



# DOSSIER

---

Por José A. Souto

¿Caben en el Cristianismo vocaciones irrevocables?

## LA DISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO RATO Y CONSUMADO

**INTERVIENEN:** Eutiquiano Saldón  
Tomás Rincón  
Eloy Tejero

J. M.<sup>o</sup> Martínez Doral  
Francisco Mateo Seco  
Pedro Rodríguez

*La significación religiosa del matrimonio y su tradicional entroncamiento en el marco jurisdiccional de la Iglesia hacen de esta institución un tema idóneo para los movimientos revisionistas hoy de tanta actualidad en los ambientes eclesiásticos. El pro-*

*ceso de «secularización» eclesiástica —paradójico pero cierto— y la crisis del poder jurídico de la Iglesia coadyuvan a extremar hasta límites desorbitados la visión personalista del matrimonio en detrimento de su dimensión institucional.*

*En los últimos años el matrimonio ha atraído la atención de los estudiosos de las ciencias eclesíásticas y ha sido objeto de estudio en Congresos, monografías y revistas especializadas. Esto no debe extrañar si se tiene en cuenta la larga tradición científica eclesíástica que existe sobre esta materia. Resulta más sorprendente, sin embargo, la orientación de algunas opiniones que, lejos de recabar la jurisdicción de la Iglesia sobre esta materia —como era tradicional—, la critican; en vez de explicar —más o menos apologeticamente— la estructura sacramental del matrimonio y las consecuencias que de ahí se derivan, ponen, por el contrario, en tela de juicio la concepción tradicional del matrimonio y se sostienen interpretaciones radicalmente opuestas a aquélla.*

*En este contexto, y por lo que se refiere a la estructura fundamental del matrimonio, se han publicado recientemente dos artículos que, por razón de los temas tratados, pueden servir de exponente de este espíritu revisionista. Nos referimos al escrito de P. HUIZING, Indisolubilidad matrimonial y regulaciones de la Iglesia (Concilium, 38, 1968, pp. 199-212) y el de J. BERNHARD, A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien (Mémoires du Cinquantenaire de la Faculté de Théologie Catholique 1919-1969, II, Revue des Sciences Religieuses, 1-2-1970, pp. 49-62).*

*El primero de estos escritos glosa las conclusiones de un symposio sobre «El vínculo matrimonial» celebrado en la Universidad de Notre-Dame (octubre 1967), bajo los auspicios de la Canon Law Society of America. El nervio central de este trabajo consiste en revisar el valor de la norma en que se apoya el principio de la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado: «El imperativo categórico de Jesús no puede aplicarse co-*

*mo una ley en todos los casos, sino como un ideal que debe expresarse en la proclamación» (p. 202). La indisolubilidad no es un precepto jurídico sino un ideal ético y, por ello, «la norma canónica actualmente en vigor que excluye la posibilidad de disolver el matrimonio sacramental consumado... no estaría directamente fundada en un precepto emanado del mismo Cristo» (p. 202).*

*Esta declaración es matizada por una apreciación singular: «El matrimonio es indisoluble, pero es disuelto continuamente por obra del pecado, la ignorancia, la pasión, el egoísmo, la falta de fe y la falta de amor» (p. 204). Huizing —recogiendo la tradición oriental ortodoxa— se refiere a la conjugación de la indisolubilidad del matrimonio (ideal ético) con la disolución del matrimonio (experiencia existencial), que realizan los cónyuges cuando su comportamiento no es conforme con aquel ideal ético. Los esposos rompen el matrimonio —aunque es indisoluble— y la Iglesia (oriental ortodoxa) reconoce que está roto, que ha fracasado.*

*Entre otros aspectos citados en el Symposium, Huizing recoge un nuevo argumento, en este caso referido a la disolubilidad del matrimonio rato y consumado. Como es sabido el único tipo de matrimonio extrínsecamente indisoluble es el que ha sido contraído entre bautizados seguido de la consumación. La indisolubilidad en este caso se apoya en la especial firmeza del principio de la indisolubilidad cuando concurre la circunstancia de que los cónyuges son bautizados —matrimonio rato—, en cuyo caso —si ha mediado consumación— el matrimonio es extrínsecamente indisoluble.*

*El autor recoge una de las sugerencias propuestas en el citado symposio y se pregunta: «¿no estaremos atribuyendo al rito bautismal una especie de efecto espiritualmente*



automático?» (p. 208). La respuesta a este interrogante matiza el efecto propio del bautismo en el sentido de que el matrimonio instauro «una relación que se hace visible a través del bautismo y de la incorporación visible a la comunidad cristiana. Si falta uno de estos dos elementos, al menos en el sentido de que uno de ellos nunca haya existido realmente, en tal caso el matrimonio no podría tener esta relación explícita, y sería exactamente igual que el matrimonio natural, bueno en sí mismo, signo no explícito de la unión de Cristo con la Iglesia, pero no absolutamente indisoluble» (p. 208).

Partiendo de estos presupuestos, Huizinga llega a las siguientes conclusiones: «La indisolubilidad, como dato de la fe cristiana, no es, en consecuencia, una ley impuesta desde fuera, y tampoco una ley divina positiva, y mucho menos un dato ontológico. Es la oferta de redención que se da al amor entre un hombre y una mujer para que esté libre de la opresión del egoísmo humano y de su estrechez de miras, y la aceptación vivida de la redención» (p. 210).

No existiendo ningún precepto o mandato externo, resulta —según Huizinga— que la «indisolubilidad evangélica se apoya en los mismos esposos» (p. 210) y, en consecuencia, la posibilidad de disolver un matrimonio radica única y exclusivamente en los propios esposos, de tal manera que «en la medida en que dos esposos, bautizados o no, estén dispuestos a mantener el vínculo que los une, ninguna autoridad, ni siquiera la de la Iglesia, tiene competencia alguna para romperlo, la autoridad solamente tiene potestad para disolver un vínculo cuando los esposos lo han quebrantado ya» (p. 210).

Es evidente que esta conclusión no es conciliable con la legislación canónica sobre la indisolubilidad; pero este aspecto ya ha sido

advertido por el propio autor que para formular su tesis ha prescindido de la regulación vigente por entender que «el actual derecho canónico por lo que afecta al matrimonio y en especial a la indisolubilidad, no es lógico ni lo bastante coherente como para prestarnos una ayuda real» (p. 209).

Precisamente esta actitud peyorativa para el derecho canónico actual ha motivado el escrito de J. Bernhard, como una réplica que intenta armonizar la legislación actual sobre la indisolubilidad con la tesis —enunciada por Huizinga— de que el sacramento se hace realidad plenamente operativa cuando hombre y mujer expresan en sus propias vidas este don mutuo.

El intento de Bernhard se centra, por tanto, en mantener la tradición canónica —al menos en su terminología— y, al mismo tiempo, ampliar el significado del amor como fundamento subjetivo del matrimonio. Y de esta forma, manteniendo el principio de la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, propone un nuevo significado del mismo, y en concreto de la consumación.

¿Es suficiente la simple consumación física para que el matrimonio se considere absolutamente indisoluble? Hecha esta pregunta el autor se refiere al origen histórico de esta tesis, a la que considera síntesis más o menos afortunada de la divergencia doctrinal entre las escuelas de París y de Bolonia, cuyos protagonistas principales fueron Pedro Lombardo y Graciano. La síntesis realizada por Alejandro III fue más bien una fórmula de compromiso, «sans que rien ne prouve qu'elle soit irréprochable et immuable» (p. 56).

Al autor le parece que la noción física de la consumación no concuerda, o al menos es insuficiente, para explicar la dimensión es-

piritual del matrimonio de acuerdo con la doctrina evangélica. «Sans doute, l'expression ne former qu'une seule chair, fait-elle allusion à l'acte conjugal; mais elle a aussi un sens moral: former un seul être, une communauté de vie où chaque époux partage la condition de l'autre dans l'affrontement commun des responsabilités» (p. 57).

Esta discordancia —a juicio del autor— resulta mucho más marcada a la luz del Concilio Vaticano II. Prescindiendo ahora de los argumentos alegados por Bernhard y a los que nos referiremos más adelante, este autor propone la revisión del concepto de matrimonio rato y consumado en los siguientes términos: «Seraient admis au mariage (sacramental), les personnes capables d'émettre un vrai consentement matrimonial (au sens actuel du terme) et fermement décidées à progresser vers l'indissolubilité (extrinsèque) absolue. Le mariage serait considéré comme consommé (et partant comme absolument indissoluble) lorsque les époux auraient conduit l'amour conjugal à un certain achèvement humain et chrétien; lorsqu'ils auraient constitué une profonde communauté de vie, symbole explicite de l'Alliance; lorsqu'ils auraient acquis de pleine conscience que l'indissolubilité de leur mariage s'enracine dans leur foi et leur fidélité au Christ» (p. 61).

En la constitución del vínculo conyugal se hace preciso —según esta teoría— la inserción de la comunidad de vida, la plenitud de los esposos en Cristo, de tal forma que mientras esto no ocurra no se puede considerar consumado el matrimonio y, por consiguiente, no le es atribuible el carácter de absolutamente indisoluble. Así lo expresa Bernhard al referirse a las consecuencias que se derivan de su teoría sobre la consumación: «il ne suffirait plus que les époux

soient baptisés, qu'ils aient conclu leur union conformément aux prescriptions du Droit Canonique et consommé physiquement leur mariage, pour que leur union ait déjà atteint la plénitude essentielle au matrimonium ratum et consummatum. Un tel mariage ne serait plus considéré automatiquement comme absolument indissoluble» (p. 61).

Las opiniones de Huizing y Bernhard, que acabamos de exponer, suponen, como resulta obvio, una modificación substancial de la interpretación de la doctrina eclesiástica sobre el matrimonio. Aunque se trata de escritos que se mueven más en la línea del ensayo que del estilo científico, sin embargo aportan una serie de datos e interpretaciones, que por lo que tienen de novedoso, puede ser oportuno valorar y enjuiciar científicamente.

