfiar aquí de los historiadores tendenciosos, impresionados por ciertas decisiones de Verberie y de Compiègne, de las cuales hablaremos inmediatamente.

En el siglo VII, en Inglaterra, un concilio de Hereford (673) prohíbe al marido despedir a su mujer, excepto en el caso de adulterio previsto en el Evangelio. Añade que si la ha despedido, no deberá casarse de nuevo, *si christianus esse voluerit*. La fórmula es inquietante, pero se puede tomar en diversos sentidos, y el error estaría aquí en mezclar los textos canónicos de países distintos. En efecto, el oriente, en esta época, acepta resueltamente el divorcio; ahora bien, Inglaterra acaba de recibir como arzobispo de Cantorbery a un monje griego, Teodoro, lleno del espíritu, por no decir de la letra, de la legislación justiniana.

En el siglo VII es cuando florecen los famosos penitenciales, manuales del confesor, que señalan el arancel de la satisfacción para la confesión privada. Estos penitenciales desempeñan un papel excelente y detestable a la vez; afinan las conciencias, pero también las deforman. Respecto al divorcio unos son intransigentes; otros, muy laxos; éste es el caso de los que dependen del sobradamente famoso Teodoro de Cantorbery. El

penitencial que lleva su nombre permite el divorcio en caso de adulterio, el marido puede volverse a casar inmediatamente, la mujer deberá esperar cinco años. En caso de cautividad o esclavitud se puede igualmente contraer nuevo matrimonio. Hay, pues, es esta época, primero en la Gran Bretaña y, luego, en el continente, donde los monjes irlandeses van difundiendo la confesión privada y donde los penitenciales empiezan a propagarse, una fluctuación de la conciencia común. Esto bastará para dar la explicación de los célebres cánones de Verberie y de Compiègne.

El concilio que debió de celebrarse en Verberie, en el año 756, permite a un hombre a quien su mujer quería matar y quien había dado muerte al cómplice, que abandone a su mujer y se case de nuevo (can. 5); permite a un esposo que marcha de su provincia y cuya mujer rehúsa seguirle, que se case con otra mujer, si no puede guardar la continencia (can. 9). El Concilio de Compiègne del año 757 permite a un leproso que autorice a su mujer para que pueda abandonarle y casarse de nuevo (can. 19). Estas decisiones han tenido una importancia capital en la historia de la teología del matrimonio. Pero empezamos a preguntarnos hoy en día si los historiadores no habrán sido tal vez víctimas de una ilusión. Es difícil probar que se hubiera celebrado un concilio en Verberie. La asamblea de Compiègne no sería precisamente un sínodo de obispos, sino únicamente una asamblea convocada por el rey, y en la cual Chrodegang, obispo de Metz, habría sólo propuesto los textos impugnados. Estos textos descubrían una influencia del derecho bizantino, del cual Chrodegang habría recogido algo en el transcurso de un viaje por Lombardía. *Adhuc sub iudice lis est.*

En el peor de los casos, las decisiones de Verberie y de Compiègne, tan deplorables como se quiera, demostrarían únicamente que un concilio nacional puede errar, y que, queriendo sanear las costumbres, había el peligro de introducir un principio detestable en la legislación. Ya hemos notado en la historia otras vacilaciones parecidas, las cuales, sin embargo, subrayan más aún el movimiento de conjunto, en el sentido de una cristianización de las costumbres y de las leyes. Para que esta cristianización llegase

a su término se necesitaban hombres enérgicos, dispuestos a aplicar las leyes sin contemplaciones. Esto sucedió, por fin, con los carolingios.

2) Pepino el Breve y Carlomagno son grandes reformadores. Mas, a diferencia de los cesaropapistas bizantinos, tratan de no confundir los derechos del poder civil con los del poder espiritual. Repetidas veces, para poner orden en la anarquía de las decisiones canónicas, piden la ayuda de los pontífices romanos. Éstos, desde fines del siglo V, poseían notables colecciones canónicas que los siglos habían ido enriqueciendo sin romper su unidad. Por el contrario, Irlanda y Gran Bretaña eran la tierra privilegiada del empirismo. La Galia franca era un término medio entre el orden romano y la multiplicidad jurídica de las islas. Con todo, se manifestaba ya un cierto individualismo. Cada provincia, a veces cada iglesia, tenía su legislación. Semejante diversidad es deseable para las cuestiones secundarias, pero es peligrosa cuando se trata de cuestiones esenciales como las del matrimonio, y muy especialmente la de su indisolubilidad. Hemos recordado también la influencia ambivalente de los penitenciales. La intervención de los reyes carolingios podía, pues, tener muy benéficos resultados.

En el año 747, el papa Zacarías responde a diversas cuestiones de disciplina eclesiástica propuestas por Pepino el Breve, con una importante carta dirigida al *maior domus* (Pepino), a los obispos y a los grandes del reino. En ella se trata varias veces del matrimonio. El papa promulga la ley de la indisolubilidad citando simplemente el Concilio de Cartago del año 419. Otro texto prevé la excomunión del seglar que despide a su mujer. En el año 757, Pepino reúne en Compiègne una gran asamblea, cuyo fin es la reforma religiosa del reino. No se trata del divorcio, pero se legisla contra las uniones incestuosas. Los decretos atribuidos al Concilio de Verberie y de Compiègne se situarían inmediatamente antes de esta asamblea. Hemos dicho que conviene revisar en este punto la interpretación habitual de los historiadores. Recordemos aun que,

en la peor interpretación de los hechos, se debería concluir que tanto Pepino como sus obispos no habrían tenido valor para llegar hasta el extremo de una reforma, por otra parte deseada y ejecutada.

De todos modos, la reforma de la legislación iba a consumarse gracias a Carlomagno. Durante un viaje que éste hizo a Roma en el año 774, el papa le había entregado la famosa *dyonisiana*, colección canónica empezada por Dionisio el Exiguo y completada por sus sucesores. Esta colección contenía decisiones clarísimas sobre la indisolubilidad, por ejemplo, el texto del Concilio de Cartago y las cartas de Inocencio I. Carlomagno las cita en el gran capitulario del año 779, cuyo magnífico prólogo muestra que el emperador no intenta dominar a la Iglesia a la manera de Justiniano. En ningún caso, un hombre separado de su mujer, o una mujer separada de su marido, pueden contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge. El capitulario del año 802 combate el incesto, pero no dice nada del divorcio. Los concilios regionales que el emperador mandó reunir en el año 813 parece que se preocupan muy poco del matrimonio. El Concilio de Maguncia prohíbe únicamente las uniones incestuosas, sin decir nada del divorcio Pero estos concilios reformadores nos hablan de la actividad de los obispos gracias al impulso de Carlomagno.

Éste murió al año siguiente. Durante el reinado de sus sucesores, permanecen los principios establecidos. En el año 829, el Concilio de París, por una parte, y el capitulario de la asamblea de Worms por otra, mantienen la condenación del divorcio. El segundo prevé el encarcelamiento de los contumaces. Setenta años después, un Concilio de Trebur (cerca de Maguncia) decide que, aunque el marido ultrajado tiene derecho a matar a su mujer culpable, ésta podrá aprovecharse del derecho de asilo, pero sin que ni uno ni otra puedan casarse de nuevo. Otra vez captamos a lo vivo la obra de cristianización de la ley bárbara. Su dureza pervive, probablemente inaplicada, pero la Iglesia se muestra intransigente acerca de los principios y, a la vez, suave con los pecadores.

Dentro de esta labor de saneamiento hay que mencionar

también la lucha contra el laxismo de los penitenciales y la sustitución de estos opúsculos por otros más ortodoxos. Convendría estudiar, además, la actitud de la Iglesia frente a los desórdenes de los príncipes. Sabe combatir el divorcio, e incluso la poligamia de los reyes merovingios, resiste a Pepino el Breve y a Carlomagno, los cuales, mientras legislan para los demás, distan de ser santos. Mas su actitud se manifiesta sobre todo en el siglo IX, en la célebre cuestión del divorcio de Lotario II. El rey quería repudiar a su mujer, Teutberga, para casarse con su amante. La idea de la indisolubilidad estaba ya tan metida en las costumbres, que Lotario dio un rodeo, intentando probar que su primer matrimonio había sido nulo por razón de un impedimento de incesto. Los obispos de la Lotaringia, después de haber declarado inocente a Teutberga, que había sido sometida a una ordalía, se pusieron inmediatamente del lado del rey, que había logrado obtener de su esposa confesiones forzadas. Pero el papa anuló la sentencia e hizo suya hasta el fin la defensa del vínculo, con tanto mayor mérito cuanto que el hermano de Lotario II, Luis el Germánico, acampaba ante las puertas de Roma. Este episodio dio ocasión al arzobispo de Reims, Hincmaro, para escribir un tratado sobre el divorcio, en el cual se puede encontrar de nuevo, junto a la doctrina agustiniana del matrimonio, los vindicativos anatemas de un Jerónimo contra las leyes puramente humanas.

3) A partir de esta época, se puede decir que el principio de la indisolubilidad absoluta del matrimonio entre cristianos está plenamente introducido en la legislación canónica. En los siglos siguientes, la Iglesia trabaja para que pase también a las costumbres. Nos hallamos, por desgracia, en la triste época de la alta edad media. En todas partes la Iglesia se siente sometida, más o menos, al poder temporal, si bien tiene sus defensores. Las colecciones canónicas que florecen en esta época no son únicamente compilaciones cómodas de textos, sino también instrumentos jurídicos, gracias a los cuales los papas podrán oponerse a las usurpaciones de los príncipes temporales. La legislación del matrimonio se fue precisando más y más; sólo que,

por falta de lógica o de atención, las primeras colecciones canónicas conservan la huella de las vacilaciones de la época anterior. Regina de Prüm, en el siglo x, Burcardo de Worms, alrededor del año 1000, reproducen los textos llamados de Verberie, manirás por otra parte afirman enérgicamente que nadie puede contraer matrimonio mientras viva su legítimo consorte. En el siglo xi, la reforma gregoriana elimina, por fin, estos textos dudosos. En su decreto, Ivo de Chartres los corrige para armonizarlos con la doctrina ortodoxa. Desde ahora ya no habrá más vacilación. En el siglo xii, Graciano registrará estos progresos de redacción: a un en el caso de adulterio, nadie puede quedar libre del vínculo del matrimonio y contraer nueva unión.

Mientras el oriente acepta el divorcio y, por otra parte, se mete en querellas con los príncipes que se casan en terceras o cuartas nupcias, el occidente reacciona contra los reyes que tratan de romper una unión legítima. Al comienzo de su reinado, el emperador de Alemania, Enrique iv, pretende repudiar a Berta de Turín y quiere hacerse anular su matrimonio por un Concilio de Maguncia. Pero los obispos apelan al papa. Pedro Damián, legado de la santa sede, recuerda al emperador que el divorcio, prohibido a los fieles, está también prohibido a los reyes. El joven soberano, que tantas preocupaciones debía causar a la santa sede, se somete entonces a las exigencias de la Iglesia. En la misma época, otro asunto mucho más grave surge con Felipe I, rey de Francia. Después de veinte años de matrimonio, Felipe repudia a su legítima esposa y manda raptar a la mujer del conde de Anjou, Bertrada. En vano intenta lograr la bendición de su unión. El episcopado francés resiste. El papa Urbano II interviene a su vez; no obstante, el rey encuentra un obispo complaciente, mientras los demás se callan. Roma, que necesita de Francia en la lucha entre el sacerdocio y el imperio, se ve obligada a actuar con mucho tacto con el príncipe francés. No obstante, Urbano II acaba excomulgando al rey y lanzando el interdicto sobre el reino. Felipe I se somete manifiestamente, promete abandonar a su concubina para luego olvidarse de sus promesas y provocar nuevas excomuniones. Pascual II mantiene la intransigencia de la ley

cristiana, si bien con más suavidad en la forma. Nadie duda de la doctrina, pero los acontecimientos, las circunstancias crean un clima muy penoso. Los principios se conservan intactos. En este momento, un Ivo de Chartres es el enérgico defensor del vínculo del matrimonio.

Un siglo más tarde, Celestino III, y luego Inocencio III, adoptan una actitud parecida frente a Felipe Augusto, que repudia a Ingelberga de Dinamarca para casarse con la bávara Inés de Merania. En todas las épocas la Iglesia encontrará dificultades parecidas, al creerse fácilmente los príncipes cristianos que están exentos de las leyes. Pero a través de las dificultades prácticas permanece intacta la ley y subsiste el principio evangélico: «que el hombre no separe lo que Dios ha unido» (Mt 19, 6; Mc 10, 9).

En el curso de esta historia se van precisando diversos problemas. Todo el mundo comprende que ni los esposos ni los príncipes pueden romper a su arbitrio el vínculo del matrimonio. Pero hay casos difíciles en que el divorcio es más aparente que real: puede haber existido un impedimento dirimente sin saberlo los contrayentes, puede que haya sido voluntariamente ocultado por uno de ellos. Cabe preguntarse a partir de qué momento el matrimonio es indisoluble. ¿Lo es ya en el mismo instante de contraerlo, o no llega a serlo hasta el momento de la unión carnal? Planteadas estas cuestiones a partir de la alta edad media, serán claramente debatidas en los siglos XII y XIII, al mismo tiempo que se construirá la teología del matrimonio. Dos escuelas van a enfrentarse y a discutir violentamente hasta que la Iglesia, con claras decisiones, haga que la doctrina católica del sacramento del matrimonio dé un nuevo paso adelante.

El carácter contractual del matrimonio y los grados de la indisolubilidad

En el transcurso de los tiempos, a menudo, los teólogos han deducido de un principio las consecuencias que estaban virtualmente contenidas en él, pero, más frecuentemente aún, han pasado de las consecuencias a los principios, de hechos grávidos de teología, a las doctrinas que suponían. Tal ha sucedido con la sacramentalidad del matrimonio. San Agustín, al distinguir los tres bienes del matrimonio, destacaba la santidad del *sacramentum*, esto es, del compromiso sagrado, creador de un vínculo entre los esposos cristianos¹³. Los teólogos agustinianos, al esclarecer la noción de sacramento, signo eficaz de la gracia, no harían más que continuar la obra del gran obispo. En el capítulo siguiente veremos el progreso de esta doctrina. Mas ¿dónde debe situarse el *sacramentum*? ¿En la *desponsatio*, o bien en la *copula carnalis*?

Hincmaro, antes de tratar de la cuestión del divorcio de Lotario II, había tenido que dedicarse a otro caso. En esta ocasión elabora toda una teoría que hace especial hincapié en la unión carnal, como si ella sola fuese la que estuviera vinculada al simbolismo expresado por el Apóstol¹⁴. Esta teoría había de tener una considerable aceptación, pero marcaba, ciertamente, una ruptura con la tradición. En efecto, los padres de la Iglesia habían aceptado el principio sentado por los juristas romanos: *nuptias consensus non concubitus facit*. Estaban asimismo persuadidos por la idea de que el matrimonio entre José y María había sido un auténtico

¹³ AGUSTÍN, *De bono coniugali*, 32.

¹⁴ HINCMARO, *Epist. 22*, «de nuptiis Stephani».

matrimonio, y de que el mismo era, a la vez, el tipo ideal del matrimonio cristiano. En esta forma habían razonado san Ambrosio¹⁵ y san Agustín¹⁶. En el siglo IX, Nicolás I, respondiendo a una consulta de los búlgaros, había afirmado que para la conclusión del matrimonio sólo importa el consentimiento de los esposos. Todo lo demás, incluso la unión carnal, era secundario

Ahora bien, hacia la misma época, Hincmaro tuvo que resolver el siguiente caso. Un tal Stephanus, después de haberse casado con la hija de un conde franco, se niega a consumar el matrimonio, pretextando que había tenido en otro tiempo relaciones culpables con una pariente de la nueva desposada. Esto creaba, efectivamente, un impedimento y, por este solo hecho, se habría podido considerar nula la segunda unión. Hincmaro da una solución práctica: Stephanus hará penitencia, y si no puede guardar la continencia, que se case de nuevo¹⁷. Mas los considerandos de esta solución quedan confusos. Hincmaro vislumbra que el matrimonio no consumado no tiene la misma firmeza que el matrimonio consumado. Se inclina a afirmar que la esencia del matrimonio se halla en la unión carnal. En apoyo de su tesis, el arzobispo de Reims aduce, además de un texto agustiniano, apócrifo o alterado, una decisión mal comprendida de san León que, además, alterada, quedará incluida en las colecciones canónicas.

¿De dónde procedía la nueva teoría? Ha habido quien ha querido hacerla derivar de las costumbres judías, o bien del derecho germánico. Lo cierto es que no cabía exigir de esos usos precristianos la precisión del derecho romano. El problema no se había planteado todavía con plena claridad. Las palabras *desponsatio*, *sponsi*, que entonces se leen en el Evangelio o en los textos patrísticos, permanecen ambiguas. La distinción entre esponsales y contrato matrimonial, claramente expresada en el derecho romano, se había ido oscureciendo en el derecho cristiano, en el cual la bendición nupcial algo debía añadir a la

¹⁵ AMBROSIO, *De institutione virg.*, 42.

¹⁶ AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 12.

¹⁷ HINCMARO, *Epist.* 22.

firmeza del vínculo, creado ya por la *desponsatio*. Mas, por no ser considerada esencial esta bendición, subsistía un equívoco que debía asegurar el éxito de la tesis de Hincmaro dándole más consistencia: *copula non consensus facit nuptias*.

A partir del siglo XI, Pedro Damián rebate esta tesis¹⁸; no obstante, su posición es negativa. Los teólogos franceses, por el contrario, pretenden justificar el principio opuesto distinguiendo entre esponsales y matrimonio. A principios del siglo XII, Anselmo de Laon distingue entre «*fides pactionis quae est de futuro*» y «*fides consensus quae est de praesenti*». Guillermo de Champeaux opone la *fides pactionis* a la *fides coniugii*. Para Hugo de san Víctor, la *desponsatio* difiere del *consensus*, siendo ambos distintos de la *copula carnalis*, distinciones que fundan un simbolismo sacramental múltiple, del cual trataremos de nuevo. No vamos a detenernos detallando estas investigaciones, cuya conclusión se encuentra en las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En éste, la tesis francesa se afirma claramente: el matrimonio es una unión estable entre el hombre y la mujer, creada por el consentimiento mutuo actualmente expresado. Pedro Lombardo invoca la autoridad de san Ambrosio, de san Agustín, del Crisóstomo, de Isidoro de Sevilla y la respuesta del papa Nicolás I a los búlgaros. Ataca vigorosamente la tesis según la cual no habría *coniugium* antes de la unión carnal de los esposos¹⁹.

Ahora bien, esta última tesis es la de Graciano, o mejor dicho de su escuela. Graciano, tratando del matrimonio, se pregunta si una mujer ya *desponsata* puede contraer nueva unión. El maestro boloñés, empleando, según su forma habitual, el método del *sic et non* que Abelardo había hecho famoso, estudia el pro y el contra, expone los argumentos en favor de cada una de las tesis y se inclina hacia la tesis propugnada ya por Hincmaro. Distingue entre *matrimonium initiatum* y *matrimonium ratum*, que consiste en la unión carnal y es el único que crea la perfecta indisolubilidad. El equívoco subsiste, los esponsales no son claramente diferenciados

¹⁸ PEDRO DAMIÁN, *De tempore celebrandi nuptias*.

¹⁹ PEDRO LOMBARDO, *IV Sent.*, dist. 27.

del matrimonio, y de nada sirve añadir que la bendición nupcial afianza el vínculo.

La tesis de Graciano, oscura aún, es precisada por los canonistas de su escuela, que le dan tanto mayor consistencia cuanto más posiciones van tomando contra los maestros franceses. A fines del siglo XII, la controversia es muy violenta. Se continúa resolviendo en sentidos contradictorios diversos casos nuevos o clásicos. Una unión no consumada, ¿queda disuelta por una nueva unión consumada? En Bolonia responden afirmativamente; en París, distinguen.