De modo particular, Bernhard presenta su opinión como posible hipótesis de trabajo, lo que indudablemente es una llamada a comprobar su validez. Como es sabido una hipótesis es una explicación científica provisional, cuya función consiste en coordinar los datos conocidos (función sistemática) y dirigir el trabajo del científico (función heurística) (Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, Pamplona, 1970, n. 47). El trabajo de Bernhard cumple estos requisitos, pues parte de datos hasta ahora reconocidos (disolubilidad del matrimonio rato y no consumado, proceso histórico que contribuyó a aclarar y fijar la doctrina de la Iglesia) e intenta darles una nueva explicación provisional que oriente futuros trabajos ordenados a comprobar y ratificar su posible verdad. Ante esta nueva hipótesis la primera actitud, antes de aceptarla como base de trabajo, ha de ser la de valorar su posible validez como tal hipótesis, no como afirmación más o menos probable, pues las



*hipótesis son, por definición, provisionales, no definitivas (dentro de lo definitivo que pueda ser una tesis científica, siempre sometida a posible revisión). La validez de la hipótesis de Bernhard, como tal hipótesis (por lo tanto, con su carácter de instrumento provisional de trabajo), depende de su fiel interpretación de los datos históricos —que el autor maneja—, de su viabilidad como camino de mejora de la técnica jurídica, y de su conformidad con la tesis católica de la indisolubilidad del matrimonio. Respecto a este último punto, ninguno de los dos autores se muestra abiertamente contrario a ella; pero, como hemos dicho, ambos le dan un notable giro, aunque de modo diferente cada uno de ellos.*

*Para comenzar esta revisión crítica nos ha parecido el mejor camino pedir la opinión de tres investigadores que durante varios años han trabajado intensamente en el*

*tema de la significación sacramental del matrimonio y sus consecuencias jurídicas: Tomás Rincón, Eutiquiano Saldón y Eloy Tejero. Rincón es autor de un extenso estudio sobre la doctrina de los siglos IX a XIII (un resumen puede verse en IUS CANONICUM, IX, 465-487); Saldón ha investigado detenidamente la enseñanza de la Patrística; y Tejero ha realizado un amplio trabajo sobre los autores de los siglos XIV al XVI (una breve síntesis puede consultarse en IUS CANONICUM, X, 137-160). Estos estudios forman parte de un plan de investigación en equipo, dirigido por Javier Hervada y promovido por el Instituto «Martín de Azpilcueta», cuyo fruto será una obra en varios volúmenes titulada «El matrimonio misterio y signo». Las preguntas dirigidas a estos autores se refieren, en buena parte, a la valoración de los datos históricos a los que antes hemos hecho referencia.*

# La indisolubilidad en la Patrística

## Responde Eutiquiano Saldón

*1. La indisolubilidad del matrimonio, ¿es para los Santos Padres un ideal ético al que debe tenderse o una norma moral obligatoria para todo matrimonio?*

La lectura de los Santos Padres resulta difícil para nuestras mentes actuales porque tenemos un lenguaje, fruto de muchos siglos de reflexión, que se ha ido elaborando

por un largo y laborioso proceso. El lenguaje de la Teología de hoy —también el del Derecho— no es el lenguaje en que se expresaban los Santos Padres. Hoy conocemos



nosotros mejor que ellos algunos aspectos de la realidad eclesial; no en vano el Espíritu Santo sigue presente en su Iglesia. Por eso digo que la lectura de los autores cristianos de los primeros siglos resulta difícil. Por otra parte, al no tener todavía un cuerpo sistemático de doctrina, la dispersión de su pensamiento es palpable. No obstante las dificultades enumeradas, se pueden conocer con bastante claridad algunos aspectos de la doctrina de la Iglesia por la unanimidad con que transmiten determinados puntos. Hay temas que fluyen con profusión de sus plumas, mientras que otros aparecen raramente explicados. Referente al tema de la pregunta que encabeza estas líneas, a mi juicio es bastante frecuente la enseñanza de los Santos Padres acerca del matrimonio. Y aun en el tema matrimonial no todas las vertientes son predicadas con la misma claridad y frecuencia. En concreto las dos preguntas que se me formulan no las encontramos respondidas con este lenguaje en los autores de la era patristica. Esto sé que no constituirá ninguna sorpresa para quien lo lea, lo que sí podemos decir es que las encontramos tratadas de un modo equivalente. Respecto a la indisolubilidad matrimonial algunos pensaban que urgía hasta después de la muerte. Atenágoras de Atenas llamaba al segundo matrimonio «adulterio decente», porque defendía la exigencia de la indisolubilidad como inherente a todo matrimonio. Se apoyaba en que Dios creó al principio un solo hombre y una sola mujer para significar la comunión del género humano por medio de la unión carnal (PG. 6, 965-966; 33). Tertuliano es otro autor que habla de la indisolubilidad matrimonial, en términos que le llevaron a condenar el segundo matrimonio haciéndose montanista. Esa exigencia tan ardua y difícil la fundan en que el Señor así lo estableció. Suelen ci-

tar las palabras del evangelio de San Mateo 19, 6: «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, IV, 34, ed. «Corpus Christianorum», series latina, Turnholti 1954, p. 635; *De exhortatione castitatis*, V, 3-4, ed. cit., p. 1022; *De monogamia*, V, 7, ed. cit., p. 1235). La Didascalia repite las palabras de San Mateo acerca de la indisolubilidad, aunque directamente el autor anónimo no habla de esa cualidad del matrimonio. Recuerda que la separación conyugal la prohibió Jesucristo que sancionó con su autoridad lo que había sido establecido desde el principio (DIDASCALIA, VI, 12, 1-2, ed. Funk, Paderbornae 1905, p. 326). En este caso se trata de una instrucción que el autor va dirigiendo a los cristianos para enseñarles a lo que deben atenerse: usar las Escrituras, creer en la resurrección de los muertos y contraer matrimonio con las exigencias y cualidades que pide la fe cristiana. Quien trate de separar al marido de su esposa es enemigo de Dios y de su providencia porque El ha establecido el matrimonio uniendo a un solo hombre con una sola mujer (CONSTITUTIONES APOSTOLORUM, VI, 14, 3-4, ed. Funk, Paderbonae 1905, pp. 335-337). La naturaleza del matrimonio es de tal suerte que el marido y la mujer son una sola cosa por la naturaleza, el mutuo acuerdo, la unión, el afecto, la vida, la costumbre. Sólo se encuentran separados por el sexo y el número (Ibidem, VII, 2, 9, ed. cit., p. 390). Por ello la indisolubilidad obliga a todo matrimonio si no se quiere destruirlo. Si no fuera indisoluble el matrimonio, no estaría prohibido el adulterio, ya que sería suficiente deshacer la unión conyugal para que no hubiera posibilidad de adulterio. Pero la indisolubilidad pertenece a todo matrimonio, porque la prohibición del adulterio era observada antes de la ley, fue promulgada por la ley y perfecciona-

da por el Evangelio (SAN EFRÉN, *Commentaire de l'Évangile concordant ou diatessaron*, ed. «Sources Chrétiennes» 121, París 1966, p. 71). Puesto que todo matrimonio tiene relación con Cristo y la Iglesia y no hay dos Cristos ni dos Iglesias, se sigue que no puede haber nada más que un esposo y una esposa, afirma SAN GREGORIO NACIANCENO (*Oratio XXXVII in Mattheum XIX, 1-12*, PG. 36, 289-292). En realidad podemos decir que aquí se habla más bien de la unidad, pero consideramos que la unidad y la indisolubilidad no son más que dos aspectos de una misma realidad porque la indisolubilidad es la unidad en su vertiente de la temporalidad. SAN EPIFANIO, para refutar una de las herejías que condenaban el matrimonio como obra de Satanás, dice que fue Dios quien instituyó la unión conyugal y por tanto el matrimonio hay que juzgarlo conforme al pensamiento de Dios. Cita palabras de la Sagrada Escritura que enseñan la bondad moral del matrimonio y su indisolubilidad porque es Dios quien ha unido a los esposos (*Adversus haereses*, lib. I, tom. II, haeres. XXIII, PG. 41, 305). El que los dos cónyuges sean una sola carne indica ya que el matrimonio de suyo es indisoluble, pero los autores suelen explicar más esta exigencia, citando las palabras de San Mateo 19, 6 aludidas ya (Cfr. SAN ASTERIO DE AMASEA, *Homilia V in Mattheum XIX, 3*, PG. 40, 228). San Juan Crisóstomo sobresale entre los Santos Padres por la fuerza con que presenta el interrogante de la exigencia de la indisolubilidad matrimonial. Se pueden citar textos muy largos de este autor sobre este tema. La separación matrimonial sería criminal porque cortarían o partirían en dos lo que debe ser una sola carne (*Homiliae in Mattheum*, homil. LXII, 2, PG. 58, 597). Un pensamiento semejante desarrolla San Ambrosio (Cfr. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, lib.