Entre los casos ordinarios, uno de los más importantes se refiere al ingreso en religión de uno de los cónyuges. Desde remotos tiempos se conocía la historia de santos personajes que, estando casados o *desponsati*, habían hecho voto de castidad o habían entrado en religión. A principios del siglo V, san Paulino de Nola escribe a una mujer que había hecho voto de continencia sin consultar a su marido y le dice que había obrado contra el contrato²⁰. En el siglo siguiente, san Fulgencio afirma que los esposos sólo de común acuerdo pueden renunciar al uso del matrimonio²¹. Como queda dicho, san Gregorio Magno protestó contra las disposiciones del código justiniano que permitían el divorcio en el caso de ingreso en un convento de una de las partes, incluso sin el consentimiento de la otra. Habiendo sido hechos una sola carne, añadía, ninguna autoridad humana puede romper su unión²². De estos hechos y de otros parecidos resulta que se consideraba el matrimonio como una especie de contrato, pero también que la firmeza del vínculo sólo después de la consumación carnal se hacía definitiva.

Y ¿qué pensar de la indisolubilidad de un matrimonio no consumado? Para la escuela de Bolonia, no hay problema. Los *sponsi* no son aún *coniugati*. Para los maestros franceses es una preocupación. Pedro Lombardo concede a los novios el derecho de entrar en religión, pero no dice nada de los esposos antes de la

²⁰ PAULINO DE NOLA, *Epist.* 2.

²¹ FULGENCIO, *Epist.* 1, 12.

²² GREGORIO, *Epist.* XI.

consumación del matrimonio²³. Se buscaba una síntesis, exigida por hechos concretos. Rolando Bandinelli, profesor de derecho en Bolonia, había comentado el decreto de Graciano a la manera de sus discípulos; luego se avino con las distinciones de la escuela francesa. Elegido papa con el nombre de Alejandro III, consagró la teoría parisiense al resolver distintos casos que le habían sido propuestos. Conforme a estas decisiones, una segunda unión, aunque sea consumada, no deshace el vínculo de la primera unión contratada *per verba de praesenti*, pero, por otra parte, se concede a los boloñeses que únicamente la consumación da al vínculo del matrimonio una firmeza absoluta. El ingreso en religión deshace el vínculo del matrimonio válido no consumado; no obstante, no puede liberar a los esposos que llegaron a ser una sola carne.

Estas decisiones particulares todavía no comprometen de manera solemne a la Iglesia. El debate se prolonga, los boloñeses pierden terreno, pero mantienen sus posiciones en Italia. Un papa, Lucio III, hasta parece como si retrocediera, pero Urbano III y luego Inocencio III reanudan la obra de Alejandro III. Estos textos, retocados y coordinados, se incorporan en la colección de las *Decretalia* promulgada por Gregorio IX.

Con estas decisiones, dos puntos quedan ya definitivamente logrados: el consentimiento de los esposos es suficiente para crear el vínculo del matrimonio; no obstante, el matrimonio no consumado puede disolverse en ciertos casos, mientras que el matrimonio consumado excluye toda posibilidad de divorcio. Los papas son rigurosos en este último punto.

Y ¿por qué motivos puede disolverse la unión no consumada? Por ahora se atiende únicamente al caso de ingreso en religión. La profesión solemne, explicará pronto santo Tomás, es una muerte espiritual, representa para el matrimonio no consumado lo que la muerte física para el matrimonio consumado²⁴. Sin embargo, era posible que se deslizaran algunos abusos. Un esposo podía caer en la tentación de obligar a su cónyuge a entrar en un convento

²³ PEDRO LOMBARDO, *IV Sent.*, dist. 27, c. 6.

²⁴ S. TOMÁS, *IV Sent.* Dist. 27, q. 1, art. 3. sol 2

para obtener de este modo el divorcio. Así pues, la Iglesia viose obligada a precisar que únicamente el voto solemne de castidad, emitido según las formas fijadas por la Iglesia, tiene el poder de deshacer el matrimonio no consumado.

Esta doctrina, afirmada por el papa Bonifacio VIII²⁵, será definida por el Concilio de Trento contra las objeciones protestantes²⁶.

Sin embargo, esta doctrina sólo abarca un aspecto de una cuestión más general. Mediante una aplicación particular, la Iglesia adquirió conciencia de un principio universal. Antes de formularlo lo encarnará en decisiones prácticas. Los papas del siglo XV irán más lejos que Alejandro III y que sus sucesores inmediatos, y pronunciarán la ruptura del vínculo entre esposos que no han consumado su unión, no sólo en el caso de ingreso en un convento, sino también por diversas causas. San Antonino de Florencia, en su *Suma teológica*, declara haber tenido en sus manos las *Decretales* de Martín V Eugenio IV, que conceden dispensa del vínculo por razones diversas, con el consiguiente escándalo de los teólogos que discrepan aquí de los canonistas. El mismo Antonino, sin condenar esta práctica, parece como si quisiera frenarla. En el siglo XVI, los teólogos, tomando una actitud más rígida, llegaban a decir que en esta materia los papas pudieron engañarse al seguir la opinión de los canonistas. Sin embargo, la Iglesia, sin dirimir la disputa, continúa en este tiempo ejerciendo su poder²⁷. Los teólogos empiezan a estar de acuerdo. Cayetano se fundamenta en las nuevas decisiones pontificias. Navarro cita intervenciones de Paulo III y Pío IV. Si hemos de creer a Henríquez, Gregorio XIII habría concedido once dispensas en un solo día. Según otro autor, una comisión de cardenales y teólogos, reunida en el año 1599 por Clemente VIII, habría legitimado el

²⁵ BONIFACIO VIII, *Ep. Ad Bitur, episc.*, en el *Corpus iuris can.*

²⁶ *Conc. Trid.*, Sess. XXIV, can. 6.

²⁷ La no consumación del matrimonio fue uno de los motivos presentados por Luis XII para obtener la anulación de su matrimonio con la futura santa Juana de Francia.

proceder de los papas. En lo sucesivo, este poder quedará fijo y seguro de su legítimo derecho. A principios del siglo XVIII, Sánchez, en su célebre *Tratado del matrimonio*, legitima este poder relacionándolo con la jurisdicción universal de los papas. En el siglo XVIII, Benedicto XIV podrá declarar que ya nadie duda de que el papa tenga poder para disolver una unión no consumada.

Esta larga historia doctrinal podría, a primera vista, parecer una especie de usurpación progresiva del derecho divino por parte del papado. En realidad, sin embargo, nos muestra a la Iglesia adquiriendo cada vez más conciencia de sus poderes y de los límites en que deben ejercerse. Cuanto más segura se siente de poder deshacer el matrimonio no consumado, tanto más se resiste a declarar que el divorcio sea posible entre dos cristianos que llegan a ser «una sola carne». Los príncipes que busquen cómo hacer anular su unión reconocerán la fuerza del principio de la indisolubilidad. No pedirán el divorcio, sino una declaración de nulidad *ab initio*²⁸, o bien intentarán demostrar jurídicamente que no han consumado el matrimonio.

Veremos a Lutero de una parte y al Estado moderno de otra, cómo adoptan una tesis completamente distinta y proponen de nuevo el principio del divorcio, con gran daño de la sociedad moderna. Pero se volverá a discutir el sacramentalismo del matrimonio, que había quedado explícitamente declarado. Este punto central de la teología del matrimonio es el que falta exponer con toda claridad.

²⁸ Así Enrique VIII. Véase también L. Gregoire, *Le divorce de Napoléon et de l'impératrice Joséphine*.

El sacramento del matrimonio La cristiandad medieval

Entre las proposiciones modernistas condenadas por Pío X, se halla una especiosa tesis sobre la historia del sacramento del matrimonio²⁹. Vale la pena examinarla de cerca. Sin ser modernista, se puede, en efecto, conceder que ha sido necesario un lento desarrollo de la teología sacramentaria para que el matrimonio pudiera aparecer como signo eficaz de la gracia, cuya institución se remonta a Cristo. Mas una cosa es descubrir una doctrina, y otra, inventarla. El niño usa de los cinco sentidos mucho antes de poder contarlos y de discurrir acerca de su actividad. Lo mismo ha sucedido con el matrimonio dentro de la vida cristiana. Históricamente hablando, las dificultades que aquí surgen son incluso mucho menos enojosas que en el caso de la confirmación o de la extremaunción. Al iniciarse el cristianismo ya existía el matrimonio en la forma que nosotros conocemos. Cristo, para convertirlo en sacramento, no añade nada al contrato natural. La institución de este sacramento se remonta, ciertamente, al fundador de la Iglesia, que la ha organizado con plena conciencia de lo que hacía, si bien ha confiado al tiempo y al Espíritu santo el cuidado de proyectar viva luz doctrinal sobre una tradición ya de antemano vivida.

En todos los pueblos y en todas las épocas, el matrimonio ha sido rodeado de ritos religiosos y sustraído de la vida profana, pero

²⁹ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 1902. Id., *Autour d'un petit livre*, 1903.

únicamente el cristianismo, revelando al hombre su fin trascendente, podía hacer sospechar todo el misterio que se oculta en las ceremonias nupciales. La revelación de este misterio, muy oscura aún, se encuentra en el relato genesíaco de la creación del hombre y de la mujer [Gen 1, 27-28; 2, 18-24). Todo el Antiguo Testamento preparaba a las almas para que pudieran comprender que la unión de los sexos es el reflejo terrestre de un gran amor de Dios a la humanidad³⁰. En el Evangelio, Jesús se llama el esposo y el Apocalipsis acaba con la evocación de las bodas místicas entre la Iglesia y el Cordero inmolado para nuestra salvación [Appoc 21, 2; 21, 9-10; 22, 17]. San Pablo ha vivido estos grandes temas bíblicos y los ha recogido en una página sublime que se ha convertido luego en la carta del matrimonio cristiano. La moral conyugal y familiar se funda en un profundo simbolismo. ¿Ha buscado aquí el Apóstol una aproximación con las hierogamias del paganismo? Es poco probable, toda vez que el Antiguo Testamento es suficiente para explicar el proceso de su pensamiento: La unión de Yahvé con su pueblo ha sido sustituida por el misterio de las bodas entre Cristo y su Iglesia.

Sobre estas ideas fundamentales labora la reflexión de los padres y de los teólogos. En la época patrística, esta reflexión es aún muy velada. Pero la vida cristiana, a pesar de las influencias recibidas de los ritos paganos, da ya a las bodas de los bautizados su especial originalidad. San Ignacio de Antioquía recomienda a los fieles que no se casen sin la intervención del obispo³¹. Tertuliano testifica que en el siglo III se recibe la bendición litúrgica durante la celebración del sacrificio de la misa³². San Gregorio Nacianceno, san Ambrosio y san Juan Crisóstomo mencionan la presencia del sacerdote en las bodas cristianas. El papa Siricio ve una especie de sacrilegio en la ruptura de un vínculo consagrado por la Iglesia³³. San Agustín nos dice que el obispo pone su firma en las *tabulae*

³⁰ Os, 4-7; 2, 21-22; Jer 2, 20.37; 3, 1-5 etc. Ez 16, 1-14; 16, 38; 23, 4; 23, 37; 23, 45; Is 50, 1; 54, 7-8; 62, 4-5. etc.

³¹ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Polic.*, V, 2.

³² TERTULIANO, *Ad uxorem*, 11, 9.

³³ SIRICIO, *Epist. Ad Himerium*.

*matrimoniales*³⁴. Todas estas informaciones son preciosas, pero no se puede disimular que la teología del sacramento del matrimonio es aún muy rudimentaria

No hay que forzar demasiado los textos en que Orígenes habla de la gracia del matrimonio³⁵, pues también habla de la gracia de la virginidad cristiana. A propósito del milagro de Cana, san Epifanio, san Agustín y san Cirilo de Alejandría recuerdan que Cristo ha santificado el matrimonio, mas todo esto queda todavía muy vago. Hay que esperar el desarrollo de la teología sacramentaria para que el matrimonio aparezca en las explicaciones lo que era ya en realidad: un signo eficaz de la gracia.

La noción de sacramento, como se sabe, y aun la misma palabra, tienen toda una historia. No tenemos por qué narrarla aquí, únicamente subrayaremos lo que hace referencia al matrimonio. Tertuliano, a propósito de la monogamia, habla del *sacramentum*, pero sin añadir nada nuevo a la carta de san Pablo. Lactancio, por el contrario, ve en él un compromiso sagrado, creador de un vínculo entre los esposos. Este último sentido está en el primer plano de la teología agustiniana del matrimonio³⁶. Mas para el obispo de Hiposa la noción es mucho más rica, evoca la idea del misterio profético. Agustín, que posee el sentido de la historia y muestra el progreso de la conciencia moral, ve en la poligamia una figura profética de la unión de Cristo con la humanidad, cuyos múltiples pueblos acaban por reunirse en la Iglesia, esposa de Cristo³⁷. El *sacramentum* funda la indisolubilidad, pero todavía no se encuentra en san Agustín, referente al matrimonio, la idea de signo eficaz de la gracia. Agustín sabe que el matrimonio ha sido instituido desde un principio como un signo profético y que ha sido santificado por Cristo en Caná, sabe también que el estado del matrimonio reclama un perpetuo auxilio

³⁴ AGUSTÍN, *Serm.* 332, 4.

³⁵ ORÍGENES, *In Matth.*, 14, 16.

³⁶ AGUSTÍN, *De bono coniugali*, 32. *De nuptilis et concup.*, 1, 11;

³⁷ AGUSTÍN, *De bono coniugali*, 18.

de lo alto, pero no relaciona estas diversas afirmaciones. Sin embargo, la gran idea bíblica que constituía la base del simbolismo paulino halla en Agustín su intérprete insigne. Repetidas veces recuerda que la Iglesia, nueva Eva, ha sido sacada del costado del nuevo Adán moribundo en el Calvario.

Este simbolismo nupcial se repite en san Pedro Crisólogo; para Isidoro de Sevilla es el fundamento de la indisolubilidad³⁸. En el siglo IX, Hincmaro, fundándose en Agustín, compara los efectos del matrimonio a los del bautismo. Pascasio Radberto invoca el simbolismo paulino para comentar los textos evangélicos que condenan el divorcio. Ideas análogas se hallan en Jonás Aurelianense, Raterio de Verona, y Roberto de Deutz. Rodolfo el Ardiente, también, en nombre del simbolismo paulino y de la teoría agustiniana de los tres bienes del matrimonio, a fines del siglo XI defiende el matrimonio contra sus detractores neomaniqueos. El matrimonio es un *sacramentum*, es decir, el signo de una cosa sagrada. Honorio de Autun apela al sacramento para condenar los matrimonios consanguíneos y la poligamia.

Hacia esta época, la teología sacramentaria empieza encontrar sus fórmulas. Anselmo de Laón y los teólogos de su escuela hablan del *sacramentum coniugii* instituido en el paraíso *ut officium*, para ser luego, con la ley nueva, un remedio del pecado. Distinguen el *sacramentum* y la *res sacramenti*, y colocan el matrimonio al lado del bautismo y de la eucaristía. Con Abelardo, la noción de sacramento se precisa más. El sacramento es el *visibile signum invisibilis gratiae*. Hay sacramentos ordenados a la salvación y *sacramenta* que no son *spiritualia*. El matrimonio está incluido en la primera categoría, mas la idea de que este sacramento es un remedio de la concupiscencia conduce a Abelardo a una hipótesis curiosa: «El matrimonio dice no es un sacramento como los demás, y no causa la gracias»³⁹. Esta hipótesis pesará sobre la teología hasta el siglo XIII. Mas, desde el punto de vista del historiador, este error es precioso y prueba, con

³⁸ ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae*, n, 4; *De Ecclesiasticis officiis*, II, 20, 11.

³⁹ ABELARDO, *Epitome theol. Christianae*, c. 31.

evidencia, que el número septenario de los sacramentos no ha nacido de una necesidad de sistematización, sino que se ha deducido de la vida de la Iglesia.

Hugo de San Victor es el gran agustiniano del siglo XII. Su teoría sacramentaria depende de una eclesiología fundada en la idea de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, la esposa nacida del costado de Cristo, muerto en la cruz. El victorino habla extensamente del *sacramentum coniugii* instituido en el paraíso *ut officium*, y con la ley nueva *ut remedium peccati*. Al intervenir en la controversia que divide teólogos y canonistas, Hugo sienta el principio de que el contrato basta para fundar el matrimonio, pero distingue un doble simbolismo: el *sacramentum coniugii* (el contrato) recuerda las relaciones del alma con Dios, el *sacramentum coniugalis officii* (la unión carnal) las relaciones de Cristo con su Iglesia. No podemos pasar aquí revista de todos los teólogos del siglo XII. Sería interesante estudiar algunos textos recientemente publicados. Un lugar especial debería concederse a Pedro Lombardo, a causa de su importancia primordial en la cuestión del número septenario de los sacramentos. Pedro Lombardo coloca el matrimonio entre los sacramentos de la ley nueva. Lo estudia siguiendo a Hugo de San Víctor y otros, pero continúa preocupado por la tesis de Abelardo. El bautismo confiere la *gratia adiutrix*, la eucaristía y el orden nos llenan de gracia y de fuerza, el matrimonio únicamente es *ad remedium*. A principios del siglo XIII, Guillermo de Auvergne distingue aún entre los sacramentos que confieren la gracia y los que, como el matrimonio, sólo la conservan.

Estas vacilaciones se explican por un aspecto práctico del problema. Si el matrimonio causara la gracia, no se podría, sin ser simoníaco, aceptar de los consortes ninguna cantidad de dinero. Hasta el siglo XIV, los canonistas eludirán la dificultad diciendo que el matrimonio no causa la gracia. Pero ya algunos teólogos distinguen entre el contrato y la bendición, que sería la única fuente de gracia. San Buenaventura admite que el matrimonio causa la gracia, pero distingue aún entre sacramentos y sacramentos. El pensamiento de Santo Tomás marca aquí un claro progreso sobre

sus antecesores. En su comentario de las Sentencias, admite como más probable que el matrimonio confiere la gracia por la misma razón que los demás sacramentos. En la *Suma teológica*, encontrándose de paso con la objeción sacada de la simonía, distingue entre el matrimonio como sacramento y el matrimonio *ut Oficiam naturae*⁴⁰. Objeciones y respuestas no quedarán sin consecuencias. En el siglo XVI se producirá una desgraciada disociación entre el contrato y el sacramento, cuya importancia dentro de poco ponderaremos.

Entre tanto, la teología del sacramento del matrimonio ha hallado su estructura general. La doctrina agustiniana de los tres bienes, *proles, fides, sacramentum*, fielmente transmitida de generación en generación, permanece fundamental. El *bonum sacramenti* ha revelado, lentamente, sus riquezas. La indisolubilidad continúa estando enlazada con él, pero como una consecuencia con su principio. En su comentario de las Sentencias, santo Tomás no concede al simbolismo paulino toda la importancia que merece, más el vigoroso capítulo sobre el matrimonio que se halla en la *Suma contra gentiles* nos da idea de lo que hubiera sido el capítulo de *matrimonio* del doctor angélico si hubiese podido acabar la Suma teológica.

Durante este tiempo, la Iglesia interviene repetidas veces en la dogmática del matrimonio. En el siglo el neo-maniqueísmo de los albigenses o de los discípulos de Pedro de Bruys, que provocaba los vigorosos anatemas de san Bernardo, es condenado por el papa Lucio III en el Concilio de Verona. A principios del siglo XIII, habiendo suscitado las cruzadas diversos casos referentes al matrimonio de los infieles, Inocencio III recuerda las enseñanzas de la Escritura y de la moral cristiana. El número septenario de los sacramentos, laboriosamente descubierto en el siglo XII, es aceptado sin dificultad por las iglesias orientales en el siglo XIII en ocasión de los concilios de la unión. El Concilio de Florencia, que señala la etapa suprema de estas tentativas de aproximación entre el oriente y el occidente, reproduce por su cuenta, en el célebre

⁴⁰ II-II, q, a. 2 ad 6.