VIII, 7-9, ed. CSEL, XXXII, 4, New York and London 1962, pp. 394-395). Reconoce San Juan Crisóstomo la indisolubilidad matrimonial como ley divina y por tanto aplicable a todo matrimonio. Es una medida muy dura, que supone un gran sacrificio, tanto para quien ha de vivirla, como para quien ha de predicarla. No se hubieran atrevido a poner una carga tan dura si no estuviera claro que era una cualidad obligatoria, ni hubieran tenido tanta fortaleza los predicadores, principalmente para exponer esta exigencia a quienes eran reacios en admitir una norma tan exigente (*In Mattheum*, homil. LXII, 2, PG. 58, 598). Pero todos los que se oponen a la separación de los cónyuges sienten la fuerza que les confiere la ley divina que es el origen de la existencia de la inseparabilidad de los esposos. Como consecuencia lógica por tanto, exigen que lo que ha unido Dios no lo separe el hombre. Si recorremos todos los autores veremos que la existencia de esa ley divina es la razón suprema de su argumentación para oponerse al divorcio (SAN ASTERIO DE AMASEA, *Homilia in Mattheum XIX, 3*, PG. 40, 228; TEODORETO DE CIRO, *Haereticarum fabularum compendium*, lib. V, XXV, PG. 83, 537-541; ORÍGENES, *Homelias sur les Nombres*, 29, ed. «Sources Chrétiennes» 29, París 1951, pp. 205-206; SAN GAUDENCIO, *Sermo VIII, de Evangelii lectione primus*, PL. 20, 888 y 890; ZAQUEO, *Consultationum*, lib. III, cap. I, PL. 20, 1149; SAN JERÓNIMO, *Adversus Jovinianum*, lib. I, 3-5, PL. 23, 225). El mismo SAN JERÓNIMO en otro lugar explica la indisolubilidad aduciendo el versículo tan repetido de San Mateo y comenta: «Deus conjunxit unam faciendo carnem viri et feminae, hanc homo non potest separare nisi forsitan solus Deus» (*In Mattheum*, III, ed. «Corpus Christianorum» series latina LXXVII, Turn-



holti 1969, p. 166). La facilidad que ofrecían las leyes civiles para la separación conyugal suponían gran dificultad para hacer comprender a los fieles la obligación que tenían de ajustar su conducta a la ley de Dios. San Cromacio tiene un texto extenso, pero significativo por lo que merece la pena copiarlo: «Jubet namque matrimonii castum conjugium indissolubili lege servari, ostendens conjugii legem a se esse primitus institutam. Ipse enim ait: *Quod ergo Deus conjunxit in unum, homo non separet*. Quo dicto et passivam Judaeorum licentiam, et stultam ac miserabilem Manichaeorum praesumptionem, qui negant a Deo conjugia, hujus sententiae pronuntiatione damnavit, dicens, *excepta causa fornicationis* uxorem non licere dimitti: aperte demonstrans, eum contra Dei agere voluntatem, qui matrimonium a Deo junctum illicita divortii separatione temerare praesumpserit. Unde non ignorent, quam grave apud Deum damnationis crimen incurrant, qui per effrenatam libidinis voluptatem (absque fornicationis causa) dimissis uxoribus, in alia transire volunt conjugia. Quod idcirco se credunt impune committere, quia humanis et saeculi legibus id videtur permissum, nescientes, in hoc se gravius ac magis delinquere, quia humanas leges divinis praeferant; ut quod illicitum Deus esse constituit, ideo licitum credant quia ab homine sit libere permissum» (*Tractatus X in Evangelium S. Matthei*, I, PL. 20, 351). Tampoco asustaban a San Juan Crisóstomo las leyes civiles que permitían la separación conyugal, para urgir a los fieles la indisolubilidad del matrimonio ya que Dios juzgará no según las leyes de los hombres, sino conforme a las leyes que El mismo estableció: «Ὁὐ γὰρ δὴ κατὰ τοὺτους σοι μέλλει κρίνειν τοὺς νόμους ὁ Θεός ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἀλλὰ καθ' οὓς αὐτός ἔθηκε». (*De libello repudii*, II, PG. 51, 219).

El adulterio y la fornicación se oponen a *una sola carne*, que es lo mismo que decir indisolubilidad o inseparabilidad, porque ha sido Dios quien ha soldado esa unidad (LACTANCIO, *Epitome divinarum institutionum*, LXVI, PL. 6, 1080). La práctica contraria ha ocurrido en detrimento del mismo matrimonio y no ha sucedido por voluntad de Dios.

«Moyses permisit, inquit, non Deus jussit; ab initio autem Dei lex est. Quae est lex Dei? *Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt ambo in carne una*. Ergo qui dimittit uxorem carnem suam scindit, dividit corpus...» (SAN AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, I, 30, ed. «Corpus Christianorum», series latina XIV, Turnholti 1957, p. 21). Sólo se puede rasgar lo que está unido; sólo se puede dividir lo que forma unidad. Si la unión de varios hombres con una mujer no dividiera esa unidad o no rasgara lo que está unido se podría decir que el matrimonio no era indisoluble. San Ambrosio pone la misma comparación que San Juan Crisóstomo para enseñar de modo plástico la indisolubilidad de la unión conyugal (Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Mattheum*, homil. LXII, 2, PG. 58, 598). El Papa San Siricio se opone con gran firmeza a la separación y la considera como una especie de sacrilegio. Aquí están sus palabras: «De conjugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat, modis omnibus inhibemus: quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur» (*Epistola I*, cap. IV, PL. 13, 1136). Se trata de una prohibición absoluta que difícilmente puede presentarse con términos más categóricos y firmes. Lo cual indica que no considera el Papa la indolu-



bilidad como algo deseable y que estaría bien respetar y conseguir, pero sin más exigencia que una simple tendencia más perfecta. Es una exigencia de todo matrimonio que obliga en todas las circunstancias a los fieles. Nos parece que estos textos son suficientes para probar que la indisolubilidad matrimonial aparece en los escritores cristianos de los primeros siglos no simplemente como

un ideal ético, o con carácter de consejo a quien aspire a una mayor perfección, como es el ideal de las bienaventuranzas. Su exigencia es mucho más urgente y universal porque aparece en términos categóricos aplicable en todos los casos de unión conyugal. Y aquí podemos situar el punto de incidencia de la primera y segunda pregunta que se me formula.

2. *La Patrística, ¿considera la indisolubilidad como norma exclusivamente moral o entendiéndola también que es un aspecto del vínculo jurídico?*

No encontramos una terminología propiamente jurídica para responder con palabras de la Patrística a ese aspecto jurídico de la unión conyugal. Hemos examinado antes que la indisolubilidad es una norma obligatoria para todo matrimonio. Fundan esa característica de la inseparabilidad en la misma naturaleza de la unión conyugal (Cfr. SAN EPIFANIO, *Adversus haereses*, lib. II, tom. II, haeres. LXVI, PG. 42, 113; *ibidem*, lib. II, tom. II, haeres. LXVI, PG. 42, 168). No es algo sobreañadido, sino dimanante de la misma ontología matrimonial, ya que la fundan y apoyan en la voluntad divina que ha sido quien ha establecido el matrimonio al principio de la humanidad y le ha dado esa estructura de unidad e inseparabilidad. Este punto de apoyo nos parece que aparece claro en todas las citas o referencias que hemos copiado más arriba. Pero no sólo presentan ese argumento. Hay otro más convincente y exigente, si cabe, para urgir la indisolubilidad en el matrimonio: es la relación mística que tiene con la unión de Cristo con la Iglesia. En esta presentación se apoyan en la epístola de San Pablo a los Efesios 5, 22-32. El razonamiento no puede ser más claro y exigente: la unión de Cristo

con la Iglesia es el paradigma de la unión matrimonial. La conducta a observar por los esposos en sus mutuas relaciones debe reflejar la conducta observada por Cristo para con la Iglesia. Cristo se ha unido con una sola Iglesia con amor eterno e irrevocable, por lo cual los esposos no pueden compartir su amor conyugal con varias personas simultáneamente mientras vivan. Esa relación mística que tiene el matrimonio con la unión de Cristo y la Iglesia ya hemos dicho al principio que llevó a algunos autores a exigir la indisolubilidad hasta después de la muerte, por planteamiento, en parte, defectuoso. Se puede ver urgida la exigencia de la indisolubilidad matrimonial por el simbolismo que une al matrimonio con Cristo y la Iglesia, en las obras ya citadas: *Adversus Marcionem*, IV, 34, p. 635; *De exhortatione castitatis*, V, 3-4, p. 1022; *De monogamia*, V, 7, p. 1235; *Adversus Marcionem*, V, 18, 8-10, pp. 718-719. SAN METODIO DE OLIMPO en su obra *El Banquete* deduce las propiedades del matrimonio de la relación que tiene con la unión de Cristo con la Iglesia. (Cfr. *Le banquet*, III, ed. «Sources Chrétiennes» 95 París 1963, pp. 90-92). San Gregorio Nacianceno se opone a las segundas nupcias como

consecuencia del simbolismo que relaciona místéricamente el matrimonio con la unión de Cristo y la Iglesia: si hay un solo Cristo, cabeza de la Iglesia, que también haya una sola carne (*Oratio XXXVII in Mattheum XIX, 1-12*, PG. 36, 289-292). No se trata de algo superpuesto, sino de una cualidad dimanante con neta fluidez de la misma naturaleza matrimonial. Este argumento es utilizado con frecuencia por los Santos Padres. Las palabras son distintas, pero la coincidencia de pensamiento es manifiesta en varios autores, como podemos comprobar, al analizar los argumentos que emplean para razonar la indisolubilidad matrimonial como propiedad exigida por la ontología matrimonial. La unidad de la Iglesia; su indisoluble comunión con Cristo para que se le pueda llamar Iglesia y, responder de ese modo a la voluntad fundacional de Cristo, está exigiendo y fundamentando la unidad e indisolubilidad del matrimonio de la Nueva Ley. Es frecuente encontrar aplicado al matrimonio la denominación de figura o tipo de la unión de Cristo con la Iglesia (Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In capite XXIX Geneseos*, homil. LVI, PG. 54, 487; *In epistolam ad Colossenses*, cap. IV, homil. XII, PG. 62, 387-389). A esta luz todo se ilumina con nuevo resplandor en el matrimonio. Por el contrario, sin el sentido sobrenatural por el que la unión conyugal se ha de configurar al amor de Cristo y la Iglesia ya que es imagen de esa realidad transcendente, la desviación es obvia y el desacierto al enjuiciar la doctrina del matrimonio cristiano es consecuencia necesaria y lógica. De aquí que tienen tanto interés los Santos Padres en presentar como consecuencias de la naturaleza misma del matrimonio cristiano la unidad y la indisolubilidad por la relación significativa y mística que tienen las nupcias con la unión de Cristo y de la Iglesia (SAN GREGO-

RIO NACIANCENO, *Oratio XXXVII in Mattheum XIX, 1-12*, PG. 36, 289-292; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In epistolam ad Ephesios*, cap. V, homil. XX, 8, PG. 62, 147; MARIO VICTORINO, *In epistolam ad Ephesios*, lib. II, PL. 8, 1288-1289; SAN AMBROSIO, *Explanatio psalmi XLIII*, 62, ed. CSEL, vol. LXIV, 6, New York and London 1962, p. 305; idem, *Explanatio in Lucam*, lib. VIII, 7-9, ed. «Corpus Christianorum», series latina XIV, Turnholti 1957, pp. 300-301; SEUDO AMBROSIO, *Commentarium in epistolam ad Ephesios*, V, 31-32; PL. 17, 421). Esa íntima comunión de vida entre la Iglesia y Cristo es la que presenta San Jerónimo para conocer la verdadera Iglesia y distinguirla de la reunión de herejes. Por medio de la relación paradigmática transcendente se conoce el verdadero matrimonio y se le distingue del adulterio. «Sed videndum, ut quomodo in Christo, et in Ecclesia sancta conjunctio est, ita et in viro et in muliere sancta sit copula. Sicut autem non omnis congregatio haereticorum Christi Ecclesia dici potest, nec caput eorum Christus est: sic non omne matrimonium quod non viro suo secundum Christi praecepta conjungitur, rite conjugium appellari potest, sed magis adulterium» (*Commentarium in epistolam ad Ephesios*, lib. III, cap. V, PL. 26, 564).