Decretum pro armenis, un opúsculo de santo Tomás en que se halla condensada la teología católica del matrimonio.

Mas en esta época han empezado ya los ataques contra el principio sacramentario, y pronto los reformadores van a rechazar la doctrina clásica para reducir el matrimonio a la categoría de las instituciones humanas o de las ceremonias secundarias de la Iglesia. Más adelante veremos la consecuencia de estas negaciones. Recogeremos aquí únicamente su resultado positivo inmediato. En el Concilio de Trento, la Iglesia precisa su doctrina en unas páginas donde revive la tradición. Sin pronunciarse acerca de la manera como el sacramento del matrimonio ha sido instituido por Cristo, afirma que es un sacramento de la ley nueva que comunica a los esposos las gracias que Cristo ha merecido en su pasión. Este decreto no tiene la amplitud de los decretos sobre la justificación o la eucaristía, pero señala el término dogmático de una larga investigación teológica sobre una práctica sacramentaria que desde un principio fue, en lo esencial, lo que es aún hoy día.

VII

El privilegio paulino El descubrimiento del nuevo mundo

Desde los primeros tiempos del cristianismo se habla planteado la cuestión de la validez del matrimonio entre paganos. Algunos neófitos parecían creer que el bautismo los iba a liberar de los vínculos contraídos en la infidelidad. Contra éstos interviene san Pablo con su célebre texto de la primera Carta a los Corintios [Cf. 1 Cor 5,12]. El fiel cuyo consorte permanece pagano, no debe abandonar a éste, a no ser que la cohabitación represente un peligro para la fe que aquél acaba de abrazar. [1 Cor 7, 12-16] Los padres de la Iglesia recuerdan múltiples veces esta doctrina, interpretando, no obstante, en sentido amplio el motivo que permite la separación⁴¹. Contra las tendencias laxistas, la Iglesia recuerda repetidamente que no cabe aplicar las palabras del Apóstol al caso de dos esposos cristianos, de los cuales uno cae en la herejía o en la apostasía⁴².

Sin embargo, suponiendo que un cristiano haya legítimamente roto con su consorte infiel, ¿está, por esta razón, autorizado para casarse de nuevo? El texto del Apóstol es en este punto mucho menos claro de lo que de ordinario se dice. Los mismos padres de la Iglesia, en general, no lo han interpretado en el sentido de una ruptura total del vínculo. El único testimonio verdaderamente preciso en este sentido es el del *Ambrosiaster*, mas recordemos

⁴¹ CRISOSTOMO, *In epist. I ad Cor.*, hom 19, 3. Cf. AGUSTIN. *De fide et operibus*, 28. JERÓNIMO, *Contra Iovin.*, I, 10.

⁴² TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, 2. AMBROSIO, *De officiis*, I, 50. INOCENCIO III, *Ep Quanto te magis*. ESMEIN-GENESTAL, t. I,

que el desconocido autor del Comentario de san Pablo enseña también la posibilidad del divorcio total en caso de adulterio.

San Agustín, que trata la cuestión es profeso, señala en primer lugar que el Apóstol permite únicamente abandonar en ciertos casos al consorte infiel, pero que en manera alguna lo impone como un mandato: *quidquid espedit non licet*. Respecto a la posibilidad de una segunda unión, Agustín ni siquiera la considera; le hubiera parecido abrir brecha en el principio de indisolubilidad del cual es defensor. La alta edad media agustiniana no parece haberse preocupado mucho por la cuestión. Hincmaro la toca de paso a propósito del divorcio de Lotario II. Cita con el nombre de Ambrosio el texto del *Ambrosiaster*, pero cita también a san Agustín, y parece más bien dispuesto a rechazar, con este último, la posibilidad de un segundo matrimonio. En oriente se acepta en ciertas condiciones la separación total pero acordémonos de que se admite también el divorcio en caso de adulterio. Esta práctica oriental se vuelve a encontrar en el penitencial de Teodoro.

Existía, por tanto, cierta vacilación. Se presentía que el Apóstol autorizaba la ruptura de un matrimonio no consumado entre cristianos, pero no se veía cómo poder conciliar esto con el principio general de la indisolubilidad. Esta vacilación persistió hasta el siglo XII. Los cánones de Teodoro se habían incluido en las colecciones canónicas, yuxtapuestos a otros textos contradictorios. Sin embargo, en el siglo XII, Roberto Pulleyn autoriza un segundo matrimonio, incluso en el caso de que la parte pagana aceptara cohabitar pacíficamente. Hugo de San Víctor decide la cuestión en el mismo sentido, acentuando aun el derecho de la parte fiel a abandonar a su consorte pagano. No se encuentra el equilibrio entre la posición de san Agustín y la del *Ambrosiaster*, cuyo texto se atribuye a san Ambrosio, y a veces a Gregorio Magno. Pero Graciano y Pedro Lombardo concilian las autoridades discordantes y se llega a la solución definitiva: el bautismo no puede romper una unión legítima. Por consiguiente, si el infiel consiente en cohabitar pacíficamente *sine iniuria Creatoris*, el fiel está obligado a vivir con él. Sólo queda liberado en el caso de que sea el infiel quien primero se separa, o bien si constituye un peligro para su fe. Esta solución

queda finalmente consagrada por una decretal del papa Inocencio III⁴³, que será explicada por los grandes doctores del siglo XIII⁴⁴.

La razón teológica de esta benigna solución radica en un concepto del sacramentalismo. El matrimonio de los infieles es un verdadero matrimonio, pero sólo imperfectamente representa la unión entre Cristo y la Iglesia.

Mas este matrimonio de los infieles plantea un caso todavía más delicado. Los infieles apenas conocen la monogamia cristiana. Lo más frecuente es que sean polígamos. Agustín, con su profunda mirada sobre la filosofía de la historia y la función educadora de la Providencia, cedía a la poligamia un lugar en el desarrollo de la conciencia moral en su camino hacia la revelación cristiana. Para él, la poligamia y el divorcio habían sido permitidos y tolerados por la Providencia divina. No pensaba limitar sólo al caso de los patriarcas la legitimidad de las uniones múltiples. En cambio, Tertuliano y san Jerónimo, que eran ya poco favorables a las segundas nupcias entre cristianos, veían en la poligamia una simple aberración. San Ambrosio hablaba más bien de una dispensa divina concedida a los patriarcas. Los teólogos del siglo XII casi no pensaban más que en la poligamia de los patriarcas. Los del siglo XIII, recurren a la distinción entre el derecho natural primario y el derecho natural secundario, de los cuales sólo el primero sería absolutamente inmutable. Esta tesis debía abrirse camino, si bien carecía de la profundidad de la de Agustín.

Ahora bien, desde principios del siglo XIII, al iniciarse las misiones, la poligamia de los infieles planteaba difíciles casos en el momento de la conversión. Íbanse resolviendo de una manera muy simple. Después de la promulgación del Evangelio, se decía, nadie puede legítimamente tener varias mujeres. Sólo la primera es legítima, y sólo a propósito de esta primera unión se puede suscitar la cuestión del privilegio paulino.

Pero los descubrimientos geográficos del siglo XVI vinieron a

⁴³ INOCENCIO III, *Ep. Quanto magis*, Dz, n. 405.

⁴⁴ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, q. 3. 4, 5; Suppl., q. 59, art 3, 4, 5.

cambiar las perspectivas. Aparecen entonces unas sociedades polígamas, cuya importancia demográfica no se había sospechado. Entre tanto, la aplicación del privilegio paulino había llevado a la disciplina de las interpelaciones.

Pero entonces sucedía que un pagano convertido no siempre podía volverse a reunir con su primera mujer para preguntarle si quería vivir pacíficamente con él. A veces, ni siquiera sabía cuál era su legítima mujer. La Iglesia comprendió entonces, muy acertadamente, que era necesario adoptar una solución amplia. El bautismo ata a Cristo, pero también es liberador. Paulo III en el año 1537, Pío V en el 1571, Gregorio XIII en el 1585, deciden que el recién convertido podrá quedarse con aquella de sus mujeres que juntamente con él ha recibido el bautismo; dispensan, en ciertos casos, de la práctica de las interpelaciones y declaran válido el nuevo matrimonio, suceda lo que sucediere. Estas decisiones particulares pasan desde ahora a ser ley y en el año 1627, el papa Urbano VIII las justifica por un principio muy importante: el matrimonio de los infieles no es en tal grado indisoluble que no pueda ser disuelto en ciertos casos.

Luego parece como si la práctica romana se hiciera más tímida, se contenta con aplicar las decisiones de los papas del siglo XVI con cierto tuciorismo, parece que la letra prevalece sobre el espíritu. Los canonistas recurren a una distinción entre el privilegio paulino y el privilegio de la fe, que sobrepasaría al primero, como si la tradición, ya desde un principio, hubiese entendido en el sentido actual la respuesta del Apóstol. Sin embargo, con el tiempo, la teología encuentra un centro de perspectiva, y afortunadamente empieza a relacionar la excepción del privilegio paulino con una tesis más general: el matrimonio es indisoluble por derecho natural, pero sólo el matrimonio consumado entre cristianos es absolutamente indisoluble. Fuera de este caso, la Iglesia, por razones en las cuales sólo ella es juez competente, puede disolver el matrimonio de los infieles que se conviertan o el matrimonio no consumado entre cristianos. De este modo se encuentran reducidos a unidad los hechos y las decisiones concernientes a la indisolubilidad.

VIII

El matrimonio, contrato y sacramento. Del Concilio de Trento al Syllabus

El decreto *pro Armenis*, promulgado en el Concilio de Florencia, distingue en todo sacramento la materia, la forma y la persona del ministro que actúa con la intención de hacer lo que hace la Iglesia⁴⁵. Esta teoría hilemorfista, muy grata a los teólogos escolásticos, se aplica excelentemente al bautismo o a la eucaristía, pero tiene más difícil aplicación a la penitencia o al matrimonio. En este último caso, el exceso de sistematización condujo a construcciones teológicas no exentas de peligro. En el siglo XVI, Melchor Cano lanza una teoría llamada a tener gran resonancia. Según él, el contrato entre los esposos es la materia del sacramento del matrimonio, la forma es la bendición del sacerdote, y el mismo sacerdote es el ministro del sacramento⁴⁶. Cualquiera que fuese el pensamiento del autor, esta teoría marcaba una rotura con la tradición teológica y aun con la práctica de la Iglesia.

Sin duda no se deben forzar demasiado los textos en que los padres de la Iglesia dicen que los cristianos deben hacer bendecir su unión por el obispo o sus delegados. Licitud y validez no se distinguen suficientemente por aquel entonces, y la teología del sacramento del matrimonio es aún muy rudimentaria. Mas a partir del siglo IX, el papa Nicolás I, en su respuesta a las consultas de los búlgaros, después de haber descrito las costumbres romanas, declara que sólo es necesario el consentimiento de los esposos, mientras que todo lo demás es accesorio. Esta decretal pasó a

⁴⁵ Dz, n. 695. Cf. N. 702.

⁴⁶ *De locis theologicis*, VIII, 5. Opera, 1776, p. 171.

constituir ley. La doctrina que suponía tenía sus inconvenientes. Implicaba la validez de los matrimonios clandestinos contraídos sin las formas litúrgicas o jurídicas. Luego, estos matrimonios acabaron siendo una de las plagas de la edad media, y la Iglesia hubo de buscar el modo de eliminarlos. No obstante, los buscará por caminos muy distintos de los seguidos por Cano.

Hugo de san Víctor, en su tratado del matrimonio, examina el caso de un cristiano que habiendo contraído ya matrimonio válido, pero que no se puede probar jurídicamente, intenta contraer una segunda unión. El teólogo se da perfecta cuenta del gran peligro que la clandestinidad crea, mas no por eso modifica para nada su teología del matrimonio contrato-sacramento. El papa Alejandro III, interrogado en varias ocasiones sobre casos parecidos, para evitar el peligro de la clandestinidad exige la bendición del sacerdote y la presencia de los testigos, pero de ningún modo hace de la solemnidad del matrimonio condición de su validez. No obstante, los matrimonios clandestinos se iban multiplicando y constituían una verdadera fuente de dificultades sociales.

En diversas partes, en Polonia, en Inglaterra, y sobre todo en Francia, se introduce la publicación de las amonestaciones y la obligación de casarse delante del párroco. En el año 1215, el cuarto Concilio de Letrán consagra esta práctica, pero sin modificar por esto los principios teológicos acerca de la conclusión del matrimonios. Algunos doctores, muy pocos, entre ellos quizá Guillermo de Auvergne, intentaron identificar el signo eficaz de la gracia con la bendición sacerdotal, pero se trata de casos aislados. Santo Tomás, san Buenaventura y los demás teólogos del siglo XIII, en el momento en que todavía se discute acerca de los efectos espirituales del matrimonio, no ven en la bendición más que un elemento accesorio. Por otra parte, son muy reservados cuando se trata de aplicar al matrimonio la teoría hilemorfista, que ellos mismos colocaron al frente de sus tratados sobre los sacramentos⁴⁷.

Pero pronto la teoría hilemorfista invade la teología del

⁴⁷ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 1, ad 2; Suppl., q. 42, art. 1.

matrimonio. Duns Escoto, por ejemplo, piensa que Cristo no pudo elevar el contrato natural a la dignidad de sacramento si añadir algo, por lo menos precisando las palabras que constituyen la forma del sacramento. Consecuente con su manera de comprender esta transformación, Escoto llega a decir que donde no hay forma verbal, tampoco hay sacramento: el matrimonio de los sordomudos, el matrimonio contraído por procurador, son válidos, pero no son sacramentos. El contrato queda disociado del sacramento. Escoto continúa enseñando que la bendición sacerdotal no es esencial, por ser los esposos los ministros del sacramento; pero su influencia, considerable, contribuye a arraigar la idea de que puede existir entre cristianos un matrimonio válido que no sea sacramento.

En el siglo XVI, Cayetano reacciona en contra de algunas tesis escotistas, pero sigue influido por ellas; rechaza la validez de los matrimonios contraídos por procurador, arguyendo que no se puede administrar un sacramento a distancia. La distinción entre *res et verba*, entre materia y forma, le impone esta manera de concebir

En medio de estas vacilaciones es donde hay que situar la célebre tesis de Melchor Cano. La expone como de paso en su tratado *De locis theologis*, para responder a una objeción protestante sobre el *consensus* de los teólogos. La repite en su obra sobre los sacramentos⁴⁸. Apoyándose en el Concilio de Florencia, disocia el contrato del sacramento, consiente en decir que el matrimonio entre cristianos no es necesariamente sacramento, y que sólo el sacerdote es el ministro del sacramento. Más adelante veremos las consecuencias de esta teoría, y de otras teorías con ella emparentadas, en el conflicto que, con motivo de los impedimentos del matrimonio, enfrentará la Iglesia con el Estado.

Pero en el siglo XVI, el gran problema continúa siendo aún el de la clandestinidad.

Tres años después de la muerte de Cano, el dominico

⁴⁸ M. CANO, *Relectiones de Sacramentis*; Opera. 1776. p. 332.

Fernández defiende sus tesis en el Concilio de Trento. El concilio está muy preocupado por los matrimonios clandestinos. Los príncipes y los parlamentos presionan sobre los padres y los teólogos para que invaliden los matrimonios contraídos por menores de edad sin el consentimiento de sus padres. Los padres del concilio están unánimemente de acuerdo en reconocer la validez de tales matrimonios contraídos en el pasado, y asimismo, unánimemente, rehúsan todo derecho de la autoridad secular a invalidarlos en el futuro. Este derecho sólo a la Iglesia puede pertenecer, pero les resulta embarazoso mostrar cómo se puede ejercer tal derecho sin tocar, en realidad, la sustancia del sacramento. Se rehúsa seguir el camino trazado por Melchor Cano, pero todavía no estamos en posesión de una doctrina perfecta sobre las relaciones entre el contrato y el sacramento. Tal como ha sucedido muchas veces en otras materias, la Iglesia zanja la cuestión prácticamente sin quererse decidir por ninguna de las opiniones teóricas. Estas laboriosas discusiones terminan con el célebre decreto *Tametsi*, que exige *ad validitatem* la presencia del párroco y de dos testigos.

Después del concilio continúan los teólogos, igual que antes, discutiendo libremente sobre la materia y la forma del sacramento. Los partidarios de Cano pretenden incluso hallar un apoyo de su doctrina en el decreto *Tametsi*, porque en él se hace alusión a la bendición sacerdotal. Pero la tesis de Cano va perdiendo cada vez más terreno. Después del año 1560, Domingo Soto la rebate por novadora y afirma que los esposos, y no el sacerdote, son los ministros del sacramento. Belarmino es de la misma opinión, y, sin abandonar la teoría hilemorfista, la reduce casi a la nada en el caso del matrimonio: materia y forma son el mismo contrato según que se le considere, bien como entrega, o bien como aceptación⁴⁹. Pero Belarmino subraya fuertemente la inseparabilidad del contrato y del sacramento, añadiendo esta razón: que si fuesen separables, podría existir entre cristianos un matrimonio que no sería perfectamente indisoluble. La tesis de Belarmino se repite en el

⁴⁹ Belarmino, *Controversia II de sacr. Matrimonii*, lib. I, c. 6.

grueso tratado de Sánchez, que en esta época estuvo muy en boga⁵⁰.

Esta tesis acabará por imponerse algún día, pero entre tanto está todavía lejos de ser común. Frente a ella, se prefiere a menudo la de Vázquez, que condena a Cano, pero retiene la disyunción entre el contrato y el sacramento. Para Vázquez depende de la intención de los esposos el contraer un matrimonio que sea sacramento, o que no pase de matrimonio natural. Es una desafortunada interpretación de las fórmulas tomistas del decreto a los armenios: *materia, forma et persona ministri cum intentione faciendi quod facit Ecclesia*. La tesis de Vázquez, rechazada por Belarmino, se asociará frecuentemente a la de Cano en las discusiones sobre el derecho del Estado a establecer impedimentos dirimentes en el matrimonio de los cristianos. En el siglo XVIII se encuentra en autores de diversas escuelas, por ejemplo, Billuart y los teólogos de Wurzburg. Hacia esta época, Benedicto XIV declara *valde probabilis* la tesis que hace del sacerdote el ministro del sacramento, o sea la tesis de Cano, mientras que la Congregación del Concilio, poco tiempo después, nota que la tesis contraria es la más común.

Ahora bien, la tesis más común es todavía la de Vázquez. Será necesario que aparezcan las dificultades promovidas por los juristas galicanos para decidirse finalmente a aceptar la tesis defendida por Belarmino, según la cual contrato y sacramento son inseparables. A principios del siglo XIX, Roma todavía parece dudar. En el año 1816, el papa Pío VII, en un documento redactado por el futuro Gregorio XVI, subraya esta inseparabilidad del contrato y del sacramento, pero no se decide aún a dirimir las discusiones sobre el ministro del sacramento. Deja asimismo abierta la cuestión sobre si los matrimonios contraídos por cristianos son sacramentales o no en países en que no ha sido promulgado el decreto *Tumetsi*⁵¹.

Hasta Pío IX no quedará definitivamente resuelto el problema

⁵⁰ SÁNCHEZ, *De matrimonio*, 1, II, disp. 11, n. 27; disp. 10, n 6.

⁵¹ Dz. Nn. 1640, 1766, intra, p. 105.

planteado. Antes deberá pagarse el precio de una encarnizada lucha entre las dos potestades que pretenden legislar en materia de matrimonio: la Iglesia y el Estado. La historia que ahora resumiremos, sólo es un aspecto de una lucha religiosa que se ha prolongado en muchos otros campos.

Los impedimentos del matrimonio. El conflicto de jurisdicción

El matrimonio, contrato y sacramento, depende a la vez de la autoridad civil y de la autoridad religiosa. Mas todo cuanto toca a las relaciones entre la Iglesia y el Estado es delicado, y han sido necesarios largos siglos para que la Iglesia llegase a justificar teológicamente actitudes que, con certero instinto, había tomado en el transcurso de los siglos.