Este contenido doctrinal dimanante de la misma naturaleza del matrimonio es el que más tarde protegerán las normas canónicas y este mismo contenido es el que se irá vertiendo en términos jurídicos ya que como hemos visto la terminología no es propiamente jurídica, cosa no sorprendente, porque sería un desarrollo posterior. Primero era necesario que hubiera un contenido doctrinal y una vida, para protegerla con unas leyes que tuvieran relevancia no sólo en el fuero de la conciencia,



sino externamente también. Este desarrollo y progreso se dará a partir de estos momentos. A nuestro juicio es a partir de ahora

únicamente cuando ha podido llegar una elaboración jurídica que venga a proteger la naturaleza y vida matrimonial.

# Indisolubilidad y consumación en los siglos IX-XIII

Responde Tomás Rincón

1. *¿Podría decirnos cuándo y cómo se formuló por primera vez el doble simbolismo del matrimonio?*

Como en todo problema de carácter histórico, no es fácil dar una contestación precisa y, menos aún, definitiva a la pregunta que se nos formula. Podemos, no obstante, establecer unos límites aproximados del tiempo y el modo en que se llevó a cabo doctrinalmente el doble simbolismo del matrimonio.

Desde muy antiguo, en la doctrina exegética, jurídica y teológica, el matrimonio significa, contiene, el misterio de Cristo y de la Iglesia. Para exégetas y teólogos como Rabano Mauro, Haymon, Pascasio Radberto, etcétera, el simbolismo matrimonial es algo inserto en la misma naturaleza del matrimonio por cuanto que su institución en el paraíso y las cualidades con que estaba adornado recibieron el anticipado influjo misterioso del acontecimiento cumbre de la Encarnación del Verbo y su unión con la Igle-

sia. Las palabras de Adán tienen en el contexto neotestamentario una resonancia profética referida a Cristo y a la Iglesia. La base de estas reflexiones son las palabras de San Pablo (Ef. 5, 32) quien, después de recoger literalmente las palabras del Génesis, añade el *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*. Este misterio revelado e históricamente realizado viene a ser como una luz que se proyecta retrospectivamente sobre el paraíso, iluminando las palabras y los hechos institucionales del matrimonio (Cfr. entre otros RABANO, *Comment. in Gen.*, lib. I, en PL. 107, 484; PASCASIO, *Exp. in Math.*, lib. IX-X en PL. 120, 447 y 741-743; ANGELOMO, *Comment. in Gen.*, cap. II, 24 en PL. 115, 135; HAYMON, *Exp. in Epist. ad Eph.*, cap. V, en PL. 117, 730).

Hasta aquí pocos indicios aparecen del do-



ble simbolismo. Es Hincmaro de Reims, también del siglo IX, el que pone los primeros cimientos. Ciertamente que tampoco el obispo de Reims alude explícitamente a otro simbolismo que no sea el de la unión de Cristo con la Iglesia, pero en la base de su sistema está el germen de lo que posteriormente se llamará el *duplex sacramentum*. En efecto, para este autor sólo el matrimonio consumado por la *commixtio sexuum* es portador del misterio de Cristo y de la Iglesia, por cuya razón sólo tal matrimonio es absolutamente indisoluble, lo que no quiere decir que el no consumado no sea verdadero e indisoluble matrimonio; pero lo es, no en cuanto que posee plenamente el *sacramentum Christi et Ecclesiae*, sino en cuanto que está ordenado legítimamente a poseerlo (Cfr. *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis*, en PL. 126, 132-152).

De la doctrina de Hincmaro se hace eco en el siglo XII la escuela de Laón. Como se desprende de los propios planteamientos, ya más sistemáticos, y del tenor en que se expresan los autores de esta escuela, está en pleno vigor la polémica en torno al momento en que se forma esencialmente el vínculo. Todos los autores son concededores del problema y propugnan con bastante unanimidad una solución. En un intento de sintetizar su doctrina, diremos que para esta escuela está claro: a) Que una cosa es el *sacramentum* y otra la *sanctitas sacramenti*; de lo primero son portadores tanto los *buenos* como los *malos*, no así de lo segundo. b) Que puede haber verdadero matrimonio, aunque no se consume por la cópula. c) No obstante, dicho matrimonio no es aquel que significa la unión de Cristo y la Iglesia. Es decir, el matrimonio al que no sigue la cópula carnal, es un matrimonio naturalmente realizado, pero imperfecto puesto que le fal-

ta el requisito de la consumación y, en el orden de la significación, carece del *sacramentum Christi et Ecclesiae* radicado sustancialmente en la *carnalis conjunctio*. d) La unidad e indisolubilidad están basadas fundamentalmente en el sacramento y, como éste, adquieren su plenitud en la consumación. e) Finalmente, según se desprende de todo lo anterior, la escuela de Laón sólo alude explícitamente al simbolismo general de la unión de Cristo con la Iglesia. Sus expresiones, no obstante, abundan en las ideas de unión física, unión en un solo cuerpo: «Christus et Ecclesia unum corpus sunt...». «Christus et Ecclesia per participationem eiusdem naturae duo haec caput et membra unum corpus sunt, sicut vir et mulier per carnalem conjunctionem duo in carne una vivunt». «Sicut enim vir mulieri commixtus unum cum ea aefficitur: ita Ecclesia per commixtionem corporis Christi, unum cum ipso; et ipse per assumptionem humanae naturae, unum cum ea aefficitur, ut dicitur: erunt duo in carne una; ego autem dico in Christo et in Ecclesia» (Cfr. entre otras fuentes las publicadas en «Rech. de Théol. ancien. et médiév.», II (1930), III (1931), V (1933), VI (1934), X (1938), XI (1939), XIII (1946), XIV (1947).

Observemos que expresiones como éstas van poniendo de relieve algo que en el siglo XIII se convertirá en fórmula común; nos referimos a la adecuación entre el signo y la cosa significada. La unión por la carne o por la participación de la misma naturaleza, la unión en un sólo cuerpo absolutamente indisoluble de Cristo con la Iglesia (res significata) únicamente podía ser significada por el matrimonio consumado (carnaliter), al tiempo que aquella absoluta indisolubilidad era una cualidad exigida por el signo sacramental. Pero, tornando al hilo de la

pregunta formulada, fijémonos especialmente cómo la doctrina de la escuela de Laón brinda la oportunidad a Hugo de S. Víctor para exponer de manera explícita la doctrina del doble simbolismo. Para aquella escuela, en efecto, sólo la unión carnal o el matrimonio consumado es capaz de significar la unión de Cristo con la Iglesia; es cierto que no se niega la verdad del matrimonio no consumado, pero implícitamente se le despoja de su valor sacramental, habida cuenta de que en aquel tiempo la sacramentalidad del matrimonio dependía doctrinalmente de la significación, más que de la eficacia o de la gracia producida. Ante este vacío doctrinal reacciona Hugo de S. Víctor con su teoría del doble sacramento, el *sacramentum maius Dei et animae* y el *sacramentum magnum Christi et Ecclesiae*. El primer significado es el que constituye el *conjugium ipsum*, mientras que el segundo depende únicamente del *officium conjugii* (*De Sacram. Christ. fidei*, II, 11 en PL. 176, 482; *De Beat. Mar. Virg.*, IV, PL. 176, 864). La significación del misterio de Cristo y de la Iglesia queda reducida, por tanto, a algo accidental, en tanto que la esencia de la sociedad conyugal representa la unión de Dios y el alma. La teoría del maestro de S. Víctor llena, en efecto, el vacío de la doctrina anterior: la sociedad conyugal creada por el consentimiento entraña ya un *sacramentum maius Dei et animae*; pero plantea, asimismo, un nuevo y serio interrogante, supuesto que en la revelación y en la tradición el *sacramentum magnum Christi et Ecclesiae* ocupó siempre un lugar preeminente en la configuración sacramental del conyugio y en dicha teoría queda desplazado a un puesto muy secundario. La doctrina siguiente se encarga de contestar a este interrogante, al tiempo que dilucida el problema sobre la esencialidad del consentimiento o de la có-

pula. Es cierto, dicen por lo general los teólogos de París, que no se necesita la unión carnal para la existencia de un verdadero matrimonio, tanto en su estructura natural, como en su estructura sacramental; mas, para explicar este último extremo, no es preciso recurrir a un simbolismo distinto al de la unión de Cristo con la Iglesia. Son muchas, en efecto, las dimensiones en que puede ser observada la relación de Cristo con la Iglesia; el consentimiento y la cópula son, por ello, expresión respectiva y consecuente con esos diversos aspectos relacionales. Las relaciones de Cristo con la Iglesia comportan en primer lugar una unión amorosa de voluntades, o una unión de protección (capitalidad) y obediencia respectiva; de todo lo cual es signo el consentimiento o el elemento *per quod fit*, en expresión del Maestro Simón. En segundo lugar comporta una unión física, en un sólo cuerpo, de la que es símbolo la cópula carnal o el elemento *ad quod fit*. (Ed H. WEISWEILER, en «Spicil. Sacrum Lovan.», fasc. 17 (1937), pp. 47-48).

Con todo ésto concuerda sustancialmente Pedro Lombardo, al decir que el matrimonio es signo en cualquier caso de la unión de Cristo con la Iglesia, bien por el amor, bien por la carne, según que esté o no consumado (*IV Sent.*, dist. XXVI, c. 6).