El matrimonio, acto social por excelencia, ha sido en todo tiempo objeto de una atenta vigilancia de parte de la autoridad, mas por andar a menudo confundidos el poder religioso con el poder civil en las sociedades inferiores y en la sociedad antigua, no se puede decir *a priori* que, antes de la era cristiana, la jurisdicción sobre el matrimonio dependiera del Estado como tal. Como quiera que sea, la Iglesia recogió, criticó y ordenó las disposiciones de la ley judía, aceptando también algunas costumbres razonables de la ley romana. No obstante, supo mantener contra la legislación civil la indisolubilidad del matrimonio cristiano. A la luz del Evangelio, supo también resistir a los prejuicios que declaraban inválido el matrimonio contraído entre un patricio y una esclava⁵². Su mayor esfuerzo fue el relativo a los impedimentos de consanguinidad. No podemos ni siquiera pensar en exponer aquí la historia de los diversos impedimentos, cuya lista, en fórmulas versificadas es

⁵² En el siglo III, *Hipólito (Philosophumena, ix, 12)* había acusado al papa Calixto de haber permitido el matrimonio entre personas de condición desigual. Cf. A. D'ALÈS, *L'édite de Calliste*, 1913, p. 217-218. El derecho romano pesa en este punto, durante mucho tiempo, sobre la conciencia cristiana.

corriente en la edad media, y que, sustancialmente, se encuentran en el código de derecho canónico actualmente en vigor. Tan sólo notaremos que la misma noción de impedimento dirimente tiene también su historia, y, por tanto, hay que evitar el querer hallar en los orígenes las distinciones que nacerán después en el transcurso de los siglos.

En el curso de esta larga evolución de la legislación del matrimonio ocurre un hecho considerable. En oriente, la legislación canónica del matrimonio, que se había constituido al margen de la ley romana, acabó por confundirse con la ley civil y se incorporó en el *Corpus iuris*. En occidente, por el contrario, la ley civil fue la que desapareció en materia matrimonial. Insensiblemente, las causas matrimoniales se trasladaron al tribunal de los obispos y, finalmente, la competencia de la Iglesia llegó a ser exclusiva. Esta transformación no siguió igual ritmo en todas las regiones, pero en el siglo XI es ya un hecho consumado. Los historiadores dan de este hecho diversas explicaciones, según sean sus tendencias, pero todos están de acuerdo en reconocer que la evolución llevóse a cabo sin violencia. La Iglesia no arrebató a los príncipes temporales el poder sobre las causas matrimoniales, ni tampoco lo recibió por una concesión en regla.

La Iglesia conserva esta jurisdicción exclusiva casi hasta el alborear de los tiempos modernos. No obstante, más tarde o más temprano, según las regiones, empieza a dibujarse una reacción. A partir del siglo XII, los municipios italianos cometieron muchas veces acto de hostilidad contra los tribunales eclesiásticos por causa del matrimonio de los menores de edad. Sin embargo, los más serios conflictos no empiezan antes del fin de la edad media. En el siglo XIV tuvo lugar en Alemania un acontecimiento de gran resonancia. Habiendo el rey Luis de Baviera solicitado de Roma la disolución del matrimonio, no consumado, según decía, de su hijo, el papa Juan XXII rechaza la solicitud. Entonces el rey, apoyado por un teólogo, Occam, y por un jurisconsulto, Marsilio de Padua, se declara competente para resolver el caso. En Francia, la competencia de los tribunales eclesiásticos es prácticamente reconocida hasta el siglo XV. No obstante, ya a partir del siglo an-

terior, algunos tribunales civiles se hablan inmiscuido en causas matrimoniales alegando la existencia de cuestiones secundarias (legitimaciones, separación de bienes, etc). Pero el movimiento se va ampliando, y, andando el tiempo, se produce un fenómeno inverso al que había dado origen al estatuto de la época precedente. Al margen de la legislación y de los tribunales eclesiásticos se constituye una legislación y una jurisprudencia laicas. Algunas ordenanzas reales y edictos de los parlamentos se oponen a la Iglesia, sin atacar de frente sus derechos. Empieza el conflicto de la jurisdicción. En el año 1556, un célebre edicto de Enrique II concede a los padres el derecho de desheredar a los hijos menores de edad que se hubiesen casado sin su consentimiento, y remite estas causas a los tribunales civiles. Edicto tras edicto, el poder civil llega a atribuirse el derecho de poner impedimentos dirimentes al matrimonio, aunque evitando el contravenir las decisiones del Concilio de Trento. El conflicto doctrinal no podía continuar mucho tiempo disimulado, y muy pronto los juristas galicanos intentan justificar su actitud.

En el año 1620, Marco Antonio de Dominis, arzobispo apóstata de Spalato y consejero, durante un tiempo, de Jacobo I, el rey teólogo, había publicado un tratado en que explotaba en favor de los príncipes la distinción entre contrato y sacramento. Su tesis, bastante radical, quitaba a la Iglesia todo cuanto concerniera al contrato⁵³. Los juristas galicanos procedieron con más mesura, pero a partir del año 1634, con motivo del asunto del matrimonio de Gaston de Orleáns, anulado por el Parlamento de París, los teólogos de la Sorbona lanzaron la idea de que Cristo, al hacer del matrimonio un sacramento, dio a éste por base un contrato natural sujeto a la jurisdicción de los tribunales civiles. Urbano VIII protestó, pero las opiniones emitidas continuaron su camino. Encontraron su más audaz expresión en un jurista galicano, el jansenista Launoy.

Para Launoy, contrato y sacramento son de tal manera distintos que únicamente los príncipes tienen potestad sobre el contrato. Ya por abuso de poder, ya por libre concesión de los poderes temporales, la Iglesia, en la edad media, se vio en el caso

⁵³ M. A. DE DOMINIS, *De Republica christiana*, 160, t. II. C. 11.

de entender en el contrato. Esta tesis contradecía los cánones del Concilio de Trento, que afirmaban, contra Lutero, el derecho de la Iglesia a establecer impedimentos dirimentes y a entender en causas matrimoniales. Launoy intentó resolver la dificultad declarando que estos cánones eran meramente disciplinarios. La obra de Launoy causó escándalo. Por otra parte, el autor no figuraba entre los amigos de Luis XIV. Refutado en Italia por el obispo Galesi, teólogo del rey de Nápoles, su libro fue puesto en el Índice en el año 1688. En Austria, el galicanismo radical tomó el nombre de josefinismo, y las tesis de Launoy fueron adoptadas en el siglo XVIII por el famoso sínodo de Pistoia.

Por otra parte, en Francia habíase formado un tercer partido con el galicanismo mitigado. Dos años después de que se pusiera en el Índice el *De regia potestate* de Launoy, y con grandes precauciones al hablar de este hombre considerable, Gerbais publica su *Traité pacifique des empêchements de mariage*. Empieza refutando a Launoy: la Iglesia tiene derecho a poner impedimentos dirimentes al matrimonio de los fieles, y no ha usurpado esta potestad a los príncipes temporales ni la ha recibido de ellos. Gerbais acumula razones y autoridad para demostrar esta primera parte de su tesis, pero en la segunda, cambiando de frente, intenta probar que los príncipes temporales también gozan de este derecho tanto respecto a sus súbditos cristianos como respecto a sus súbditos paganos. Cristo, al hacer del matrimonio un sacramento, no ha cambiado su naturaleza contractual. Si se le objeta que la doble jurisdicción es fuente de conflictos. Gerbais muestra que estos conflictos no son más insolubles que los que, en otros campos, oponen la Iglesia al Estado.

Gerbais parte, pues, de la distinción entre contrato y sacramento, pero sin apelar a las tesis de Melchor Cano. Otros jurisconsultos, por el contrario, las invocan expresamente. En el siglo XVIII, Leridant, más afín a Launoy que a Gerbais, piensa que Cristo *añadió* la bendición al contrato instituido ya desde el origen del mundo. Pothier piensa del mismo modo y asoma ya en el horizonte la separación total entre el contrato y el sacramento. Una vez haya desaparecido el antiguo régimen, el sacramento pasará a

segundo plano, luego quedará el contrato solo, y, finalmente, se llegará al matrimonio civil.

No siempre la moderación es signo de verdad. El *Traité pacifique* de Gerbais, cuyas ideas se encuentran aún en numerosos juristas, e incluso muchas veces en teólogos, no podían satisfacer a la Iglesia. Puesto que el galicanismo iba ganando cada vez más terreno, los papas tuvieron que intervenir y precisar la doctrina.

En el año 1788, el papa Pío VI amonesta al obispo de Mottola, quien por mandato del rey de Nápoles había anulado un matrimonio por causa de impotencia. El papa recuerda que las causas matrimoniales dependen de la sola jurisdicción de la Iglesia y da, en esta ocasión, una interpretación auténtica del Concilio de Trento. El papa se inspira en estos principios en diversas respuestas relativas a Alemania y a Francia. En el año 1794 condena solemnemente las tesis del Concilio de Pistoya que renovaban el error de Launoy. En adelante, cualquiera que enseñare que la Iglesia no tiene por sí misma derecho a poner impedimentos al matrimonio de los fieles y a dispensarlos, será hereje. En el año 1808, Pío VII invita a los obispos de Polonia a que enseñen a los fieles que sólo es válido el matrimonio contraído según las formas fijadas por el derecho canónico: la Iglesia, y sólo ella, puede juzgar de la validez de un matrimonio y establecer los impedimentos. Añade que este derecho se funda en la identidad entre contrato y sacramento. La redacción de este último punto es aún un poco vaga, pero la idea se repite en los documentos de los sucesores de Pío VII, que hacen frente a la invasión del matrimonio civil.

A Pío IX se debe el mérito de haber dado las decisiones definitivas. Un profesor de Turín, Nuytz, había reproducido las afirmaciones corrientes en ciertos medios desde Launoy. Nuytz añadía incluso tesis nuevas. Según él, no era Cristo quien había hecho del matrimonio un sacramento. El sacramento está añadido al contrato y puede separarse de él, consiste en la bendición dada por el sacerdote; sólo el poder civil puede establecer impedimentos dirimentes, y la Iglesia ha usurpado este derecho, los cánones del

Concilio de Trento que tocan esta cuestión son puramente disciplinarios. En el año 1851, Pío IX condena estas tesis. Al año siguiente, protestando contra una ley de la república de Nueva Granada, declara que el matrimonio civil es un simple concubinato: la razón está en que entre dos cristianos no puede existir contrato válido sin que a la vez haya sacramento.

Estas decisiones particulares se repiten en el año 1864 en el *Syllabus*. Desde ahora, no sólo quedan eliminadas las tesis galicanas, sino también la teoría de Vázquez y la de Cano. La doctrina del matrimonio contrato-sacramento he hallado su fórmula nítida: la que proponía ya Belarmino en el siglo XVI. No cabe imaginar que Cristo haya debido añadir algo al contrato para elevarlo a la dignidad de sacramento. Desde el momento en que un matrimonio es contraído por bautizados, según las reglas fijadas por la Iglesia, este matrimonio es un sacramento. No se puede eliminar el sacramento sin eliminar a la vez el contrato. Esta doctrina, afirmada de nuevo por León en la encíclica *Arcanum divinae sapientiae*, queda explícitamente enunciada en el nuevo código de derecho canónico, que afirma asimismo el derecho exclusivo de la Iglesia para legislar sobre el matrimonio de sus súbditos y juzgar las causas matrimoniales.

La lucha secular que hemos referido, no fue, sin embargo, sin provecho para el Estado, pues la Iglesia le reconoce el derecho de tratar sobre los efectos civiles del matrimonio. La Iglesia reivindica los derechos que le son propios, pero no evita menos la confusión de poderes, y es en este sentido que se ha de interpretar hoy día una breve fórmula de santo Tomás, en la cual se había apoyado Launoy: «el matrimonio, en cuanto es contrato, depende del Estado; pero, en cuanto es sacramento, depende sólo de la Iglesia.»⁵⁴

⁵⁴ *Contra Gentiles*, lib. IV, c. 78.

Del matrimonio civil al divorcio y a la unión libre

El conflicto que oponía la Iglesia al Estado en la cuestión del matrimonio, era sólo un aspecto de una lucha más dolorosa aún, que en algunos países cristianos acabó en una verdadera secularización del matrimonio. A partir del siglo XVI, este movimiento había empezado con los esfuerzos conjuntos de reformadores y humanistas. Estos, consciente o inconscientemente, contribuyeron a despojar del carácter sagrado una institución, en la cual descansaba la cristiandad medieval. Por su parte, Lutero había adoptado una actitud paradójica. Era demasiado cristiano para creer que Cristo no consideró como santa y santificadora la unión entre el hombre y la mujer. Pero su pesimismo antropológico le condujo a condenar una institución en la cual la concupiscencia representa un gran papel, y cuya finalidad aparece principalmente como ordenada al bien de la ciudad terrena. Para Lutero, el matrimonio es lícito, es mejor que la virginidad papista, pero está contaminado del mal que inficiona todas las cosas terrenas. Por eso, la tendencia del protestantismo es dejar para el Estado el cuidado de regular el matrimonio. El matrimonio de los cristianos no es más sacramento que el de los infieles, o, si se quiere, lo es tanto como éste. No es más indisoluble. Es una institución «natural». Sabido es que Lutero llega un día a permitir incluso la poligamia al landgrave Felipe de Hesse. Se le ha reprochado mucho este hecho, pero no fue más que un ex abrupto, y no es aquí donde hay que buscar su verdadero pensamiento sobre el matrimonio. Además, puede ser que nunca supiese a ciencia cierta qué debía hacer. Algunos protestantes

acabaron incluso por volver a la tradición medieval acerca del carácter esencialmente sagrado del matrimonio cristiano.

Calvino, más cuidadoso del orden que debe reinar en la ciudad terrena, fuertemente inclinado a la teocracia, legisló sobre el matrimonio, pero rehusó admitir que fuera un sacramento, y acusó a los teólogos católicos de haber fundado su doctrina en un contrasentido de la Vulgata. Mejor inspirado que Lutero, Calvino condena la poligamia, pero, por agustiniano que sea, no sabe ver la economía providencial ni como Dios pudo permitir a los patriarcas y a la antigüedad en general lo que un día debería prohibir el Evangelio. Acepta, además, la posibilidad del divorcio, en vez de buscar el espíritu evangélico⁵⁵. Sucede, por tanto, que la reforma, en la cuestión del matrimonio, como en otras cuestiones, quiso secundar el juego de los príncipes temporales, siempre inclinados a no ver en el matrimonio más que una institución social y terrena. Sin embargo, Calvino ha hablado en términos elevados de la santidad del estado conyugal, y en nuestros días se esboza una reacción en favor de la sacramentalidad del matrimonio.

Los protestantes, desgajados de la gran Iglesia, viéronse obligados a constituir una legislación del matrimonio sobre la base de las costumbres y, en último término, de la codificación canónica anterior. Los príncipes protestantes no tenían ya que enfrentarse con una Iglesia universal, y dejaron para los tribunales eclesiásticos el cuidado de conocer las causas matrimoniales. Prácticamente, se reproduce la situación de las iglesias ortodoxas. No obstante, sobre todo al principio, Roma no podía renunciar a su derecho de legislar para todos los cristianos, de modo que la publicación de *Tametsi* creaba una situación paradójica. Lógicamente, desde el punto de vista católico, se debían considerar no válidos todos los matrimonios contraídos entre protestantes. Pero el sentido común se resiste a pensar que las honorables familias anglicanas u holandesas pudieran ser equiparadas a los concubinarios. En el siglo XVIII, cierto número de canonistas se esforzaron para dar la explicación de la reacción espontánea de las personas avisadas. El decreto *Tametsi*, decía Van Espen, no tuvo otro fin que el de

⁵⁵ CALVINO, *Institution chrétienne*, IV, 19, 4.

combatir la clandestinidad de los matrimonios: ahora bien, este fin queda logrado en los países protestantes porque los cristianos lo contraen delante del pastor. Roma no podía dejar de interesarse por esta cuestión, sobre todo por causa de los matrimonios mixtos entre católicos y protestantes. Benedicto XIV, antes de ser papa, había experimentado los inconvenientes de la legislación existente. En el año 1741 dispensó de la forma canónica a los fieles de las Provincias unidas. El espíritu del decreto *Tametsi* debía prevalecer sobre la letra, pero se dudaba aún en promulgar una decisión universal. Sin embargo, la lógica prevaleció y, lentamente, diversas decisiones particulares condujeron al decreto *Ne temere*, de Pío X, por el cual, entre otras disposiciones, los no católicos quedaron dispensados del impedimento de forma.

En los países católicos se tuvo que solucionar casos distintos. Los protestantes de Inglaterra o de Holanda podían objetar la imposibilidad de presentarse delante de un párroco. Los protestantes franceses no tenían esta excusa. Pero la obligación canónica era contraria al espíritu del edicto de Nantes. Este contenía cláusulas secretas que permitían a los reformados contraer matrimonio delante de sus pastores. Su situación social quedaba en regla, pero esto significaba que las causas matrimoniales de los protestantes quedaban sujetas a los tribunales reales. En este caso particular por lo menos, contrato y sacramento estaban separados, ya que nadie iba a soñar siquiera que la presencia del pastor pudiera decirse que hiciese del matrimonio un sacramento. La revocación del edicto de Nantes vino a complicar aún más las cosas. Tal vez Luis XIV creyó en la conversión en masa de los protestantes que quedaban en el territorio de Francia. Lo que sucedió ordinariamente fue que los reformados iban a casarse «al desierto» delante de sus jefes espirituales. ¿Había que considerarlos concubinarios? El conflicto entre la Iglesia y el Estado hallaba así nueva ocasión de manifestarse. La tentación de disociar contrato y matrimonio era grande. Algunos prelados propusieron reconocer jurídicamente la legitimidad del matrimonio protestante, aunque condenando la ceremonia religiosa. Pero los parlamentos se negaron a autorizar

un matrimonio legal que no fuera sacramento, diciendo que legalmente ya no existían protestantes. Esta negativa creaba una situación insostenible. En vísperas de la revolución, Luis XVI, cediendo a las instancias de Malesherbes, decide que en adelante los protestantes contraerían matrimonio legal delante del cura considerado como oficial del estado civil. La disyunción entre contrato y sacramento era total, ¡y se pedía, precisamente, al sacerdote católico que la aplicara! Pese a lo que se haya podido decir, se trataba, ni más ni menos, de la primera aparición del matrimonio civil.

Pero estaba reservado a la revolución francesa efectuar la disociación total entre contrato y sacramento. La Constituyente, proclamando la libertad de cultos, seculariza el matrimonio y formula una legislación en que todas las disposiciones, desde la promulgación de las amonestaciones hasta la celebración del matrimonio, pasando por la lista de impedimentos, eran ajenas a la idea religiosa. Era la secularización total. Respondía poco a los deseos del pueblo. Algunos revolucionarios la sentían tan profundamente que proponían reemplazar las ceremonias religiosas tradicionales por otros ritos impregnados de la idea del culto de la patria. Estas fantasías no podían enraizar en la conciencia francesa. Napoleón, mejor inspirado, restableció el culto católico y el matrimonio religioso. Pero continuaba no menos fiel a los principios de la revolución. Ya no se vuelve a la disociación entre contrato y sacramento, ya que este último en la legislación francesa no tiene otra consideración que la de cosa accesoria y una ceremonia que se deja a la libre voluntad de los ciudadanos. El matrimonio civil poseía, definitivamente, derecho de ciudadanía. El ejemplo de Francia fue seguido en numerosos países, y repetidas veces los papas tuvieron que protestar contra esta desgraciada innovación.

Junto con el matrimonio civil aparece también el divorcio. Los países protestantes lo habían adoptado hacía ya mucho tiempo. Su nocividad no se manifestó inmediatamente, ya que la autoridad civil cuidaba de poner freno a los deseos individuales. En Francia, en cambio, íbase en seguida a sacar las consecuencias del principio.

Desde el siglo XVIII, los enciclopedistas se constituyeron en apóstoles del divorcio. Diderot condenó la tesis católica en nombre de la inestabilidad universal. *Madame de Staël* ensalza la legislación de los países protestantes. Desde el año 1789, el duque de Orleáns pide una ley en favor del divorcio. En septiembre de 1791, después de un tiempo de vacilación, se concede para Alsacia. Finalmente, en agosto de 1792, se proclama que el matrimonio es un contrato rescindible como todo contrato, por lo menos en ciertas circunstancias. Al año siguiente, gracias a Cambacérès, se llega casi al divorcio por consentimiento mutuo. La historia de Roma, que revive en las leyes, revive también en los hechos. Ante la multiplicación de los divorcios y la desunión de la familia, los revolucionarios retroceden, espantados. Se vuelve atrás, se limita progresivamente la facultad concedida a los esposos, pero el principio subsiste. Napoleón lo establece en el código civil, no solamente por política, sino también por convicción personal.

Con la restauración, la corriente cambia. Después del informe del vizconde De Bonald, el divorcio es eliminado de la legislación. Pero ¿cómo resistir al torrente de ideas nuevas? Numerosos escritores muy leídos se constituyen en apóstoles de la libertad de los cónyuges y, como ellos dicen, de la mujer oprimida por el marido. En el año 1830, la alta Cámara interpone aún su veto a la ley del divorcio votada en la Cámara de los diputados. En el año 1848 todavía rechaza una nueva tentativa. El Imperio mantiene el principio de la estricta indisolubilidad. Pero la tercera república señala el triunfo de los apóstoles del divorcio. En el año 1884 entra en la legislación francesa con la ley de Naquet, cuya discusión revela las tendencias de la opinión. Personalmente, Naquet hubiese preferido una ley más radical, pero gracias a los católicos y también a algunos liberales, debió ceder terreno. Se llega a un compromiso con la esperanza de llegar a crear de este modo un equilibrio en las costumbres, más fácil de mantener. Los hechos deberían probar que nunca se juega impunemente con el divorcio. Probóse también que es muy difícil dar marcha atrás, cuando el Estado contemporiza con las pasiones de los hombres.

Repetidas veces la Iglesia intervino para condenar el

matrimonio civil y el divorcio. Pio IX protestó cuando se introdujo en América del Sur. Contra los errores de Nuytz, de que hemos hablado ya en el capítulo precedente, afirmó solemnemente que el matrimonio es indisoluble por derecho natural y que el Estado jamás puede sancionar el divorcio propiamente dicho. El *Syllabus* reproduce solemnemente esta condenación. Estaba reservado a León XIII el responder a los ataques modernos, dando en la encíclica *Arcanum divinae sapientiae* (1880) una bellísima exposición de la doctrina católica del matrimonio. Esta intervención paralizó por algún tiempo el proyecto Naquet. El documento no dejó de causar impresión en la Cámara francesa. Después de la votación de la ley, León XIII, por medio de las Congregaciones romanas, resolvió los casos de conciencia que se suscitaban entre los católicos franceses, sobre todo entre los abogados y magistrados. Se responde, en primer lugar, en el sentido de plena intransigencia, luego se distingue concretamente entre la conservación de los principios y la conducta práctica en los casos de cooperación.

Mas la Iglesia debía luchar ya en otros frentes. El aborto, el infanticidio, las prácticas contra la concepción forman el cortejo habitual del divorcio. Roma había conocido su nocividad. En la sociedad moderna descristianizada reaparecieron estas plagas y vino la tentación de contemporizar con ellas. Efectivamente, si se juzga de la familia o del matrimonio únicamente en función del bien de la ciudad terrena, puede uno engañarse. Pero, a la larga, los atentados contra la ley divina se revelan también como enemigos del orden humano. Otras autoridades religiosas han contemporizado; la Iglesia católica ha preferido recordar los principios con una intransigencia saludable. De todos estos llamamientos, la encíclica *Casti Connubii* es el más solemne. En ella, Pío XI ya funda la moral del matrimonio en el derecho natural, pero también, y más aún, en la revelación divina y en el carácter sagrado del matrimonio. El matrimonio cristiano es el signo de la unión entre Cristo y su Iglesia. En este sacramentalismo se funda la ley de la indisolubilidad, de la fidelidad y de la pureza.

Contrato e institución

En los primeros capítulos de esta obra hemos visto cómo la familia romana, tan sana en su origen, acabó degradándose. Las brechas voluntariamente abiertas en el principio de indisolubilidad fueron ampliándose hasta dejar introducir en la legislación el divorcio por mutuo consenso.

En la época moderna, el mundo cristiano ha conocido en algunos países la misma tragedia. Pero todavía se ha llegado más lejos. Sobre la base de encuestas sociológicas tendenciosas se ha montado un andamio de teorías inverosímiles sobre el origen, la historia y el porvenir de la familia. Unos, manteniendo secreta añoranza del ideal cristiano, sueñan en una sociedad en la cual la fidelidad no tendría otro fundamento que el acuerdo de dos personas, que de este modo eluden las coacciones tanto del instinto como de la presión social. Otros, en cambio, pasan al polo opuesto, sacrificando la sociedad familiar a la raza o al Estado. No estudiaremos aquí estas desviaciones, que pertenecen más a la sociología que a la teología del matrimonio. Notemos, sin embargo, que la Rusia soviética, después de haber profesado las más extremas teorías, ha ido retrocediendo lentamente para volver a un concepto más sano de la familia. Esto da serios motivos para esperar un futuro mejor, aunque muy lejano.

Otros hechos merecen también notarse. El Islam, presionado por los acontecimientos políticos y, a la vez, dándose cuenta de lo atrasado que está su concepto de la familia, va en camino de desterrar la poligamia. Al mismo tiempo, prescinde con frecuencia, por lo menos en la legislación, del carácter sagrado de la familia.

Esta evolución, lenta aún, es a la vez feliz y desgraciada. Feliz, porque conduce a la monogamia; desgraciada, porque confirma el principio del divorcio pronunciado no ya por una autoridad religiosa, sino por el poder civil.

Este principio se ha infiltrado también mucho en las costumbres de occidente, no solamente en los países protestantes, mas también en los países de religión mixta y en más de un país de mayoría católica.

En Francia se han hecho algunas tentativas, más en la jurisprudencia que en la legislación, para oponer un dique a las consecuencias del divorcio. Pero en esta degradación del matrimonio, las costumbres todavía van más allá que las mismas leyes. Sin embargo, algunos filósofos han hecho oír la voz de la razón en este punto. Así, Maurice Blondel, en las bellísimas páginas que ha consagrado al matrimonio y a la familia. Hay que señalar especialmente la reacción de los llamados «juristas filósofos», quienes, partiendo de una teoría general de la sociedad, han intentado aclimatar una idea institucional del matrimonio.

El matrimonio, ¿es sólo un contrato? En estos términos, a partir del año 1902, es como plantea la cuestión Lefebvre, autor de notables trabajos sobre la historia del derecho familiar. El interrogante se dirige a sus semejantes, no a los teólogos, pero no deja de tener resonancia en la teología del matrimonio.

En el transcurso de esta obra, frecuentemente hemos tenido ocasión de hablar del matrimonio como contrato. Hemos sacado la conclusión de que el sacramento es el mismo contrato, sin que se le añada nada exterior. Pero ¿es preciso apurar el término contrato? Por influencia combinada del derecho y la teología, esta noción obtuvo carta de naturaleza en occidente, y el mismo Kant, en su *Metafísica del derecho*, continúa la tradición. Gran admirador de Rousseau, da gran importancia al valor de la persona, a lo que hay de infinito en su entrega. «En el matrimonio —dice—, cada uno de los contrayentes da al otro el derecho sobre su propio cuerpo»; esto parece inmoral, ya que no se puede «tratar a una persona como si fuera una cosa», pero como hay reciprocidad, don mutuo,

la entrega es en gran manera elevada. El argumento kantiano no carece de fuerza, entraña incluso la indisolubilidad absoluta del vínculo contraído en esta forma. Pero Kant, por otra parte, supone cierta secularización del matrimonio y no se preocupa mucho del punto de vista social. Por esto no hay por qué extrañarse de que Hegel, hostil al «atomismo social» de Rousseau, haya criticado en este punto a su maestro. Llega incluso a tachar de vergonzoso el que Kant se haya atrevido a hacer del matrimonio un contrato. Ni la familia, ni tampoco la sociedad en general, nacen de un contrato, la familia es una institución objetiva. Para fundar un hogar puede perfectamente elegirse a tal o cual persona, pero la familia así llamada a la existencia pone de manifiesto unas leyes objetivas que le son propias y trascienden la voluntad de los contrayentes. Al principio, el matrimonio tiene unos aspectos subjetivos, supone una inclinación recíproca, unas conveniencias mutuas, pero, objetivamente, termina con la creación de una personalidad colectiva, de un ser social. A Hegel, antirromántico, le faltan sarcasmos para burlarse del elogio que se hace de la pasión, y se expone incluso a reducir el matrimonio a un simple negocio de razón. Por otra parte, si se opone al divorcio por consentimiento mutuo, no por eso deja de admitir el divorcio pronunciado por la autoridad civil. Sus tesis sobre la familia están entroncadas con su manera de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que para Hegel es la realidad suprema. Hegel, pues, en su reacción va, ciertamente, demasiado lejos, pero ha filosofado sobre la sociedad mucho antes de Durkheim y en un sentido mucho más aceptable.

Dentro de esta misma línea se sitúan los «juristas filósofos» franceses del siglo XX. También Hauriou, que probablemente jamás ha estudiado a Hegel, enseña que, si bien la sociedad está hecha para las personas y constituida por personas, no obstante, es anterior a las personas. Hay sociedades artificiales que dependen del libre consentimiento de sus participantes y cuya voluntad puede reducirse otra vez a la nada, pero hay también sociedades naturales. Éstas, aunque fundadas por personas, nacen, viven y mueren como organismos vivos. Su nacimiento, crecimiento, desaparición son algo vital, y no únicamente jurídico, en el sentido

estricto de esta palabra. Esta teoría de la *institución* y de la *fundación* ciertamente es muy sugestiva. Pensemos en la *Commonwealth* británica, en la Sociedad de las naciones, en la Oficina internacional del trabajo, en la O.N.U., en la U.N.E.S.C.O. o en otros organismos de menor importancia. Hauriou ha aplicado su teoría incluso a la misma Iglesia, sin olvidar su origen divino. Mas una de las principales aplicaciones se refiere a la familia.

Dos seres se unen para fundar un hogar, una célula social. Esta *fundación* trasciende el fin que ellos puedan subjetivamente proponerse. Se inserta en un contexto jurídico humano, social y religioso, que desborda por doquier sus voluntades. Este hombre y esta mujer ya no son dueños de la institución que han fundado, la cual vivirá, se reproducirá, entrará en relación con otros organismos de su mismo género; luego, un día declinará y desaparecerá. Pensemos en *Buddenbrooks*, de Thomas Mann; en *Pasquier*, de Georges Duhamel; en el *Mystère Frontenac*, de François Mauriac. Este último insiste en la herencia que pesa sobre cada uno de nosotros, en «el niño cargado de cadenas», pero también puede ponerse de relieve el impulso positivo que impele al que nace en una familia que posee sus tradiciones, su ideal, su honor y sus aspiraciones. La familia impregna de un espíritu común a sus miembros, aunque ella no puede existir sin la aportación de los que la constituyen. En esta historia, las personalidades privilegiadas crean muchas veces una especie de «escalón» nuevo, preludio de una ascensión imprevista. Pueden también causar una ruptura, romper la trama y la urdimbre.

Sin moverse del punto de partida, se plantea la cuestión siguiente: el matrimonio, ¿es sólo un contrato? En el año 1932, un discípulo de Hauriou, que luego se hizo dominico, respondía sin rodeos negativamente, partiendo de los argumentos siguientes:

1. El contrato es igualitario; el matrimonio, en cambio, tiene una estructura jerárquica.
2. El contrato es inmutable y temporal: el matrimonio, en cambio, es adaptable y permanente.
3. El contrato se disuelve de la misma manera que se ha

formado. El matrimonio es una institución cuyos fundadores ya no son libres para deshacerla.

4. El contrato obliga sólo a las partes contratantes. El matrimonio obliga también a tercero.

Estas críticas no dejan de ser impresionantes. Sin embargo, se dirigen sólo contra una noción rígida de contrato. Noción que se halla en la base de aquellas legislaciones que, si fuesen lógicas, llegarían al divorcio por consentimiento mutuo; pero dista mucho de la noción que sostienen los teólogos. Efectivamente, éstos, desde hace mucho tiempo, han dicho que el matrimonio no es un contrato, sino una especie de contrato, *quasi contractus*.

Por otra parte, la reflexión de juristas filósofos obliga a preguntarse si es cierto que la mayor parte de los contratos realizados en el orden humano son únicamente bilaterales. Un industrial que instala unos talleres en una región hasta entonces puramente agrícola y atrae mano de obra, ¿no queda también él atado por la institución que ha «fundado» en tales condiciones?

Sea lo que fuere en cuanto al problema social, ni el derecho civil, ni la teología han aceptado el vocabulario de Hauriou y de sus discípulos, pero sus sugerencias han tenido más influencia de lo que se piensa. Se puede, ciertamente, conservar algo de lo relativo al matrimonio. Cuando la teología dice del matrimonio que es un *contrato sacramento*, entiende la palabra contrato en un sentido profundo

Con esta cuestión se engrana otro problema que sólo superficialmente se ha estudiado y que se puede formular de este modo: El sacramento del matrimonio, idéntico al contrato, ¿no trasciende el acto de la fundación? En otras palabras, ¿no se debería decir del matrimonio que es, como la eucaristía, un sacramento permanente, de manera que se deba distinguir entre el *fieri* y el *factum esse*, el contrato sacramento y, si así puede llamarse, la institución sacramental? Veremos aflorar esta cuestión en otra discusión, muy reciente, referente a los fines del matrimonio.

Sentido y fines del matrimonio

En el año 1935 aparecía con este título una obra alemana que fue punto de partida de prolongadas discusiones y origen de trabajos históricos sobre la manera como comprendieron los antiguos teólogos la subordinación de los fines del matrimonio⁵⁶. Por sentido y fines del matrimonio, entendemos no la finalidad subjetiva que puedan proponerse los cónyuges, sino los fines de la institución misma tomada objetivamente.

Desde el siglo V, Agustín había distinguido tres bienes del matrimonio: *proles, fides, sacramentum*. Esta distinción se hizo clásica, pero pronto entendiéndose por el tercer término el sacramento propiamente dicho y no sólo el compromiso sagrado que vincula a los esposos entre sí. Lentamente, se distinguieron también los bienes del matrimonio de sus fines, entendiéndose por estos últimos la generación y la educación de los hijos, y la ayuda que mutuamente se prestan los esposos en la sociedad conyugal. Debido a la influencia de las ideas agustinianas, añadióse la idea de que el matrimonio es, en la presente economía, un remedio contra la concupiscencia.

Siguiendo a Agustín se enseñaba que, aun en el paraíso terrenal, había existido la generación carnal, yendo entonces acompañada la obra de la carne de un placer y una alegría, tanto mayores cuanto que el hombre hubiera permanecido en estado de inocencia, pero añadíase que, en el orden presente, la generación carnal, transmitiendo la vida, transmite también la muerte del alma,

⁵⁶ DOMS, *Vom Zweck und Sinn der Ehe*, 1935. *Du sens et fin du marriage*, 1937.

el estado de pecado que constituye el pecado original. Era difícil hallar el equilibrio entre el «pesimismo agustiniano» y un optimismo que también hubiera podido invocar a su favor al obispo de Hipona. Más difícil aún era lograr una síntesis de los diversos bienes del matrimonio. Algunos autores, como Hugo de San Víctor, parecen haber cargado el acento en la ayuda mutua que se prestan los esposos pero la teología clásica, poco preocupada por los problemas existenciales, hizo de la generación y de la educación el fin primario del matrimonio⁵⁷.

Esta teología sentó ley en las escuelas, si bien en la vida corriente nadie se preocupaba apenas de distinguir entre los fines subjetivos y los fines de la institución. La gente se casaba por amor, para vivir juntos bajo la mirada de Dios, para engendrar y educar hijos destinados a ingresar en la ciudad de los hombres y llegar a ser miembros de la ciudad de Dios.

Pero la secularización del matrimonio, el descubrimiento de la noción de persona, sujeto de derechos y de deberes, la literatura novelesca, que hacía pasar a primer plano el amor —un amor que no era necesariamente culpable—, orientaron el pensamiento filosófico y teológico hacia los problemas existenciales. Mientras la teología clásica permanecía fiel a las tesis habituales, ratificadas en el código de derecho canónico y en la encíclica *Casti connubii*, filósofos y teólogos se planteaban el problema de la subordinación de los fines del matrimonio, considerado como institución humana, en la cual los que se comprometen son personas.

Mediado el siglo XIX, un Schopenhauer oponía de manera radical los fines personales a los fines objetivos del matrimonio. No veía en el atractivo mutuo de los sexos más que un «ardid de la naturaleza, que, engañando a los humanos, procura perpetuar la raza⁵⁸. Los teorizantes de los regímenes totalitarios consideran la unión del hombre y de la mujer al servicio de la raza o del Estado,

⁵⁷ «S. Tomás, III, q. 29, art. 2: «Finis matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem, ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem natriendam.»

único encargado de la educación de la juventud⁵⁹. En este momento es cuando Herbert Doms, reaccionando en el sentido personalista, intenta demostrar que el fin primario del matrimonio no es el hijo, sino la misma sociedad conyugal. Lo que quiere la naturaleza, lo que quiere Dios, es esta unión, a la vez carnal y espiritual, que hace del hombre y de la mujer una sola carne, un solo espíritu, que permite una ascensión espiritual común a dos seres complementarios.

En ciertos aspectos, había aquí, ciertamente, un progreso real. La edad media, pasando demasiado rápidamente del amor carnal a la amistad, había estudiado poco el amor humano como tal. Ahora bien, entre marido y mujer, el amor humano no es una simple síntesis de amor carnal y amistad espiritual. Cabe felicitarse de que las nuevas tesis hayan impulsado a toda una literatura que ha contribuido, ciertamente, a descubrir de nuevo el profundo sentido del matrimonio, el cual, en efecto, no está exclusivamente ordenado al bien de la ciudad terrestre, sino que contribuye al nacimiento de los hijos de Dios, aunque el niño cristiano venga al mundo con el pecado original y tenga necesidad del bautismo para ser regenerado, engendrado a la vida sobrenatural.

Algunos teólogos se habían preguntado también si no había aquí un pseudoproblema. Siendo sobrenatural el fin total del matrimonio, la familia cristiana alcanza su perfección conjuntamente tanto por la ayuda mutua que se prestan los esposos como por su preocupación común de aumentar la familia y conducir a la vida eterna a los hijos engendrados de su propia carne. La doctrina del cuerpo místico permite construir un concepto a la vez institucional y personalista del matrimonio.

Los teólogos que han apreciado la tesis de Doms no le han regateado elogios, no obstante, la mayoría ha reaccionado en contra manteniendo la tradición teológica, y la Iglesia, finalmente, ha confirmado su reacción en un documento bien matizado que va

⁵⁸ SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Francesa Burdeau, t. III, pp. 345ss.

⁵⁹ HITLER, *Mein Kampf*.

dirigido, no precisamente contra el propio Doms, sino contra las conclusiones de un teólogo que se consideraba a sí mismo seguidor de Doms. El fin primario del matrimonio es el hijo, *generatio et educatio prolis*; los otros fines, *mutuum adiutorium*, *remediurn concupiscenciae*, son fines subordinados al primero, lo cual, de ningún modo quiere decir fines secundarios y, menos aún, fines accesorios.