En resumen, pues, podemos afirmar que el doble simbolismo del matrimonio propiamente dicho fue formulado por primera vez por Hugo de S. Víctor en el siglo XII, si bien pocos años después el Maestro Simón y Pedro Lombardo invocaron también un doble simbolismo entendido, no como dos cosas distintas y separables, sino como dos aspectos diversos del único simbolismo de la unión de Cristo con la Iglesia. A partir de



aquí, el *duplex sacramentum* o la doble significación se convierte en doctrina común, pese a que algunos autores, especialmente canonistas, introducen también un tercer significado, el *sacramentum unitatis Christi et Ecclesiae*, radicado en la consumación al

igual que la significación de la unión hipostática (Cfr. *Glossa ad X, I, XXI, 5 «Debitum»*, fol. 289; HOSTIENSE, *Summa*, lib. I, Rub. *De bigamis non ordinandis*, 5 fol. 40v.; *Lectura*, lib. I, Rub. *De bigamis non ordinandis*, cap. V, fol. 123).

2. *¿Cree Vd. aceptable la tesis de Bernhard (p. 55) —no ajena a otros autores— según la cual la elaboración de la doctrina del doble simbolismo y del doble grado de indisolubilidad del matrimonio es más el resultado de una interferencia entre dos tesis divergentes sobre la formación del vínculo matrimonial, que fruto de una reflexión dirigida a deshacer las opiniones opuestas sobre la cuestión de saber qué cualidad ha de presentar el matrimonio para simbolizar la unión de Cristo con la Iglesia y ser, por tanto, absolutamente indisoluble?*

No considero aceptable dicha tesis, si tenemos en cuenta algunos presupuestos históricos poco resaltados por la doctrina. Huelga decir que el matrimonio es una realidad lo suficientemente compleja como para que todos y cada uno de los autores puedan abarcar en su reflexión la multitud de aspectos en que puede ser observado. Estas limitaciones, comprensibles por otra parte en el estudio del matrimonio, entrañan el riesgo de que los sondeos históricos pequen de parcialidad al fijar su atención en unos aspectos, olvidando la verdadera perspectiva en la que son formulados. Ejemplo típico de lo que apuntamos es el problema de fondo que se plantea en la pregunta. Ya es sintomático el modo tradicional de tratar el tema: la polémica se plantea entre los defensores del *consensus* y los que propugnan la esencialidad de la *cópula*; consecuentemente, se habla de la teoría del *consensus* y de la teoría de la *copula*. Nada tendríamos que objetar a esta manera de expresarse la doctrina, si no entreviéramos un equívoco que incide, desvirtuándolo, en el genuino planteamiento de toda la proble-

mática. A nuestro juicio, no sólo sufren este equívoco los autores contemporáneos que acuden a la historia con cierta ligereza, sino también algunos escritores de aquella época que enfocan la problemática desde distinta perspectiva, por cuyo motivo se hizo extrema la virulencia en la defensa de las respectivas posiciones e imposible, a veces, la conciliación y el entendimiento mutuos. No es raro encontrarse con actitudes divergentes, al tiempo que son mínimas en el fondo las divergencias doctrinales, cuando un observador atento las encuadra en su correspondiente perspectiva. Es decir, que la síntesis llevada a cabo a finales del siglo XII y principios del XIII más que una síntesis conciliadora de efectivas divergencias doctrinales, es una toma de conciencia y un encuadramiento perfecto de los diversos puntos de vista.

El equívoco a que me he referido podía describirse de la siguiente forma. Es un hecho históricamente demostrado que toda la edad media, especialmente a partir del siglo XII, está plagada de las famosas teorías sobre la formación del vínculo matrimonial. De



aquí se deduce que la doctrina sobre el matrimonio rato y consumado es más el resultado de una interferencia entre esas dos tesis que el de una reflexión directa sobre la significación sacramental del matrimonio. En el fondo se intenta decir que todo lo relacionado con la significación, el doble simbolismo, los distintos grados de indisolubilidad provenientes del mismo, etc., es una doctrina forzada por el compromiso de dar el carpetazo final a las tensiones, resultando ser por ello una doctrina apriorística, sin base en una reflexión seria sobre el elemento sacramental del matrimonio. El error de tal apreciación radica en el hecho de no haber observado atentamente aquella problemática en su verdadera dimensión, la que dimana, precisamente, del valor significante del matrimonio. Es cierto que el matrimonio, realidad terrestre, tiene una estructura natural de la que no puede prescindir ninguna reflexión sobre el mismo, pero también es cierto que los pensadores del medioevo tuvieron conciencia de su factor sobrenatural o sacramental y que, por lo mismo, simultanearon su reflexión sobre ambos aspectos; integrándolos, unas veces, en un mismo sistema, y otras veces poniendo sistemáticamente de relieve un aspecto sobre el otro. En cualquier caso, el cuadro que los observadores tenemos delante, no es este o aquel aspecto, sino la suma o integración de todos.

Por todo ello, no considero aceptable la tesis que propugna Bernhard, como tampoco consideraría exacta la afirmación de que todos los teólogos y juristas de aquella época polarizaron su pensamiento sobre la significación y las cualidades con que debía estar adornado el signo. En una palabra, la síntesis doctrinal a la que se llega después de un largo desarrollo y que actualmente se

concreta en los términos jurídicos de matrimonio rato y rato consumado, así como los grados de indisolubilidad que a cada uno corresponde, no es fruto exclusivo de la atención prevalente a los modos de formación del vínculo en su vertiente jurídico natural, sino que es fruto, asimismo, de una profunda reflexión sobre la significación sacramental y su relevancia jurídica en orden a configurar el matrimonio cristiano.

No es este el momento de hacer un minucioso análisis histórico que avale los supuestos anteriores. Séame permitido, no obstante, hacer una breve sinopsis que sirva, cuando menos, para alertar sobre posibles tópicos, transmitidos a veces de libro en libro y pacífica e inconscientemente recibidos.

Una forma de conocer la naturaleza de un problema es acudir a la fuente donde tuvo su origen; allí encontramos normalmente los elementos que lo encuadran en sus justos límites. Piénsese, en este sentido, que las tensiones propiamente dichas entre la teoría del consentimiento y de la cópula tienen lugar por primera vez cuando Hincmaro de Reims lo plantea en el siglo IX. Anteriormente no nos consta que haya antecedentes de la problemática como tal. Es importantísimo, por lo tanto, prestar atención al planteamiento que hace el obispo de Reims.

En primer lugar, su, llamémosla, teoría de la cópula no es fruto de una concepción naturalista del matrimonio, sino que se fundamenta radicalmente en la significación del misterio de Cristo y de la Iglesia: sólo la *commixtio sexuum* contiene o significa el *sacramentum Christi et Ecclesiae*. Por esta razón puede disolverse un matrimonio no consumado absolutamente hablando; aquí también explica Hincmaro el que la impo-

tencia sea un obstáculo radical para la existencia de un verdadero matrimonio-sacramento. No se crea que lo que antecede es una idea esporádica, antes bien el misterio de Cristo y la Iglesia es el eje principal de toda su especulación, se refiera a la consumación o a otros problemas concurrentes del matrimonio (Cfr. o. c., PL. 126, 137 y ss.)

En segundo lugar, también conviene poner de relieve que la radicalidad de su doctrina sobre la consumación no es tan extrema que niegue la necesidad del consentimiento, ni la verdad de un matrimonio no consumado: también esta unión es vinculante, incluso tiene una significación incoativa, no perfecta o completiva: «Et Christi atque Ecclesiae mysterium ad completionis perfectionem dirigitur, sed non carnis unione completur» (O. c., PL. 126, 149).

En resumen, en este primer planteamiento la significación es el criterio enmarcador de la problemática y sólo en esta perspectiva cabe hablar de radicalidad: para una plena y perfecta significación del misterio de Cristo y de la Iglesia es necesaria la consumación en el sentido tradicional de la palabra.

Al adentrarnos en el desarrollo de la polémica, que tuvo su punto culminante en el siglo XII, tampoco se puede marginar como algo accesorio el influjo de la significación en el planteamiento y solución del problema. El que ésto se olvide en algún momento es uno de los motivos, me parece, por el que se exacerba extremadamente la dialéctica. Sírvanos como ejemplo dos actitudes diametralmente opuestas, la de Pedro Damiano y la del decretista Rufino. El primero lucha denodadamente contra la teoría de la cópula, pero pierde el verdadero punto de vista en que ésta se concibe; es decir, prescinde del valor significativo en que se apoya o se fundamenta esta teoría, y, no te-

niendo en cuenta este dato, es lógica su reacción contra la misma (Cfr. *De tempore celebrandi nuptias*, PL. 145, 660 y ss.). Rufino, por el contrario, es un vehemente defensor de la teoría de la cópula, contemplada desde el ángulo de vista que le diera Hincmaro, esto es, de la significación: mientras un matrimonio no esté consumado por la *commixtio carnis*, carece de su significación propia y, consecuentemente, de su perfección esencial, puesto que no es la consumación la que perfecciona la *res significata* o la unión de Cristo con la Iglesia, sino que es este misterio el que perfecciona el matrimonio cuando éste lo significa en la consumación. La perfección del matrimonio, por tanto, no radica en la consumación propiamente dicha, sino en la significación que lleva aneja. Consecuencia de todo esto es la indisolubilidad plena de que goza el matrimonio consumado en su correspondencia con la indisolubilidad absoluta de la unión de Cristo con la Iglesia (*Summa Decretorum*, ed. H. SINGER, reproducción de 1963, p. 440-449).