En esta discusión no se ha tenido bastante en cuenta otro peligro. Doms, al hacer hincapié en la ayuda mutua que se prestan los esposos por medio de un amor carnal a la par que espiritual, parece haber pensado que, en el estado del matrimonio, la unión carnal es una especie de actualización privilegiada del contrato sacramental. Ahora bien, esto es más que discutible. La unión carnal es buena, es querida por Dios, es incluso meritoria para los esposos en estado de gracia⁶⁰, pero necesita ser defendida contra sí misma. Esto es lo que la tradición entendía cuando hablaba del matrimonio como remedio de la concupiscencia. Todo esto se puede entender en el sentido de un «pesimismo agustiniano» que, reproduciendo una fórmula del obispo de Hipona: *concupiscentia est malum quo quis bene utitur*, veía en la unión carnal una especie de concesión hecha a la naturaleza, y en el matrimonio, un estado en el cual, como se ha escrito, el pecado venial es muy habitual. Mas esto sería un error.

Para perfeccionar o enderezar la tesis llamada agustiniana, hay que reflexionar sobre un problema más vasto: el de las consecuencias del pecado original y el de la historicidad de la condición humana. Por efecto del pecado original, dice santo Tomás, el hombre quedó privado de la justicia original, que aseguraba el pleno equilibrio entre las potencias inferiores y las facultades espirituales. El hombre ha perdido el dominio total de sus instintos, de manera que cada una de nuestras tendencias constitucionales busca su propio bien con tanta mayor vehemencia cuanto más vigorosa es por naturaleza⁶¹. Las potencias de la vida relacionadas con la sexualidad no han quedado menos

⁶⁰ S. TOMÁS, I-II q. 34. art. 1 ad 1. II-II, q. 152. a. 2.

⁶¹ S. TOMÁS, I-II q. 82, art. 4. ad 3. Cf *De malo*. q. 4. art. 2.

desordenadas que las otras, y es aquí donde el desorden introducido por el pecado original se manifiesta con la mayor amplitud, debido a que estas potencias, dirigidas a perpetuar la especie, son más imperiosas, más exigentes. Para domeñarlas se necesita, consiguientemente, un amor mayor en las potencias superiores. Aquí, precisamente, interviene el sacramentalismo cristiano, la gracia de Cristo viene a restablecer en el hombre el equilibrio querido por Dios.

De donde se sigue que la moral del matrimonio, insistiendo, ciertamente, en la bondad ontológica del acto conyugal, será tanto más exigente cuanto más cristianos sean los esposos. Sería, pues, equivocado dar excesiva importancia a la unión carnal, como si ella fuese la única expresión de la entrega de las almas, el medio para la actualización privilegiada del contrato sacramento. Así se ve en qué sentido el estado del matrimonio es sacramental. La gracia sacramental fructificará por medio del vínculo conyugal, de la fidelidad perseverante, de las mutuas atenciones que conducen a cada uno de los esposos a preferir el bien del otro al suyo propio, de los sacrificios libremente consentidos que la llegada del hijo impone a ambos. Esta gracia no es simplemente un derecho a recibir gracias actuales, es una especie de coloración particular de la gracia habitual, principio de vida y de acción, que tiende hacia el fin primario y los fines subordinados del matrimonio.

Tal concepto parece, en verdad, que responde a las intenciones de los teólogos que han intentado demostrar cómo la institución del matrimonio debía considerarse en un sentido personalista, personalismo que concierne tanto al hijo como a los esposos.

Simultáneamente, podrá verse, con la luz más clara, algunos problemas teológicos clásicos, en particular el que se refiere al matrimonio virginal entre José y María. ¿Cómo puede ser verdadero matrimonio una unión semejante? Durante mucho tiempo nos hemos contentado con decir que, si bien el contrato concede a los esposos el derecho mutuo sobre sus propios cuerpos, ellos, de común acuerdo, pueden decidir no usarlo. Pero nuestra época parece mejor preparada para ver en este matrimonio virginal, a la

par que fecundo, una especie de ideal excepcional, un *hapax legomenon*, que señala de manera escatológica la finalidad última de las instituciones humanas: aquel estado celeste en el cual los hombres ya no tendrán que preocuparse más de la unión carnal, cuando llegarán a ser «*semejantes o los ángeles de Dios*»⁶².

Este concepto del sacramento del matrimonio no puede proponerse al primero que se presente, mas a quien reflexione aparecerá claro que a los jóvenes se les debe proponer el matrimonio menos como un remedio a la concupiscencia que como un estado admirable, en el cual, partiendo de la continencia prenupcial, uno va encaminándose, a través de la unión carnal, expresión de un amor sincero y fecundo, hacia la continencia parcial o total en la cual los sacrificios mutuos, libremente consentidos, recuerdan la unión misteriosa de Cristo con su Iglesia.

Al mismo tiempo, la continencia total de las vírgenes y el celibato sacerdotal se situarán en esta ascensión de la humanidad, que camina hacia el encuentro de su esposo.

⁶² Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 36.

CONCLUSIONES DOCTRINALES

La metafísica cristiana del amor

De lo expuesto hasta aquí es fácil deducir un cierto número de tesis que constituyen la estructura del tratado dogmático del sacramento del matrimonio. Antes de citar sus enunciados y hacer de ellos un breve comentario, recordaremos algunos datos relativos a lo que se puede llamar, con un nombre algo presuntuoso, la metafísica cristiana del amor.

¡Amor! Esta palabra es terriblemente equívoca, tanto más cuanto que hemos desvalorizado su sinónimo: la caridad. Entre el amor y la caridad hay a la vez continuidad y ruptura. Los griegos distinguían más claramente entre el deseo y el amor, *eros* y *agape*, el amor en cuanto es deseo, y el amor como entrega. El deseo proviene de una indigencia, de una pobreza, de una carencia. Es una tendencia hacia un bien ausente, que se quisiera poseer para enriquecerse con él. En este sentido se habla del amor carnal, pero también del amor a las riquezas, a los honores, a la gloria. La caridad, por el contrario, procede de una plenitud, de una sobreabundancia de riquezas, de un bien que tiende a comunicarse.

Dos axiomas escolásticos resumen perfectamente esta oposición: «*Bonum est quod omnia appetunt. Bonum est sui diffusivum.*»

Bonum omnia appetunt. Nuestra experiencia humana está llena, ¡ay!, de deseos, de apetitos, de necesidades siempre insatisfechos; más aún, cuando parece que damos, a menudo es para recibir. Un hombre rico distribuye muy abundantes limosnas, un artista prodiga a los demás sus riquezas interiores, pero nunca

estamos seguros de que su don sea plenamente desinteresado. Se dice que Goethe, cuando atendía a un visitante, se preguntaba interiormente: «¿Qué me va a dar?» Los hombres excepcionales que parecen que han hecho del gesto dadivoso la regla de su vida, frecuentemente son mendigos que ocultan su miseria. Sienten la necesidad de nombradía, de gloria, de reconocimiento o, simplemente, de afecto.

El universo entero no es otra cosa que un deseo inmenso. *Bonum est quod omnia appetunt*. Desde los seres más ínfimos hasta el hombre, y del hombre hasta los mismos ángeles, un inmenso deseo eleva la creación y la conduce hacia Dios; Platón hacía de Dios el bien supremo; Aristóteles, el acto puro que, en su inmutable eternidad, mueve el universo por el deseo. Aun cuando se hace de Dios la verdad suprema, se piensa también en la indigencia que mueve a la inteligencia en busca del bien para el cual ha sido creada. San Agustín ha escrito páginas inmortales sobre el deseo de la bienaventuranza; santo Tomás, al principio de la segunda parte de la Suma teológica, ha repelido su argumentación. *Amor meus pondus meum. Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine*⁶³.

Tenemos tanta dificultad para concebir la caridad, el amor puro y desinteresado, que, hablando de la creación, nos imaginamos a veces que Dios, eternamente solitario, ha querido darse a sí mismo criaturas capaces de amarle. También por eso, cuando se habla de la caridad, hay que remontar hasta la Trinidad. El amor puro, el amor gratuito, es aquel con que se aman las tres personas divinas entre sí. El Padre se da al Hijo en la unidad de un mismo Espíritu. Este amor es un amor, diríamos, extático, que hace que cada una de las tres sólo existe para entregarse a las dos restantes. Es difícil de expresar, con nuestras pobres categorías humanas, la vida íntima de Dios, pero ella es la misma cumbre de la caridad.

También la creación es una obra de amor. *Bonum sui diffusivum*. Dios crea, indudablemente, para su gloria; pero gloria

⁶³ *Conf.*, I, 1.

suya es, precisamente, dar la existencia a criaturas racionales enriquecidas con sus dones. ¿Para qué ha creado Dios al hombre?, se pregunta san Ireneo, y responde: *ut haberet in quem collocaret sua beneficia*⁶⁴. Dios nos ha creado para hacernos partícipes de su gozo y de su felicidad. En cuanto a la redención es, si cabe, todavía más una obra de amor: «Tanto amó Dios al mundo —dice san Juan— que le dio unigénito Hijo»⁶⁵, y san Pablo, hablando de Cristo: «*Me amó y se entregó por mí*»⁶⁶.

En esta perspectiva del plan de Dios sobre el mundo es donde se debe abordar el problema del amor humano, con sus múltiples dimensiones. En el orden sobrenatural, que es el nuestro, el hombre perfecto, dice san Ireneo, está compuesto de cuerpo, alma y Espíritu santo⁶⁷. Por consiguiente, habrá una dimensión carnal del amor, pero también una dimensión humana y una dimensión sobrenatural.

Algunos filósofos, consciente o inconscientemente, han rebajado el amor humano al plano de la animalidad. Así, Schopenhauer con sus teorías sobre las artimañas del genio de la especie⁶⁸. Juan-Pedro y Francisca se sienten atraídos mutuamente. Mas, a través de sus ilusiones, se busca lograr que de su propia carne nazcan otros seres humanos, que, a su vez, irán a galantear a sus semejantes a fin de que quede asegurada la perpetuidad de la raza. Mas el genio de la especie no pasa de ser una abstracción. Para el cristiano, es el mismo Creador quien ha hecho el hombre y la mujer para que sean *dos en una misma carne*, quien ha puesto en su ser impulso esencial más profundo que el solo instinto carnal. Éste se puede reducir, si se quiere, a la concupiscencia, pero con la condición de tener presentes los múltiples sentidos de esta palabra. Si el freudismo quiere que el impulso profundo que mueve a la humanidad y produce la atracción de los sexos es el deseo,

⁶⁴ *Adversus haereses*, IV, 14, 1.

⁶⁵ *Ioh* 3, 16.

⁶⁶ *Gal* 2, 20.

⁶⁷ *Adversus haereses*, V, 9, 1.

⁶⁸ *El mundo como voluntad y representación*.

estaremos de acuerdo con él, pero será necesario aportar las debidas precisiones.

Serán dos en una sola carne. Éste es el plan de la animalidad, pero serán *dos*, y estamos aquí en un nivel superior. Serán dos, dos almas, dos espíritus, dos personas: dos personas capaces de formar una sociedad, que a la vez entrará en relación con otras personas, una sociedad que será una célula social, una familia. Aunque tenga necesidad de la unión carnal para perpetuarse y también para conservar su unidad, la familia humana es otra cosa distinta de la sociedad animal. El amor humano es un amor carnal, pero no es solamente esto, ni tampoco *principalmente* esto. No obstante, estableciéndose en este segundo plano, el amor humano permanece aún «deseo», *eros*, y no *agape*. Así se verifica en la mayor parte de las sociedades humanas; los grupos que se forman tienen por base una comunidad de intereses, un querer vivir, la prosecución de un bien colectivo, que será al mismo tiempo el bien o uno de los bienes deseados por los miembros del grupo. *Bonum est quod omnia appetunt.*

Si se estudia concretamente el matrimonio, se verá que, en la intención de los contrayentes, de ordinario no se sitúa en el plan carnal, sino en el plan propiamente humano. Juan-Pedro y Francisca unen sus destinos por toda una serie de razones más o menos claras en sus conciencias. Atractivo físico, tal vez, pero también complemento de caracteres, comunidad de sentimientos, de ideal y, en último término, indigencia recíproca que hace que uno y otro esperen hallar en el compañero una ayuda indispensable. Se busca realizarse así mismo, superarse, digamos también, descubrirse y encontrarse. Nos hallamos aquí en el plano de las intenciones subjetivas, no del fin objetivo y primario del matrimonio como institución, aunque se toca indirectamente. *Bonum est quod omnia appetunt.*

Sin embargo, más o menos confusamente, en una sociedad no pervertida, Juan-Pedro y Francisca presienten que un tal encuentro, semejante realización, no será sin cierta renuncia. No se hallará la alegría más que aceptando el dar y no sólo el recibir.

Únicamente el sacrificio evitará que el amor humano se extravíe, que vaya contra el fin propuesto. En todos los planos, pues, será necesaria una disciplina del amor.

Mas esta misma noción de sacrificio, de disciplina, es en sí ambigua. San Pablo recuerda que los que corren en el estadio deben pasar por tales exigencias⁶⁹. En la misma perspectiva se podría estudiar la disciplina que se imponen los hombres de negocios, los políticos. Estamos aún en el conflicto entre el deseo y el amor, *eros* y *agape*. El hombre, por término medio, se somete a una presión social que no puede eludir. Se le imponen duras necesidades, codificadas en las costumbres, en la legislación. Existe una disciplina social del matrimonio; una legislación humana del matrimonio. Mas esta concreción racional no es más que una estratificación de algo más grande.

Para que el amor humano halle sus verdaderas dimensiones, es necesario que el deseo ceda ante la caridad. Si uno se queda a medio camino, corre el peligro de ver cómo la razón legitima aberraciones como la poligamia o el repudio unilateral. Las sociedades antiguas fueron impotentes en este punto para restablecer el simple derecho natural. En la antigüedad, como en la época moderna, grandes filósofos han aceptado el principio del divorcio. Sólo el cristianismo ha revelado el amor humano a sí mismo, sin quitarle nada de sus dimensiones carnales y humanas. En la concepción cristiana del matrimonio, el deseo desaparece ante la caridad, el amor que busca recibir cede ante el amor que sabe dar.

No vamos a repetir aquí la cuestión de los fines del matrimonio que hemos simado al final de nuestra exposición histórica. Recordemos solamente que una cosa son los fines subjetivos que se proponen dos jóvenes que fundan un hogar, y otra los fines objetivos del matrimonio. Como institución, si es lícito retener esta palabra, el matrimonio está ordenado principalmente al hijo, *generatio et educatio prolis*. Este punto de vista institucional no debe dejar en el último lugar el otro fin igualmente objetivo del

⁶⁹ 1 Cor 9, 25.

matrimonio: la ayuda mutua que deben prestarse los esposos en su marcha común hacia Dios. Ni los esposos ni los hijos que ellos ponen en el mundo para conducirlos a la edad adulta están ordenados al bien puramente temporal; la familia no es sólo una célula social ordenada al bien de la ciudad terrena, está también orientada, en último término, hacia la ciudad eterna. Esto, que es evidente para el cristiano, es admitido, confusa o incluso claramente, en toda sociedad humana que no limita su horizonte a la vida presente⁷⁰.

Después de estos preliminares podemos abordar ya las cuestiones concernientes al sacramento del matrimonio como tal, y en primer lugar sus constitutivos.

⁷⁰ Nunca se insistirá bastante en que entre estos tres términos: «familia, nación, Iglesia», no hay continuidad pura y simple; la familia ordena sus miembros a la vez por el tiempo y para la eternidad, y no es simplemente una célula social en relación con la ciudad terrena. Esta observación domina toda la cuestión de la educación.

La sacramentalidad del matrimonio

El matrimonio es un sacramento de la nueva ley, instituido por Jesucristo. Esta verdad es un dogma de fe declarado en el concilio tridentino. Se hallará más adelante, traducido al castellano, el texto de los cánones de la sesión vigésima cuarta, introducidos por un bello preámbulo que ha sido cuidadosamente estudiado.

Anteriormente hemos descrito la manera como la Iglesia, lentamente, adquirió conciencia de esta afirmación fundamental, y no insistiremos más sobre la prueba escriturística y de tradición. Notaremos sólo el modo como el concilio, haciéndose eco de las discusiones de los teólogos, habla de la institución del sacramento del matrimonio. Si exceptuamos la eucaristía y en cierto modo el bautismo, la institución de los sacramentos por Cristo ha sido cosa compleja. El Salvador no reunió cierto día a sus discípulos para anunciarles solemnemente: «Ahí tenéis los siete sacramentos de la nueva ley». Por lo que se refiere al matrimonio, que no supone ningún rito especial, la tradición ha subrayado justamente la presencia de Cristo en las bodas de Caná, el hecho de haber recordado Cristo la institución primitiva y la ley de la indisolubilidad.

Uno se pregunta a veces cómo una institución en la cual entran actos tan poco espirituales, como la unión carnal y el contrato, pudo llegar a ser sacramento. Respondamos, en primer lugar, que sería un error ver en la unión carnal un acto puramente animal. Es un acto esencialmente humano y, por ende, penetrado de espiritualidad humana. No se debe concebir el matrimonio como la unión de dos espíritus que, a la vez, tendrían cuerpos de carne organizados en vista a perpetuar la especie. El amor humano,

repiteámoslo, no es un compuesto de amistad e instinto bestial. La unión carnal únicamente implica una degeneración espiritual cuando se desvía de su fin, cuando se busca fuera del matrimonio. De sí, es la expresión de una entrega total de las personas: supone, no que uno se sirva de la otra como de una cosa, sino que al entregársele, intenta entregarse enteramente y se compromete a la renuncia que implica un don semejante. Ni siquiera se puede oponer la objeción de que en la unión carnal el hombre pierde el dominio de sus sentidos, que se deja como arrastrar por ellos. Ciertamente, hay un fondo de verdad en la objeción, pero se podría señalar perfectamente que también pierde el dominio de sí mismo el artista que se deja extasiar por su «musa», obsesionar por una inspiración que escapa a su voluntad. ¿Por qué será una humillación para un ser humano el dejarse arrastrar por lo que Schopenhauer llama «el genio de la especie», lo que otros denominan «la natura», lo que, en último término, no es sino una tendencia de todo el ser suscitada por Dios mismo y que, en el terreno en que nos hemos situado, lleva el bello nombre de amor? ¿No dicen los teólogos, en cuanto se pueda razonar acerca de un estado cuya verdadera condición nos es desconocida, que aun en el paraíso terrenal el uso del matrimonio hubiera sido connatural al hombre, entrañando un placer tanto más intenso cuanto que los sentidos y la razón hubieran estado perfectamente armonizados? Este acto, nos dicen, hubiera sido, a la vez, de tal manera carnal y de tal manera espiritual, que habría constituido una especie de sacramento, y, por ello, transmitido al mismo tiempo la vida sobrenatural, la vida del cuerpo, e indirectamente la del espíritu.

Sin embargo, no olvidemos que, en el estado de naturaleza caída, aunque sea también estado de naturaleza reparada, el sacramentalismo primitivo está como disociado. La unión carnal, causante de una transmisión de vida sobrenatural, es también causante de muertes. El hijo que nazca de esta unión quedará privado de la vida sobrenatural, ajeno a Cristo, al cual deberá ser incorporado por el bautismo⁷¹. De ahí que la tradición se

⁷¹ Conc. Trident., Sess. V. c. 4; n. 791: «ut in eis regeneratione mundetur quod generatione contraxerunt»

mantuviera recelosa respecto de la unión carnal, porque también es necesario repetir que, *primo et per se*, el sacramentalismo del matrimonio no hay que buscarlo en esta unión, sino en el «contrato» que de origen al estado de matrimonio. Dicho esto, si volvemos a la objeción, diremos que, como consecuencia del pecado original, las potencias carnales no están más desordenadas que los demás instintos naturales del hombre, pero sí que, por naturaleza, son más exigentes y más imperiosas, de modo que en ellas se manifiesta en mayor grado la división que el pecado original ha introducido en nosotros. La vida moral consiste en unificar y domeñar, mediante un fervor de caridad, las múltiples tendencias que nos arrastran en pos del bien creado, pero allí donde los filósofos hablan de justo medio y de virtud, el cristiano considera la necesidad de sacrificio. La Iglesia impone a todos los fieles ayunos y penitencias, no precisamente con miras a preservar la salud del cuerpo, sino para un mayor equilibrio espiritual. Lo mismo debe aplicarse al uso lícito del matrimonio. No nos apresuremos a condenar el rigorismo de las épocas de fe, traspongámoslo, más bien, adaptándolo a las situaciones actuales. En todo caso que no suceda que para reaccionar contra un exceso caigamos en otro, dejando creer que todo lo que es «natural» es excelente y se puede sobrenaturalizar sin necesidad de introducir ninguna dosis de renuncia

La gracia del sacramento del matrimonio ha sido dada para asegurar este equilibrio entre el cuerpo y el alma. Diviniza a la par que sana. Si muchos entienden mal la idea de que el matrimonio es un remedio de la concupiscencia, es porque no ven en él más que un estado en el cual pasa a ser lícito lo que fuera del matrimonio está prohibido. Hay una disciplina de los sentidos, una castidad prenupcial, y también una castidad dentro del matrimonio. El que se olvida de esto corre el peligro de encontrarse con terribles tentaciones si se presenta el caso de enfermedad o muerte de su consorte.