Entre estos dos autores, que hemos ofrecido como puntos de contraste, media un siglo de distancia en el que las diferencias doctrinales sobre la cuestión vienen marcadas, no sólo por la distinta apreciación sobre el valor jurídico del consentimiento o de la cópula, sino también por las implicaciones jurídicas que entraña el ser sacramental o significativo del matrimonio. Es más, creo que en multitud de ocasiones aquella distinta apreciación jurídica pende en gran medida del valor que se conceda al factor significativo. Buena prueba de ello es el desarrollo doctrinal del simbolismo conyugal a que nos hemos referido más arriba. No es lícito objetar a este propósito que la doctrina sobre la significación sacramental



que envuelve el pensamiento de aquellos autores, es una pura táctica para sacar adelante sus respectivos puntos de vista. Es más sencillo, menos retorcido, pensar que la reflexión de aquellos hombres, al moverse en el doble nivel del matrimonio, natural y sobrenatural, les lleva a buscar un elemento integrador que, sin perder su valor trascendente o precisamente por ello, fuera asimismo una pieza fundamental del engranaje jurídico-sacramental del matrimonio. Fruto maduro de esta búsqueda es la significación sacramental que, como todos los datos provenientes de la revelación y de la tradición, estaba pidiendo una versión teológica y jurídica adecuada, empeño en el que se emplean a fondo los teólogos y canonistas de aquella brillante etapa de la historia. Es un hecho demostrado que la eficacia jurídica de la significación comenzó pronto a tomar cuerpo de doctrina, mientras que el fruto teológico de la gracia tardó más en perfilarse doctrinalmente. No hay en ello ninguna contradicción, dado el carácter natural y eminentemente jurídico del matrimonio y su mayor accesibilidad a la doctrina aunque ésta se moviera en un ámbito sacramental.

Creo que con lo dicho queda suficientemente aclarado mi punto de vista en torno a la pregunta formulada. Debo añadir, no obstante, un último punto que complete y ratifique la reflexión histórica que venimos haciendo. En efecto, la significación sacramental, no sólo es el criterio enmarcador de la problemática, en su origen y desarrollo, sino que es el fundamento último por el que se llega a la síntesis final y se aclaran definitivamente las divergencias doctrinales. Esto es así porque esas divergencias o se debían a una minusvaloración del factor significativo o a una diversa concepción del mismo.

La conclusión a la que se llega —que va a constituir en lo sucesivo una base doctrinal admitida pacíficamente por los grandes teólogos y juristas del siglo XIII— es la siguiente: el consentimiento de presente crea un vínculo matrimonial verdadero e inicialmente indisoluble, mas su perfección última y su ratificación plena dependen, en un orden natural, del hecho jurídico de la consumación cuyo fundamento último, en un orden trascendente, radica en la significación de la unión hipostática o de Cristo con la Iglesia. Se salva así el valor sacramental del vínculo consensual, al tiempo que se resalta el valor jurídico-sacramental de la consumación.

Huelga decir que sería una pretensión inútil en la mayoría de los casos el buscar esta doctrina en las escuetas formulaciones técnico-canónicas, por lo que es preciso acudir a los principios doctrinales que las han orientado y al despliegue exegético-doctrinal al que han dado origen. No es al nivel técnico al que interesa esta cuestión, sino al nivel fundamental, que sólo implícitamente está contenido en el primero. Hago estas observaciones para poner de manifiesto un posible riesgo que hay que sortear a la hora de valorar una norma canónica en toda su profundidad: sería impropio quedarnos en los límites concretos que nos marca la plasmación técnica sin preguntarnos el «por qué» de tal ordenamiento. En el caso que nos ocupa tiene ésto una importancia extraordinaria, porque, cuanto más concreta es la norma que regula el régimen matrimonial, menos posibilidades existen de que en dichas normas se explicita la significación sacramental que constituye, no obstante, su fundamento. Las fórmulas técnicas de matrimonio rato o matrimonio consumado y sus consecuencias jurídicas en orden a los grados de indisolubilidad, hay que contem-

plaras a la luz de una doctrina subyacente en la que la significación sacramental juega un papel de primera magnitud junto a otros elementos de carácter natural.

La consumación, afirman los teólogos y canonistas del siglo XIII, no es un elemento constitutivo del matrimonio, pero en virtud de la significación que le es propia, es un elemento perfeccionador del vínculo. Sería prolijo traer aquí a colación los autores que piensan de esta forma.

En torno a la significación se perfila la esencia misma del conyugio. Pongamos algunos ejemplos: S. Buenaventura define el matrimonio como una *conjunctio* porque pertenece al género de los signos y éstos se especifican por el *signatum* (*IV Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. 1). Huguccio había dicho ya que no son las personas ni los actos de las mismas los que significan el misterio de Cristo y de la Iglesia, sino el matrimonio mismo (cfr. *Summa super Decretum*, ed. J. ROMÁN en «Nouvelle revue historique de Droit français et étranger», 27 [1903], p. 765 y 794). Añádase a esto la doctrina del Doctor Angélico sobre la *res et sacramentum*, (*Suppl.* q. 42, a. 1 ad 5) o la de S. Alberto sobre la *individuitas signi* que no puede explicarse sino en relación con el *signatum* (*In IV Sent.*, dist. XXVII, a. 19).

La significación aparece, finalmente, como el fundamento último de la indisolubilidad. Es éste un principio latente en toda la trayectoria doctrinal a la que nos estamos refiriendo. Desde Hincmaro de Reims en el siglo IX, para el cual el matrimonio en litigio era disoluble por no contener el *mysterium Christi et Ecclesiae*, hasta el Hostiense a finales del siglo XIII, la razón de la indisolubilidad hay que buscarla en el hecho de significar la indisolubilidad de la unión hipostática, además de venir exigida también

por razones de tipo natural (Cfr. HOSTIENSE, *Summa*, lib. I, Rub. *De bigamis non ordinandis*, 5; *Lectura*, lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, cap. VII, 8-16).

Alejandro de Halés sintetiza magistralmente toda la doctrina diciendo que la indisolubilidad del matrimonio entre bautizados viene exigida, en primer lugar, por la disposición divina como principio efectivo y, en segundo lugar, por la significación como causa, puesto que el matrimonio, no sólo significa la indisolubilidad de la unión hipostática, sino que recibe de ella toda su fuerza vinculante (Cfr. *Quaest. Disput.*, q. 57, n. 35 ed. Quaracchi [1960], p. 1109 y ss.). En otra ocasión matizará más esta idea al decir que ni el consentimiento, ni la cópula, ni la significación son, independientemente consideradas, causa de la indisolubilidad, puesto que ésta resulta de la suma de esos tres elementos (*Ibid.*, n. 42, p. 1111).

En base a esta prospección histórica que sólo muy ligeramente hemos delineado, mi punto de vista no coincide con el propuesto por Bernhard. Creo que en ningún momento la polémica en torno a la formación del vínculo prescindió del fenómeno de la significación. Al menos no puede afirmarse tan rotundamente que la doctrina sobre el simbolismo del matrimonio fue fruto de una táctica conciliadora de dos tesis divergentes, ni que el concepto de consumación como elemento perfeccionador del vínculo nació y se desarrolló al margen de toda relación con la significación. Más bien creo, con la historia en la mano, que el pensamiento de aquellos hombres se proyectó sobre la realidad humana del matrimonio, pero a partir de un dato sobrenatural y revelado que la trascendía. Fruto de esta actitud mental fue, por una parte, el desarrollo doctrinal sobre la significación y, por otra, la



plasmación de unos conceptos técnicos como el de la consumación y la indisolubilidad absoluta aneja. Se acostumbra a decir que fruto inmediato de unas tensiones es la profundización y evolución doctrinales del tema en que se polemiza. No sería justo aquí hacer caso omiso de una posible evolución doctrinal, pretextando ver en todo ello un artilugio o un compromiso conciliador. En mi opinión, la ciencia teológica y canónica se sirve de esa polémica para evo-

lucionar desde un planteamiento rigurosamente consensualista hacia una concepción del matrimonio más en la línea del «in facto esse» que del «in fieri»; evolución que no sólo recibe su impulso de la reflexión sobre los elementos jurídicos que determinan la esencia del matrimonio, sino también, simultáneamente, es impulsada por la profundización de su naturaleza significativa, connotadora de las cualidades del vínculo que une a Cristo con la Iglesia.

3. *¿Es cierto que hasta Alejandro III el efecto jurídico de la cópula era apreciado diferentemente de forma que, o se entendía que la copula carnalis daba nacimiento al vínculo matrimonial o se afirmaba que no jugaba ningún papel (Bernhard, p. 55)? ¿Las divergentes posiciones de Pedro Lombardo y Graciano reflejan esta contradicción tan absoluta?*

Esta pregunta está íntimamente relacionada con la anterior, por lo que implícitamente ya hemos contestado a la misma. Hay, no obstante, un aspecto histórico nuevo que me parece oportuno y conveniente matizar, ya que la aceptación insensible de ciertos tópicos al respecto es uno de los motivos que explica la confusión reinante en torno a los fenómenos contemplados en la pregunta anterior. También el historiador, por motivos didácticos o de sistemática, propende a las clasificaciones simplificadoras de los problemas, sin percatarse, a veces, del riesgo de parcialidad, cuando no de falsedad, en el estudio de los mismos. A mi juicio, algo de ésto ha ocurrido respecto al tema que nos ocupa. Tradicionalmente se ha clasificado de la siguiente manera: defensores de la teoría de la cópula y defensores de la teoría del consentimiento. Los primeros radican principalmente en Bolonia; los segundos, en París. De ahí una nueva clasificación: escuela jurídica de Bolonia y escuela teológica de París. La clasificación se cons-

triñe aún más, encarnando las teorías en unos nombres: Graciano como representante genuino de la escuela de Bolonia (teoría de la cópula) y Pedro Lombardo como portavoz de la escuela de París (teoría del consentimiento). Finalmente, el riesgo simplificador reside en el concepto genérico que se propague sobre cada una de las teorías. De esta forma la teoría de la cópula, sin otras matizaciones, es la que propugna la necesidad de la consumación para que comience a existir el matrimonio como tal, mientras que la teoría del *consensus* pone su acento en la necesidad absoluta del consentimiento con un olvido total de la relevancia jurídica de la cópula.

Por mi parte opino que hay algo de verdad en este planteamiento; pero creo que una verdad parcial, cuando no se precisa su alcance, lejos de esclarecer los problemas históricos, los falsea e induce a tomar actitudes de reserva o de contradicción frente a los mismos. Por este motivo me parece necesario precisar alguno de los extremos.

En primer lugar por lo que respecta a los representantes genuinos de las escuelas. Pedro Lombardo, en efecto, es un defensor de la teoría del *consensus*, pero hay una notable diferencia cuando enfoca el problema desde el ángulo de la sacramentalidad y cuando lo enfoca desde el ángulo meramente natural. El primer caso es un corolario de su doctrina sobre el doble simbolismo: el consentimiento simboliza la unión por la caridad de Cristo con la Iglesia y la cópula la unión por la carne. El consentimiento, por tanto, crea un vínculo sacramental, mientras que la cópula lo perfecciona, si quiera sea por razón de la significación (*IV Sent.*, dist. XXVI, c. 7).

En el segundo enfoque distingue tres momentos: la *desponsatio* o consentimiento de futuro, consentimiento de presente y consumación. El segundo momento es el esencial, mientras que el primero y el segundo apenas si tienen relevancia (*IV Sent.*, dist. XXVII, c. 2-9).

El Maestro de las sentencias no saca consecuencias explícitas en orden a la indisolubilidad. Hay, sin embargo, una consecuencia en su doctrina digna de tenerse en cuenta, no tanto por el fondo del problema en sí, cuanto por los motivos por los que posteriormente es rechazada; motivo que nos hace pensar una vez más en el punto adecuado de mira del que hay que partir para una exacta comprensión de la problemática. El Lombardo, fiel a su tesis, dirá que la irregularidad de bigamia para ordenarse se contrae desde el momento que hay un doble matrimonio, aunque el primero no haya sido consumado (*IV Sent.*, dist. XXVII, c. 14). Inocencio I sale al paso de esta teoría en la decretal *Debitum* y se opone a ella basándose, no en los principios de esencialidad del conyugio, sino en la significación de la

unión física y única de Cristo con la Iglesia aneja a la consumación; es decir, en el *defectum sacramenti* (X, I, XXI, 5).

Graciano, por su parte, es contrario a la doctrina anterior. Su postura en la defensa de la teoría de la cópula es, ciertamente, radical. Para él no existen sino dos momentos: la *desponsatio* y la *commixtio*. El matrimonio como tal existe sólo a partir del segundo momento, aunque exija como requisitos previos la *voluntas contrahendi* y la *pactio conjugalis*. El maestro de Bolonia ha recogido de la tradición el concepto de «perfección» y no ha sabido distinguirlo del concepto de «esencia». Existe, dirá, un matrimonio iniciado y otro perfecto. Este último es el esencialmente constituido. Tampoco ha enfocado el problema desde el ángulo de la significación: sólo una vez alude personalmente al simbolismo de Cristo y de la Iglesia. Todo lo cual hace decir a la Glosa que la perfección a la que se refiere el Maestro no hay que entenderla esencialmente, «non quoad essentiam, sed quoad significationem», si bien esta perfección «quoad significationem» tendrá un gran influjo en el grado de indisolubilidad. (Cfr. *Decreto*, dict. Grat. ad C. XXVII, q. II, cc. 26-39; *Glossa* ad C. XXVII, q. II, c. 37).

Excepción hecha de Pedro Lombardo y Graciano, ¿cabe admitir una clasificación tan genérica que englobe, sin más precisiones, otras corrientes de pensamiento en el marco señalado por estas teorías según el contenido doctrinal comúnmente admitido? Es aquí donde el investigador debe hacer una revisión a fondo para que, a partir de una noción precisa de lo que se entiende por tales teorías, delimite temporal y numéricamente el alcance y la efectiva pertenencia a una o a otra, y los grados y formas en que ésto se lleva a cabo ideológicamente.



Ante una investigación de este género, no será pequeño el asombro al comprobar que, si bien es cierto que en términos generales hay una corriente que acentúa la prevalencia del consentimiento y otra que sale por los fueros de la consumación, las divergencias, empero, no son tan fundamentales, ni las distintas posturas reflejan una contradicción tan absoluta. Esto es así especialmente por lo que a la teoría de la cópula se refiere, la más criticada por ser quizás la menos comprendida históricamente.

Es un error de apreciación histórica el pretender encasillar en el marco de una escuela a una serie de autores que pudieron tener y, de hecho, tuvieron una tendencia más o menos marcada a revalorizar la cópula. Pero estas coincidencias de ninguna manera convierten a esos autores en numeradores diversos de un común denominador. El denominador común sería la pauta trazada por Graciano, ésto es, su postura radical en relación con la necesidad absoluta de la cópula para que comience a existir el matrimonio. Dada la personalidad y la gran influencia ejercida por el maestro de Bolonia —otro tanto podría decirse del Lombardo—, no extraña en principio que su postura sea considerada como la culminación de una teoría. A pesar de esta gran influencia en otros campos —es un dato a tener en cuenta—, pocos son los autores que concuerdan, ni siquiera implícitamente, con su pensamiento. Quiero decir más claramente que la teoría de la cópula vista en su conjunto no puede definirse por la versión que de ella da Graciano. Y si ésto se hace así, deberá concluirse que la teoría de la cópula es la teoría de Graciano y no de la escuela jurídica de Bolonia ni de otros pensadores que en la historia han sido. Del hecho de revalorizar la eficacia jurídica de la cópula, vista precisamente desde el ángulo de la sig-

nificación, no debe concluirse que se la considera como constitutivo esencial en la configuración jurídica del matrimonio. Con los términos en que se me formula la pregunta diré que, aunque entre Graciano y Pedro Lombardo se verifique esa contradicción tan absoluta salvo las precisiones hechas más arriba, no acontece lo mismo con otros autores tradicionalmente adscritos a uno u otro bando. En un orden jurídico natural, los que abogan por el consentimiento, no niegan radicalmente eficacia jurídica a la cópula; y los que abogan por la cópula, no niegan el valor esencial del *consensus* ni la verdad del matrimonio no consumado. Todo ésto debido a que el problema se debate fundamentalmente en el orden sobrenatural de la significación y las diferencias dimanantes de esa confrontación de pareceres no implican necesariamente una toma de postura respecto a la existencia o no existencia del matrimonio, sino respecto a la existencia o no del *sacramentum Christi et Ecclesiae*.

Muy bien entendió así el problema Alejandro de Halés. Para el doctor franciscano el problema debatido no gira en torno a cuál de los dos momentos, consensual o carnal, es el más importante, sino cuál de los dos significados, la unión espiritual o la unión por la carne de Cristo con la Iglesia, es el más perfecto. En el orden de la causalidad o de la eficacia teológico-sacramental, tiene primacía el significado de la unión por el amor entre Cristo y la Iglesia; en el orden de la significación, sin embargo, prevalece el significado de la unión hipostática: «Perfectior ergo est conjunctio naturarum in significando, non tamen in causando» (Cfr. *Quaest. Disput.*, q. 57, n. 9).

La supremacía absoluta se la lleva la sacramentalidad *in causando*: «Plus habet ex eo

quod sit causa quam ex eo quod signum», mas esto no es obstáculo para que la sacramentalidad *in significando*, perfecta en la consumación, contenga una eficacia jurídica en orden a la indisolubilidad (Ibidem. Cfr. también *In IV Sent.*, dist. XXVI, 7).

Quizás se nos pueda argüir que el pensamiento de este autor no nos sirve para demostrar lo infundado de esa simplificación y pérdida del enfoque verdadero a que nos estamos refiriendo, ya que representa una época posterior en la que el problema debatido ha sido ya encarrilado por un compromiso conciliador de las dos tendencias diametralmente opuestas. No obstante, vale la pena prestar atención a la forma de plantearse la problemática, cuando las aguas se han serenado y el apasionamiento ha cedido a la reflexión seria.

Además, no nos sería difícil hacer un elenco de autores que, independientemente de su procedencia ideológica y de la disciplina eclesiástica —teología en París o derecho en Bolonia—, muestran una gran afinidad de pensamiento cuando la polémica se plantea en su justa perspectiva, y se separan, por ello, de sus maestros, llámense éstos Hugo de S. Víctor, Pedro Lombardo o Graciano.

Pienso que podemos ilustrar estas ideas con algunos ejemplos literalmente para que el lector juzgue por su cuenta.

En el tratado *De sacramento conjugii* atribuido a Gualterio de Mortagne e incluido en la *Summa Sententiarum*, leemos:

«In sacramento ut conjugium non separetur, et dimissus et dimissa nec causa prolis alteri jungatur. Et attende quod tertium bonum ideo vocatur sacramentum, quia signum est rei sacrae, hoc est inseparabilis conjunctionis quae est inter Christum et Ecclesiam» (PL. 176, 157).

Hildeberto de Labardin, en un famoso discurso en el que hace una bella apología de la significación del matrimonio, dice así respecto a la indisolubilidad de la unión de Cristo y la Iglesia:

«Huius tamen sacrae perennitatem copulae ea stabilitas carnalis conjugii designat, quam viventi viro, et uxori, non homo sed Deus, non fori lex assignavit, sed poli: Unde et stabilitas haec sacramentum est, quia sacrae rei signum est» (*Sermo in Car. Con.*, PL. 171, 964).

Bandino, discípulo del Lombardo, entiende que el matrimonio es sacramento o signo de la unión de Cristo y la Iglesia «secundum spiritum, quantum ad initium eius; secundum carnem, quantum ad eius perfectionem», y añade:

«Sicque geminae sacrae rei signum, conjunctionis scilicet animae ad Deum, quod signatur in desponsatione, et carnis nostrae in Deum quod signatur in carnali commixtione, quando, scilicet, vir et mulier una caro efficiuntur. Sicut Christus et Ecclesia una caro sunt facti in virginis utero. Denique secundum illud ultimum signum auctoritas illa loquitur: non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, scilicet quantum ad hoc signum, cum qua docetur non fuisse commixtio sexus» (PL. 192, 1106).

Para Simón de Tournai, matrimonio y sacramento son dos conceptos que se complementan mutuamente:

«Matrimonium dicitur verum, si ipsum est verum veritate sacramenti, hoc est, si ipsum si verum sacramentum...». «Huius autem sacramenti duplex est veritas quia duplex significatio. Duo enim geruntur in eo significativa rerum sacrarum: primum quod in eo geritur est animorum consensus, signifi-



cationis rei sacrae scilicet unionis fidelis animae ad Deum; secundum quod geritur in matrimonio est carnis commertium significativum rei sacrae, scilicet Incarnationis Dominicae...».