Sin embargo, la gracia del matrimonio se da para fines más elevados aún. Es principio de equilibrio en la comunidad de la vida conyugal y familiar. Las personalidades que se unen por el

matrimonio, ponen en común, junto con sus riquezas, sus defectos y sus insuficiencias. Marido y mujer son unos seres complementarios, pero la unidad superior que realiza su unión está incesantemente amenazada en este mismo plano, aunque no fuera más que por el solo hecho de la diferencia de sexos. Se juntan dos herencias, biológicas y espirituales, que deben conducir a aquel espíritu de familia de que hablaba Hegel. Pero se manifiestan también por los choques y oposiciones. Sobre este fondo general se injerta la naturaleza, la personalidad concreta que cada uno aporta al otro. De ambos lados, la cizaña ha germinado junto con la buena semilla. La gracia, que debe elevar la naturaleza por encima de ella misma, será aquí aún una gracia medicinal. Corresponder a la gracia, significará también aceptar la ley del sacrificio. El estado del matrimonio es un estado santificador, pero aquí como en todas partes, y más aún, quizá, que en otras partes, la santidad invita al esfuerzo, y, a veces, al heroísmo.

El hijo, expresión de un mutuo amor, aparece pronto para pedir a este amor que se supere a sí mismo. La ley del sacrificio interviene entonces de nuevo, exigente, y aquellos que serán capaces de entenderla plenamente comprenderán, tal vez, que la castidad conyugal, sin dejar de ser compatible con un amor humano auténtico, tal como debe existir entre marido y mujer, los invita a subir a un plano superior en el cual la misma unión carnal, habiendo contribuido a crear juntamente con una familia numerosa una intimidad profunda entre dos personas complementarias, ya no tiene la misma razón de ser, y empieza a cumplirse la palabra evangélica: *neque nubent neque nubentur*. Es lo que san Agustín, cuyo pesimismo ha sido mal comprendido, evocaba en esta fórmula magnífica: «*In bono, licet annoso coniugio, etsi emarcuit ardor aetatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo caritatis inter virum et uxorem: quia quanto meliores sunt, tanto maturius a commixtione carnis suae pari consensu se retinere coeperunt.*»⁷²

Estas reflexiones tal vez no están al alcance de la inmensa mayoría de los cristianos casados, pero se les debe recordar que el

⁷² *De bono coniugali*, n. 3; PL 40, 374.

estado del matrimonio es una invitación constante a la caridad y al sacrificio. *Eros* debe llegar a ser *agape*, o más bien, la caridad que nunca está ausente de ningún deseo legítimo, debe lentamente transfigurar el deseo hasta llegar a suprimirlo sin buscar cada uno otra cosa que el bien del otro, y ambos el bien de este tercero, que es el hijo, y la familia misma abierta a las llamadas del exterior, para dar y no para recibir. La unión carnal, buena en sí misma, es ambivalente, en cierto sentido puede integrarse dentro del sacramentalismo permanente del matrimonio, pero sería falso ver en ella como el momento privilegiado de la actualización del sacramento.

El sacramento es el contrato mismo. No hay que apurar la palabra no sólo por razón de las objeciones presentadas por los juristas filósofos, sino porque no se trata aquí de un simple contrato. Dos personas no pueden darse una a otra sin que Dios intervenga como tercero para ratificar y consolidar su compromiso. Pero precisamente la sacramentalidad del contrato evoca un tema bíblico, sobre el cual nunca se llamará bastante la atención de los cristianos cultos, el tema de la alianza. La palabra francesa, como la castellana, es aquí particularmente expresiva, ya que uno de los ritos litúrgicos consiste en la entrega del anillo nupcial, de «*l'alliances*».... En la alianza concertada entre Dios y su pueblo había una reciprocidad de obligación humana y la promesa divina. Esta alianza, este contrato, no era papel mojado, sino una ley escrita ante todo en los corazones, en el corazón del pueblo y en el corazón de Dios. Dios entraba de este modo en la historia, libremente, como si el amor de Israel le hubiera sido necesario, pero sobre todo Israel no podría ya, desde aquel momento, apartarse de Dios sin que su vida quedara emponzoñada y se convirtiera, a la larga, en un infierno.

Esto es justamente lo que los padres han querido expresar con la palabra *sacramentum*: un compromiso sagrado, irrevocable, donación irrevocable que ninguna autoridad terrena puede rescindir. La alusión a las infidelidades y a las conversiones de Israel está presente aquí, yacente en el sacramentalismo cristiano del matrimonio, pero está más presente aún el

coronamiento del compromiso humano-divino en la unión entre Cristo y la Iglesia.

Aquí viene a punto la respuesta a una cuestión que los teólogos del pasado no dejaron de promover. Si los sacramentos sólo tienen eficacia por su relación con el misterio de la muerte y de la resurrección del Salvador, ¿dónde hallar esta relación en el sacramento del matrimonio? Pero cuando se ha comprendido que la vida conyugal y familiar exige, para ser vivida según el ideal cristiano, una continua renuncia, y asimismo que es una perpetua muerte y una perpetua resurrección, se concibe que también en ella está presente el misterio pascual. Cristo ha amado a la Iglesia hasta dar su vida por ella. Tal debe ser, en el detalle cotidiano, y a veces en casos extraordinarios, el amor del marido cristiano para su esposa, y el de la esposa para su marido.

Contrato y sacramento

El signo sacramental eficaz de la gracia es el contrato mismo. Es imposible para dos bautizados disociar el contrato del sacramento. No existe matrimonio válido entre cristianos que no sea sacramento y, por ende, si ha sido carnalmente consumado, totalmente indisoluble. Esta tesis entraña unas consecuencias pastorales, sobre las cuales insistiremos dentro de poco; pero primeramente veamos algunos aspectos doctrinales.

Hemos mencionado a través de qué dificultades la Iglesia había esclarecido paulatinamente esta afirmación fundamental, eliminando las teorías de Cano y de Vázquez. La consecuencia directa es que los propios esposos son los ministros del sacramento. El sacerdote, en la disciplina actual, no es más que un testimonio privilegiado.

Pero se puede preguntar si esta tesis expresa totalmente el sacramentalismo del matrimonio. La misma encíclica *Casti connubii*, siguiendo a san Roberto Belarmino, nos invita a ver en el estado del matrimonio una especie de sacramento permanente de manera que la gracia conferida por el matrimonio sería menos una gracia dada al primer instante, que una gracia que se iría confiriendo en el transcurso de los días, según lo reclamaran las necesidades del momento. Surge aquí la cuestión de saber en qué consiste la gracia sacramental que confirme los sacramentos, y en especial la del sacramento del matrimonio. Algunos teólogos han visto en ella un derecho a recibir las gracias actuales *in tempore opportuno*, y esta manera de ver ha sido retenida en la encíclica *Casti connubii*. Pero está permitido plantear de nuevo la cuestión a

la luz de una teoría más flexible de las relaciones entre la gracia habitual y la gracia actual. Efectivamente, otros teólogos ven en la gracia sacramental la misma gracia santificante considerada desde el punto de vista de la finalidad particular de cada sacramento, «una adaptación del estado de gracia, incluidos los dones y las virtudes, a las exigencias y a las obligaciones de nuestra vida en Cristo». De este modo habría una especie de intensificación del estado de gracia, debida a la renovación de los dones del Señor, según la medida de la libre cooperación del hombre, o bien, refiriéndolo al punto de vista comunitario, una participación cada vez mayor de las riquezas espirituales que nos vienen de nuestra incorporación en el cuerpo de Cristo.

Pero, suponiendo esto, ¿cómo concebir este sacramentalismo continuado en la vida conyugal y familiar? Concedamos a Doms y a su escuela que la misma unión carnal puede ser ocasión de una actualización de la gracia del sacramento del matrimonio, ya que la teología enseña que el acto carnal, realizado según las intenciones del Creador, es meritorio y, consecuentemente, capaz de causar un aumento de gracia. Sin embargo, no hay que olvidar que este acto, por otra parte, debe ser sanado, defendido contra posibles excesos, contra una búsqueda del placer por el placer. Por tanto, hay que buscar en otra parte la justificación de la teoría que examinamos. La vida familiar entera, con las alegrías y renunciaciones que impone, es la que actúa aquí como signo permanente, como actualización del compromiso sagrado que constituye el contrato y, por consiguiente, como signo permanente de la presencia de Dios en el hogar. Por esta razón se ha podido evocar aquí, justamente, el misterio familiar, en aquel sentido en que «misterio» está emparentado con «sacramento».

Se comprenderá mejor todo esto estudiando otra cuestión, antaño promovida, que es hoy una cuestión de actualidad: la del carácter. Sólo tres sacramentos imprimen carácter, y el matrimonio no entra en este número. Pero el vínculo conyugal, realidad ontológica y no sólo jurídica y social, es aquí el *res et sacramentum* que se halla en todos los sacramentos. Él es el que sitúa a los esposos en un lugar particular, en cuanto están unidos en Cristo,

en la Iglesia, que es el cuerpo del Salvador. La permanencia del vínculo reclama de por sí una gracia continua, una participación permanente en las riquezas sobrenaturales que Cristo ha merecido para su Iglesia. Todas las muestras de afecto que se dan los esposos, en cuanto expresan la intención de una entrega desinteresada, vienen a ser, al mismo tiempo, como la expresión de una voluntad actual de comunicar las riquezas sacramentales del estado del matrimonio, y además, de nuevo nos hallamos ante el simbolismo paulino del matrimonio: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia...» Nada impide pensar que de este modo la familia entera vive en una atmósfera de gracia, en un clima sobrenatural, no por efecto de un don extrínseco, sobreañadido desde fuera, sino por su misma situación en el cuerpo de Cristo. Así se comprende mejor cómo pueden germinar, de modo privilegiado, las vocaciones sacerdotales y religiosas en el seno de una familia cristiana consciente de las riquezas que le confiere el sacramento.

Estas afirmaciones no deben colocarse en el mismo plan de las afirmaciones doctrinales de la Iglesia o de las que son comunes a todos los teólogos, pero son reflexiones que entrañan orientadores pastorales que no se deben descuidar.

Otras consecuencias, por desgracia, están más cercanas al enunciado de la tesis que estamos estudiando. Es imposible, se afirma en ella, que dos bautizados puedan contraer un matrimonio que no sea a la vez sacramento. Este aserto, todavía a fines del siglo XIX, creaba problemas en algunos países de misión, y se debía responder entonces sin rodeos, que dos paganos bautizados en su infancia y que ignoraban su bautismo no podían contraer matrimonio legítimo que no fuera sacramento y, por consiguiente, absolutamente indisoluble, lo cual eliminaba para ellos toda posibilidad de aplicación del privilegio paulino.

Ahora bien, Europa, y dentro de ella Francia, han pasado a ser también países de misión. Se puede imaginar el caso de dos personas que, habiendo recibido en otro tiempo el bautismo en una casa de maternidad, se hubieran criado luego al margen de toda dependencia de la Iglesia. Pero el caso más frecuente es el de los

cristianos adocenados que han recibido el bautismo y la comunión, y se presentan al matrimonio teniendo apenas fe. Estos ministros del sacramento, ¿tienen intención de hacer lo que hace la Iglesia? Hay que responder sin titubeos, que si tienen la intención de contraer matrimonio como lo contraen los cristianos, esto basta para que su matrimonio sea sacramento. Si intentaran excluir el sacramento, ni siquiera habría matrimonio válido.

¿Cómo se ha de considerar el matrimonio entre protestantes, si se cumplen las condiciones para la validez? Es sacramento también y, por consiguiente, causante de la gracia. Importa poco que ellos rehúsen incluir el matrimonio en el número de los sacramentos. Una cosa son las condiciones para la validez, luego volveremos a tratar de ello, y otra las relaciones entre el contrato y el sacramento.

¿Qué pensar, por último, del matrimonio entre un cristiano y un no cristiano? Aquí los teólogos discrepan. La mayor parte consideran que este matrimonio es sacramento para la parte bautizada. No obstante, parece más probable la tesis contraria, ya que si bien el cristianismo puede recibir la gracia, ¿puede conferírsele el consorte no cristiano?

No olvidemos, sin embargo, que ni este matrimonio, ni tampoco el que contraen dos judíos, dos musulmanes o dos paganos, debe considerarse como una cosa puramente profana. No puede hacerse de él un sacramento, toda vez que el bautismo es la puerta del sacramentalismo cristiano (*ianua sacramentorum*), pero siguiendo a los papas Inocencio III, León XIII y Pío XI, es lícito subrayar su carácter sagrado y una como participación indirecta en el sacramentalismo del matrimonio entre cristianos. Veremos mejor la importancia de esta tesis al hablar de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la cuestión del matrimonio.

IV

La jurisdicción sobre el matrimonio

La Iglesia, y sólo ella, por derecho propio, tiene el poder de establecer impedimentos dirimente del matrimonio de los bautizados, es decir, obstáculos jurídicos capaces de anular todo intento de contrato.

Aunque esta tesis, en el orden histórico, obtuvo expresa afirmación antes que la precedente, en al orden lógico es su consecuencia. Interesa comprender bien su enunciado. Sólo la Iglesia tiene el derecho de poner impedimentos dirimentes al matrimonio de los bautizados. Este derecho es un derecho propio, de ninguna manera recibido de fuera, es exclusive, de modo que no se puede admitir la doble jurisdicción que defendían los galicanos moderados. No insistiremos en la historia de esta cuestión, que por sí misma es como una prueba teológica de las tres afirmaciones contenidas en la tesis. Que la Iglesia tenga el derecho de poner impedimentos al matrimonio de los bautizados, ha sido definido en el Concilio de Trento⁷³. Que lo tenga por derecho propio, y no prestado por el poder temporal, lo declaró solemnemente el papa Pío VI contra los errores del sínodo jansenista de Pistoia; en fin, que el poder civil no tenga nada que ver en lo que se refiere a la esencia del matrimonio de los bautizados, es una tesis que no se puede poner en duda después de las declaraciones del magisterio: el código de derecho canónico

⁷³ *Conc. Trident.* Sess. XXIV, can. 4; Dz, n. 974: «Si alguno dijere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimentes del matrimonio, o que erró al establecerlos, sea anathema.» Los cánones 3 y 12 repiten la misma afirmación, uno a propósito de los impedimentos mantenidos por algunos protestantes, el otro con ocasión de las causas matrimoniales.

resume las posiciones de la Iglesia en una fórmula muy densa: «*Baptizatorum matrimonium regitur uire non solum divino sed etiam canonico, salva competencia civilis potentatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus*»⁷⁴.

¿Cómo justificar las aseveraciones católicas? Obsérvese que por ser el contrato idéntico al signo sacramental, quien toca el contrato, toca también el sacramento; ahora bien, el Estado no puede tener sobre el sacramento poder alguno. Se deduce también un argumento de la imposibilidad de una doble jurisdicción, que resultaría fuente de perpetuos conflictos. La verdadera razón hay que buscarla en otra parte. El matrimonio como tal no ha sido instituido por el poder temporal, ya que, por su origen divino, que Cristo mismo ha recordado, es algo sagrado. Por esta razón algunos teólogos invierten el planteamiento de la cuestión y empiezan por establecer una tesis más general para sacar la conclusión, con un *a fortiori*, de lo que se refiere al matrimonio entre cristianos.

Pero si uno se interna por estos caminos, se encuentra con un nuevo problema. ¿Qué derecho hay que reconocer al Estado sobre el matrimonio de los infieles? En las largas discusiones que hemos recordado, ¿no habrán hecho los teólogos, con el fin de defender mejor el sacramento del matrimonio, una desafortunada concesión a los juristas galicanos? Los teólogos que reconocen al Estado el derecho de legislar sobre el matrimonio de los infieles, sólo contra su propio gusto lo reconocen y partiendo del principio según el cual, después de la promulgación del Evangelio, las religiones anteriores han prescrito: como, por otra parte, no se puede abandonar al puro arbitrio cuanto concierne al matrimonio y la Iglesia no ha de cuidar de los no bautizados, se infiere que el derecho de legislar y juzgar del matrimonio corresponde al poder civil. No discutiremos aquí esta conclusión, para mantenernos dentro de los límites de la doctrina actualmente recibida y que inspira las decisiones prácticas de la Iglesia.

Surge un segundo problema que se refiere no ya a los judíos,

⁷⁴ CIC, Can. 1016; Cf. Can. 1038, 1960.

a los musulmanes o a los paganos, sino a los bautizados no católicos. Los herejes y cismáticos son, en derecho, súbditos de la Iglesia y sujetos a su jurisdicción. Pero, una vez el cisma o la herejía dejan de ser formales, uno se encuentra ante problemas delicadísimos. Ya no se trata sólo de algunas personas o de algunas comunidades, sino de multitudes sobre las cuales otras jurisdicciones, religiosas o políticas, pretenden tener, y tienen prácticamente, su fuero. Esto es lo que sucedió inmediatamente después del Concilio de Trento, cuando los matrimonios clandestinos fueron invalidados por el impedimento de forma. A medida que se abría el abismo entre los países católicos y los países protestantes, se sentía más la inclinación a preguntarse cómo era posible que honestos ciudadanos de Holanda o de Gran Bretaña pudiesen vivir en estado de concubinato. Cierta número de canonistas se resistían a considerar inválidos los matrimonios contraídos ante una autoridad civil o religiosa. Hemos dicho ya que la Iglesia adoptó estas opiniones, aunque lentamente, por una serie de medidas que eran como una adaptación permanente de la ley canónica a los hechos nuevos. El decreto *Ne temere* (1907), buscando la manera de suprimir ciertos inconvenientes de las decisiones anteriores relativas a los matrimonios mixtos, ha consagrado la evolución del derecho en lo referente a la celebración de matrimonios entre herejes y cismáticos. Mas éstos no se sustraen por tal causa, por lo menos en ciertos casos, a la jurisdicción de la Iglesia. En los países de religión mixta, canonistas y moralistas prestan la mayor atención a los casos en que pueda surgir un conflicto entre la ley de la Iglesia y la legislación matrimonial en la cual viven nuestros hermanos separados.

Aquí surge una cuestión. ¿Es posible suponer que con el tiempo la Iglesia renuncie al principio general, declarando a los herejes y cismáticos (no hablamos de los que hubiesen nacido en la Iglesia católica) exentos de su jurisdicción matrimonial? Nos parece poco probable. Sabiendo que las herejías y los cismas sólo duran una temporada; sabiendo, además, que la buena fe excusa aquí de la falta moral, la Iglesia preferirá mantener para todos los bautizados la tesis que comentamos y quedar libre para introducir

en su legislación las excepciones que exigieren los hechos más difíciles.

La unidad y la indisolubilidad del matrimonio

El código de derecho canónico expresa en fórmulas lapidarias lo que hace referencia a estas dos cuestiones:

La unidad y la indisolubilidad son propiedades esenciales del matrimonio, las cuales, en el matrimonio cristiano, obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento (canon 1013, 2).

El matrimonio no consumado entre bautizados o entre una parte bautizada y otra que no lo está, puede disolverse en los casos siguientes: por la profesión religiosa solemne de una de las partes, o por la dispensa concedida por la sede apostólica con causa justa, a ruego de ambas partes, o de una de ellas, aunque la otra se oponga (canon 1119).

El matrimonio válido rato y consumado (*ratum et consummatum*) entre dos cristianos no puede ser disuelto por ninguna potestad humana ni por ninguna causa, fuera de la muerte (canon 1110).

Si se trata de personas no bautizadas, el matrimonio legítimo, aunque está consumado, puede disolverse en favor del cónyuge que se convierte, por el privilegio paulino (canon 1120, I).

Sobre la base de estas afirmaciones del magisterio, veamos, pues, sucesivamente, lo que hace referencia a la unidad y a la indisolubilidad del matrimonio.

El matrimonio cristiano excluye la poligamia. Hoy día nadie lo duda, pero, a veces, los hechos referidos en el Antiguo Testamento crean problemas. Para explicarlos se ha recurrido desde antiguo a la idea de una permisión extraordinaria concedida por Dios a los patriarcas con miras a la propagación del pueblo de Dios. Esto es

desconocer que la mayor parte de los pueblos antiguos aceptaban la poligamia, que el Islam y el mismo judaísmo, por lo menos en teoría, la autorizan aún. Mejor sería mostrar aquí cómo la humanidad ha llegado lentamente a la expresión clara de las exigencias de su conciencia moral, mediante un proceso de interpretación progresivo, en el cual la razón, individual y colectiva, y la revelación cristiana han actuado de modo diverso. Los teólogos de la edad media recurrieron a la distinción entre el derecho natural primario y el derecho natural secundario, haciendo intervenir también la permisión divina. Esta distinción es útil, mas otros preferirán las intuiciones de san Agustín acerca del desarrollo de la conciencia moral. Este punto reclamaría todo un estudio que obligaría a reemprender la discusión con las teorías evolucionistas y a citar numerosos y diversos hechos relativos al matrimonio y a la familia. Para no sobrepasar la medida de este trabajo, no nos entretendremos en ello. Más bien regocijémonos al ver que el ideal humano y cristiano de la familia monógama se impone más y más a la atención de los pueblos, hasta ahora retrasados, que se aproximan a la civilización.

Ordinariamente se relaciona con la tesis sobre la unidad del matrimonio, la legitimidad de las segundas nupcias. Los manuales, en su afán de hallar nuevos vocablos, hablan también aquí de *poligamia sucesiva*. Mejor sería renunciar a esta terminología equívoca. Por lo que se refiere a la tesis misma, la hemos expuesto ya en sus términos precisos en nuestro relato histórico. El ideal, evidentemente, es que un esposo o una esposa permanezca fiel a la memoria del consorte perdido. Pero el matrimonio, institución humana, tiene, por otra parte, múltiples incidencias, la viudez plantea toda suerte de problemas humanos, incluso cuestiones monetarias; hay que tener en cuenta a los hijos y su educación, y esto bastaría para justificar las segundas nupcias. Se preguntará, tal vez, por qué razón la Iglesia rehúsa la bendición solemne a las viudas que se vuelven a casar⁷⁵. Algunos historiadores comparatistas han querido ver en ello una pervivencia de antiguas tradiciones. Hay pensadores cristianos que dirían que la viudez es

⁷⁵ CIC, CAN. 1143.

más penosa para el hombre que para la mujer, tanto desde el punto de vista de la continencia como por lo que se refiere a las necesidades psicológicas o incluso materiales. Santo Tomás da su explicación partiendo del sacramentalismo⁷⁶. De todos modos, no hay para qué sutilizar en esta materia, pues la bendición dada alcanza, en realidad, a ambos consortes. Resulta, pues, que la Iglesia católica, sin condenar las segundas nupcias, como hace la Iglesia oriental, no deja, sin embargo, de recalcar que la fidelidad total constituye un estado superior.

Los problemas concernientes a la indisolubilidad piden una atención mayor. En este punto, las tesis católicas son muy matizadas.

El matrimonio es de si indisoluble. Mas la indisolubilidad admite grados, y hemos recordado ya el lento avance del principio general en la conciencia cristiana y en la legislación

En el grado inferior, el matrimonio contraído entre no cristianos. Si bien implica de sí la indisolubilidad, puede, no obstante, ser disuelto en ciertos casos con motivo de la conversión de uno de los cónyuges.

El matrimonio entre cristianos tampoco es plenamente indisoluble hasta que queda consumado por la unión carnal. Si no ha sido consumado, puede también ser disuelto: adviértase que no decimos declarado nulo, bien sea por el hecho de la profesión solemne de uno de los cónyuges, o bien por otra razón, de la cual sólo la Iglesia podrá ser juez.

Finalmente, el grado supremo de la indisolubilidad: el matrimonio consumado entre cristianos.

Este conjunto de tesis parece tal vez arbitrario a los mismos cristianos que dicen: la Iglesia condena el divorcio en teoría, pero lo autoriza en la práctica. Es necesario, pues, situarlo bien. Se puede hacer de dos maneras, según los grados crecientes de sacramentalidad, o bien, según la naturaleza de la autoridad habilitada en ciertos casos para disolver el matrimonio.

Desde el primer punto de vista, el matrimonio entre paganos

⁷⁶ III, Suplem., q. 63, art. 2, ad 2.

sólo es un lejano símbolo de las relaciones entre Cristo y su Iglesia; si la unidad y la indisolubilidad del matrimonio se refieren a esta unión misteriosa entre el Verbo encarnado y su esposa mística, se concibe que la firmeza del vínculo sea menor en el matrimonio entre paganos.

Pero ¿por qué establecer una diferencia, tratándose de cristianos, entre el matrimonio como compromiso contractual y el matrimonio consumado por la unión carnal? Hay aquí un problema sobre el cual los teólogos, hasta ahora, han reflexionado poco. Algunos autores de la edad media insistían en el simbolismo de la unión carnal en detrimento del compromiso contractual. En la época moderna, aquellos que han visto en la unión carnal una especie de actualización del compromiso contractual se han extraviado por una falsa pista. Sin embargo, no dejaron de plantear un problema real. Por la unión carnal, marido y mujer vienen a ser, verdaderamente, dos en una sola carne, como si la dualidad de las personas actuara desde aquel momento en la unidad de una nueva naturaleza o de una «personalidad» colectiva. El misterio de la sociedad familiar se inserta, se injerta de modo particular en el misterio de la sociedad, y éste sólo halla su sentido pleno en esta sociedad sobrenatural que es la Iglesia. Ahora bien, la Iglesia y Cristo son igualmente dos en un solo organismo sobrenatural.

Hay aquí, ciertamente, profundidades que los tiempos por venir se encargarán de explorar.

Pasemos a la segunda manera de considerar las cosas. Al trazar la historia de los grados de la indisolubilidad, hemos señalado cómo, al final, las diversas brechas aparentemente abiertas en el principio general, en realidad, sólo sirvieron para subrayar más la autoridad suprema de aquel a quien Jesucristo dijo en la persona de Pedro: «*Cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos.*». La ruptura del vínculo por la profesión religiosa solemne constituye un caso más general, ya que es a la Iglesia y, en último término, al papa a quien pertenece determinar en qué consiste esta solemnidad.

Si se trata de la ruptura del vínculo debida a la conversión de un consorte pagano, ordinariamente se distingue entre el privilegio paulino y el privilegio de la fe, pero teólogos y canonistas, cada vez más, intentan reducir estas dos cosas a la unidad, y las decisiones del magisterio demuestran cierta independencia respecto a esta distinción clásica.

Queda la cuestión del divorcio en derecho natural. Le Iglesia ha recordado múltiples veces que aun en derecho natural el matrimonio es uno e indisoluble. Para justificar la poligamia de los patriarcas y, por tanto, también el repudio judío, se ha recurrido a la distinción entre el derecho natural primario y el derecho natural secundario. Pero hemos visto que esta distinción, o los principios más flexibles que la prolongan, abarcan no sólo los patriarcas o el pueblo judío, sino, en general, el desarrollo de la conciencia moral en la humanidad.

Siendo esto así, ¿qué autoridad puede tener la potestad de deshacer el vínculo de un matrimonio válido entre dos paganos? Volvemos a encontrar aquí el problema planteado a propósito de la legislación del matrimonio. Esta competencia jurídica queda, evidentemente, sustraída a los mismos contrayentes, y aquí los juristas filósofos, con su teoría de la institución, han intervenido muy acertadamente. Pero esta competencia, ¿se puede reconocer al Estado? La actitud de la Iglesia en los siglos XIX y XX nos lleva a decidrnos por la negativa. Además, nos sentimos movidos a recordar una vez más aquí que el matrimonio, y todo matrimonio, tiene un carácter sagrado, y, consecuentemente, ninguna potestad temporal posee el derecho de pronunciar un divorcio. Si se encuentran en la antigüedad semejantes decisiones, y si vemos que se quiere legitimarlas, se deberá decir que el Estado no actuaba en aquellos momentos como potestad civil, sino como potestad religiosa, ya que ambos poderes estaban entonces, como lo ha señalado enérgicamente Fustel de Coulanges, continuamente confundidos. Así también la misma Iglesia, cuando interviene en el caso del privilegio paulino o del privilegio de la fe, interviene desde el punto de vista religioso, no desde el punto de vista temporal. Los teólogos que conceden al Estado el derecho de poner

impedimentos dirimentes al matrimonio de sus súbditos paganos, no le reconocen este derecho cuando se trata del divorcio, y tienen razón. Pero puede ser que no se dé una perfecta cuenta de que está planteado otro problema, más general, relativo a la función y valor de las autoridades religiosas allí donde no está aún suficientemente promulgado el Evangelio.

Matrimonio y virginidad

La preeminencia del estado de virginidad sobre el estado de matrimonio es una verdad de fe definida en el Concilio de Trento⁷⁷. Si reflexionamos sobre esta afirmación, veremos mejor la idea que la Iglesia se ha formado del matrimonio cristiano. Aquí es, tal vez, donde está la clave de los problemas planteados recientemente en torno de la mística del matrimonio. En más de una ocasión, el papa Pío XII se sintió movido a recordar una verdad, que el renacimiento del espíritu cristiano en favor de la grandeza del matrimonio corría el peligro de olvidar.

Algunos padres de la Iglesia han visto en el matrimonio, tal como es vivido, una consecuencia del pecado original, pero esta afirmación la extendían también al poder civil y a la propiedad privada. Viviendo cara a la eternidad, sentían la nostalgia de una condición humana en la cual se verificara la palabra de Cristo: *neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo*⁷⁸. Pero la teología escolástica hizo suya la rectificación obrada por la tradición latina, e insistió en que la gracia supone la naturaleza. El matrimonio, lo mismo que la propiedad privada, lo mismo que el poder civil, responde a la naturaleza del hombre⁷⁹. Mediante la generación humana, mediante la educación que la prolonga, la familia de Adán se perpetúa y se van lentamente preparando las piedras de la Jerusalén celeste.

Entre estas dos maneras de ver media una especie de tensión necesaria. Unos subrayan la peregrinación de la humanidad, los

⁷⁷ *Conc. Trident.*, Sess. XXIV, can. 10; Dz, n. 981.

⁷⁸ Mt 22, 30.

⁷⁹ III, q. 98, art. 1, ad 3.

otros recuerdan su término. La vida religiosa es como una anticipación escatológica de la vida eterna, donde la pobreza será riqueza; la obediencia, libertad, y donde la vida carnal quedará como transfigurada. También en el matrimonio existe la misma tensión escatológica. El matrimonio es bueno, aun en lo que tiene de más carnal o de más terreno, pero propende a superarse a sí mismo. Es un estado en el cual el hombre y la mujer verdaderamente se santifican, pero hay estados más perfectos. No se trata aquí de oponer tal persona a tal otra, sino tal estado a tal otro, tal condición a tal otra. Si la vía común es la del matrimonio, el estado de perfección, tal como lo considera la Iglesia, supone una vocación particular.

Aquellos que lo comprenden y a quienes la Iglesia llama a vivir como separados, no son, por tal motivo, unos extranjeros en el mundo. En el sacerdote hay una verdadera paternidad espiritual, sin la cual el mismo matrimonio no podría alcanzar su fin último, pues está ordenado no sólo a la ciudad terrena, sino a la ciudad de Dios. Hay, igualmente, en la mujer que permanece virgen, o que después de enviudar se consagra totalmente al Señor, una verdadera posibilidad de maternidad espiritual, según la imagen de la Iglesia, virgen a par que fecunda.

Así se comprende con bastante facilidad la función del celibato aceptado no por egoísmo, sino por un deseo de más elevado servicio, ya se trate de la vida contemplativa o de la vida activa. Pero se comprende, además, que dos esposos legítimamente casados, correspondiendo a una vocación particular, renuncien total o parcialmente al uso del matrimonio, con miras también a un servicio más elevado. Indudablemente, son posibles las ilusiones, y aun, en este último caso, pueden ser frecuentes, pero nunca el abuso podrá condenar a los que han vislumbrado este ideal.

Es el caso que se halla precisamente realizado de un modo tan extraordinario, que Dios lo ha querido una sola vez, en el matrimonio virginal y fecundo de María y José. A este caso particular, los padres y los teólogos le han dedicado muchas discusiones. En la época moderna, lo más frecuente es contentarse

con responder a las objeciones recordando que un auténtico matrimonio puede existir junto con la voluntad común de no usar de los derechos que el contrato otorga. Pero esta manera de ver parece que sitúa a la sagrada familia al margen del matrimonio que expresa totalmente la unión entre Cristo y su Iglesia. Es olvidar que este matrimonio virginal fue también milagrosamente fecundo. En este matrimonio, aunque por un milagro inaudito, el *bonum prolis* vino a expresar el amor total, y si el *bonum prolis* es el fin del matrimonio, este fin quedó allí plenamente realizado. María y José quedaron situados a la vez en el término y en el proceso de desarrollo de una familia que es el modelo de toda familia⁸⁰.

Estas consideraciones podrán parecer algo artificiales o demasiado místicas, pero se puede pensar que los mejores hogares cristianos serán capaces de meditarlas y de sacar de ellas prácticas conclusiones.

⁸⁰ Véase en L. BOUYER, *Le Trône de la sagesse*, el hermoso capítulo VI: «La maternidad virginal, fecundidad del *agape* en la crucifixión del *eros*.» El P. Bouyer presta menos atención al oficio de san José que al de la virgen Madre de Dios, pero es en estas perspectivas místicas que se deben emplazar las discusiones sobre el optimismo o el pesimismo Cristiano frente al matrimonio.

Apéndice A

El decreto del Concilio de Trento sobre el sacramento del matrimonio

El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio proclámalo por inspiración del Espíritu divino el primer padre del género humano cuando dijo: *«Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre su padre y a su madre, y se juntará a su mujer, y serán dos en una sola carne»* (Gen 2, 23 s; cf. Eph 5. 31).

Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, enseñólo más abiertamente Cristo Señor, cuando refiriendo, como pronunciadas por Dios, las últimas palabras, dijo: *«Así, pues, ya no son dos, sino sírle sola carne»* (Mt 19, 6), e inmediatamente la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada por Adán, confirmóla El con estas palabras: *«Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe»* (Mt 19. 6: Mc 10, 9). Ahora bien, la gracia que perfeccionara aquel amor natural y confirmara la unidad indisoluble y santificara a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: *«Varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó Iglesia y se entregó a sí mismo por ella»* (Eph 5, 25), añadiendo seguidamente: *«Este sacramento grande es; pero yo digo en Cristo y en la Iglesia»* (Eph 5. 32).

Como quiera, pues, que el matrimonio en la ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos padres, los concilios y la tradición de la Iglesia universal enseñaron siempre que deba ser contado entre los

sacramentos de la nueva ley. Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo no sólo interpretaron equivocadamente este venerable sacramento, sino que, introduciendo, según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado de palabra o por escrito muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo. Deseando el santo y universal concilio salir al paso de su temeridad, creyó que debían ser exterminadas las más notables herejías y errores de los predichos cismáticos, a fin de que el pernicioso contagio no arrastre a otros consigo, decretando contra esos mismos herejes y sus errores los siguientes anatematismos:

Can. 1. Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley del Evangelio e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia y que no confiere la gracia, sea anatema.

Can. 2. Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina (Mt 19, 4 s-9), sea anatema.

Can. 3. Si alguno dijere que sólo los grados de consanguinidad y afinidad que están expuestos en el Levítico (18, 6 ss) pueden impedir contraer matrimonio y dirimir el contraído; y que la Iglesia no puede dispensar en algunos de ellos y estatuir que sean más los que impidan y diriman, sea anatema.

Can. 4. Si alguno dijere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimentes del matrimonio (cf. Mt 16. 19), o que erró al establecerlos, sea anatema.

Can. 5. Si alguno dijere que, a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio puede disolverse, sea anatema.

Can. 6. Si alguno dijere que el matrimonio rato, pero no consumado, no se dirime por la solemne profesión religiosa de uno de los cónyuges, sea anatema.

Can. 7. Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y

enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los apóstoles (Mc 10; 1 Cor 7), no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema.

Can. 8. Si alguno dijere que yerra la Iglesia cuando decreta que puede darse por muchas causas la separación entre los cónyuges en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación, por tiempo determinado o indeterminado, sea anatema.

Can. 9. Si alguno dijere que los clérigos constituidos en órdenes sagradas o los regulares que han profesado solemne castidad, pueden contraer matrimonio y que el contraído es válido, no obstante la ley eclesiástica o el voto, y que lo contrario no es otra cosa que condenar el matrimonio; y que pueden contraer matrimonio todos los que, aun cuando hubieren hecho voto de castidad, no sienten tener el don de ella, sea anatema, como quiera que Dios no lo niega a quienes rectamente se lo piden y *no consiente que seamos tentados más allá de aquello que podemos* (1 Cor 10, 13).

Can. 10. Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio (cf. Mt 19, 11 s: 1 Cor 7, 25 s, 38 y 40), sea anatema.

Can. 11. Si alguno dijere que la prohibición de las solemnidades de las nupcias en ciertos tiempos del año es una superstición tiránica que procede de la superstición de los gentiles; o condenare las bendiciones y demás ceremonias que la Iglesia usa en ellas, sea anatema.

Can. 12. Si alguno dijere que las causas matrimoniales no tocan a los jueces eclesiásticos, sea anatema.

Apéndice B

Decisión del Santo Oficio referente al problema de los fines del matrimonio⁸¹

Sobre los fines del matrimonio y su relación y orden, han aparecido en estos últimos años algunos escritos que afirman, o que el fin primario del matrimonio no es la procreación de los hijos, o que los fines secundarios no están subordinados al primario, sino que son independientes del mismo.

En estas lucubraciones, unos asignan un fin primario al matrimonio; otros, otro; por ejemplo: el complemento y perfección personal de los cónyuges por medio de la omnímoda comunión de vida y acción; el fomento y perfección del mutuo amor y unión de los cónyuges por medio de la entrega psíquica y somática de la propia persona, y otros muchos por el estilo. En estos escritos se atribuye a veces palabras que ocurren en documentos de la Iglesia (como son, por ejemplo, fin primario y secundario), un sentido que no conviene a estas voces según el uso común de los teólogos. Este nuevo modo de pensar y de hablar es propio para fomentar errores e incertidumbres; mirando de apartarlas, los Emms. y Rvmos. padres de esta Suprema Sagrada Congregación encargados de la tutela de las cosas de fe y costumbres, en sesión plenaria habida el miércoles, día 29 de marzo de 1944, habiéndose propuesto la duda: «Si puede admitirse la sentencia de algunos modernos que niegan que el fin primario del matrimonio sea la procreación y educación de los hijos, o enseñan que los fines secundarios no están esencialmente subordinados al fin primario, sino que son igualmente principales e independientes, decretaron

⁸¹ AAS 36 (1944) 103.

debía responderse:
Negativamente.

Roma, 1.º de abril de 1944.