«Judei vero vel gentiles conjuges quando conveniunt carnaliter, ignorantes significant rem sacram, id est Incarnationem Dominicam et quoad hanc significationem inter eos verum est matrimonium. Unde scriptum est: erunt duo in carne una, hoc est Christus et Ecclesia» (Cfr. *Les disputationes*, ed. J. WARICHEZ en «Spicil. Sacr. Lovan.», 12 [1932], pp. 52-53).

Pedro de Poitiers, después de exponer el doble simbolismo del *consensus* y de la *cópula*, se hace eco del problema que expresa en estos términos:

«Sed objicitur. Dicit enim auctoritas: non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum. Ergo inter Mariam et Joseph non fuit perfectum conjugium. Ideo ita est intelligendum «non est perfectum», id est, non plene exprimit unionem Christi et Ecclesiae, non exprimit corporalem sed spiritualem» (*V Sent.*, c. 14, en PL. 211, 1257).

Hasta aquí hemos mencionado tan sólo a algunos teólogos. La lista podía multiplicarse. Es preciso ahora recoger también el pensamiento de los canonistas. Entre éstos se marcan también dos tendencias: en la primera se sigue más de cerca a Graciano, pero sin compartir su radicalidad; en la segunda, las diferencias son mayores, incluso hay oposición abierta al maestro de Bolonia, pero sin que ésto impida la comprensión clara de la relevancia jurídica de la consumación en virtud de la significación que connota. Como ejemplo típico de la primera tendencia confróntese toda la doctri-

na de Rufino. La radicalidad en la defensa de la teoría de la cópula por parte de este gran decretista viene determinada fundamentalmente por la significación (Cfr. *Summa Decretorum*, ed H. SINGER [reproduc. de 1963], p. 448).

Representante de la segunda tendencia es el decretista Huguccio. Su postura es explícitamente contraria a la de Graciano, admitiendo, no obstante, una gran relevancia jurídica a la significación del matrimonio consumado:

«Dico ergo quod conjugium statim cum est, plenum est et integrum et consummatum quoad essentiam sui, sed non quoad significationem, quia cum ante significet unum solum, postea, interveniente carnis commixtione, significat duo, scilicet illud quod ante, et illud quod postea» (O. c., p. 574). «Et quia commixtio fidelis anime ad Deum sepe violatur cum anima per peccatum recedit a Deo, ideo sepe matrimonium ante carnalem commixtionem frangitur cum alter conjugum transit ad religionem; quia vero Christi et Ecclesie conjunctio est inseparabilis, quia homo assumptus non potest separari a Christo, ideo signum eius rei, matrimonium per carnis commixtionem omnino inseparabile est, nisi contumelia Creatoris ipsum frangat» (Ibidem, p. 764).

Sirvan estos textos como meros ejemplos de una doctrina mucho más rica en su conjunto. Con ello queremos advertir que las diferencias a las que alude la pregunta no son nunca tan radicales cuando se encuadra el problema en el contexto de la significación. En un orden natural son muy pocos los que niegan la verdad del matrimonio no consumado. En cambio son muchos (teólogos y canonistas, de París y de Bolo-

nia) los que, en virtud de la significación propia del consumado, recaban para la consumación una gran relevancia jurídica en orden a la perfección del matrimonio mismo y, especialmente, en orden a la indisolubilidad absoluta.

*4. Del estudio de la tradición doctrinal, ¿puede concluirse que atribuyen una especie de automatismo espiritual a la unión carnal? ¿Cuál es para Vd. el sentido que se atribuye al sacramentum conjugii en la época que ha estudiado con mayor detenimiento?*

En el fondo de esta pregunta está latiendo una de tantas tensiones que han aflorado con fuerza, a veces con arrogancia, en la época que denominamos postconciliar. Algunas de estas tensiones son tan viejas como el mismo hombre y se dan en todos los órdenes de las ciencias eclesiales y de la experiencia religiosa. Piénsese, por ejemplo, en las tensiones entre esencia y existencia, entre el orden objetivo y el subjetivo, entre ley y libertad, entre institución y carisma, entre derecho y caridad, entre gracia-vocación y aceptación-respuesta. Podían añadirse nuevas tensiones, vitales unas y otras que trascienden al ámbito doctrinal.

Algo de esto nos parece adivinar en el pensamiento subyacente de los que peyorativamente hablan de un posible automatismo espiritual en los sacramentos, especialmente en el bautismo y en el matrimonio consumado. A mi juicio, se puede hablar de un falso automatismo, minimizante o mágico; pero también es lícito referirse a un verdadero automatismo espiritual en los sacramentos, causativo, potenciador y canalizador de las respuestas personales o de las donaciones mutuas, por aludir a la situación del bautizado y del casado.

Ahora bien, ¿se puede concluir que la tradición doctrinal atribuye una especie de automatismo espiritual en el primer sentido?

Es decir, ¿la unión obligatoria o vínculo que culmina su perfección objetiva en la consumación es una especie de resorte mágico o automático que estratifica las relaciones personales de los cónyuges hasta el punto de convertirlos en meros autómatas y en maquinal e indeliberada su donación amorosa? Si así fuera, seríamos los primeros en clamar contra ese automatismo, como somos los primeros en rechazar todo esencialismo que pierda de vista la realidad existencial, o todo orden objetivo que no pare mientes en los valores subjetivos, o cualquier institución que ahogue el carisma, o el derecho que sea un obstáculo para la caridad. Mas no creo que sea este el planteamiento que la doctrina ha hecho respecto al carácter indeleble del bautismo y al vínculo indisoluble del matrimonio consumado. A estas alturas no es ningún invento el decir que la edad media insistió en los valores esenciales e institucionales con cierto olvido de los valores existenciales y personales. Es verdad que el Concilio Vaticano II y los nuevos signos de los tiempos realzan estos últimos valores; pero de aquí no puede concluirse que fueron rechazados en la edad media y, mucho menos, incurrir en el error de rechazar los valores esenciales e institucionales en aras de un personalismo a ultranza. Naturalmente, para enten-



der todo esto, es preciso admitir un hecho, un principio, a mi juicio, incuestionable, sin lo cual no es posible ni siquiera el diálogo. Me refiero a la realización objetiva del sacramento al margen de la fidelidad subjetiva al mismo por parte del bautizado, confirmado o casado. En otras palabras, debe admitirse la inserción real, objetiva y sacramental del misterio de Cristo en la vida del hombre, cuando ningún obstáculo inicial lo impide, independientemente de que el hombre después configure o no su vida con el misterio multiformemente participado. La defensa de la libertad, del carisma, del amor o de los valores personales no justifica la negación, ni siquiera la minusvaloración, del derecho ni de cualquier otro orden objetivo y vinculante. En nuestro caso, la defensa, digamos la instancia, en la promoción de los valores personales del matrimonio que se traduce prácticamente en una clara, libre y consciente participación, siempre superable, del misterio de Cristo y la Iglesia a través de una real comunión de vida, no justifica la negación o minusvaloración de la realidad objetiva llamada vínculo permanente, por ser éste el depositario del *sacramentum Christi et Ecclesiae* y fuente, por tanto, de donde extraen los cónyuges la capacidad para una perfecta comunión de vida en el amor y en el amor de Dios encarnado; capacidad anulada, o al menos, disminuída por el pecado de origen, pero regenerada y potenciada por la pasión de Cristo de la que participa de una manera específica el *sacramentum conjugii*.

El matrimonio es, en efecto, una realidad intrínsecamente perfecta desde el momento en que se crea el vínculo jurídico y adquiere la plenitud del ser sacramental entitativamente cuando media la unión de los cuerpos. En lo sucesivo los esposos serán o no con-

secuentes con esta situación jurídica y sacramental; pondrán o no su vida en consonancia con la unión espiritual y física de Cristo con la Iglesia objetivamente simbolizada en su matrimonio; mas todo ello se escapa a una consideración científica del problema que nos ocupa. Esto no quiere decir que aquella dimensión no tenga importancia, puesto que los sacramentos no fueron instituídos para ser conocidos intelectualmente, sino para ser vividos. Buena prueba de esta importancia la tenemos en la *Gaudium et Spes* del Con. Vaticano II. El ser sacramental o vínculo se inserta en la vida de los esposos a la manera de una vocación, de una llamada permanente, acompañada de gracias suficientes para una, también permanente, afirmación vital. Se sale, no obstante, del ámbito entitativo en que nos movemos la consideración del esfuerzo que los esposos realicen diariamente por incorporar y actualizar en sus relaciones conyugales los valores naturales y sobrenaturales radicalmente inherentes en su originario y permanente vínculo sacramental.

Cuando la doctrina, en efecto, se hace eco de la sacramentalidad del matrimonio en su aspecto signifiante, ordinariamente hace radicar dicha significación en el vínculo, incluso independientemente de que los cónyuges sean conscientes o no. «Judei vel gentiles, decía Simón de Tournai, quando conveniunt carnaliter, ignorant significant» (O. c., p. 53).

Desde sus orígenes, por institución divina, decía S. Buenaventura, la significación es un elemento inherente e inmutable del matrimonio, aunque con el tiempo crezca la evidencia y el conocimiento de la misma (*In IV Sent.*, dist. XXVI, a. 2, q. I ad 1 et 2). Por eso el mismo Doctor Seráfico afirma

que en el matrimonio de infieles existe una verdadera y actual significación, aunque los cónyuges no tengan conciencia de la misma; «actu representat, licet nemo percipiat» (*In IV Sent.*, dist. XXXIX, a. 1, q. II ad 4).

En general, la doctrina trata el sacramento del matrimonio como una realidad compleja, al menos en época avanzada. Esta complejidad se expresa a través de las clásicas distinciones de *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*, *res tantum*. El primer elemento está constituido por la vinculación exterior, de carácter transeúnte. Es la *conjunctio transiens* del Doctor Seráfico, semejante a la ablución del agua en el bautismo (*Ibid.*, dist. XXVII, a. 1, q. I). La *res et sacramentum* es el vínculo obligatorio del Doctor Angélico (*Suppl.*, q. 42, a. 1 ad 5) o la *conjunctio permanens*, similar al carácter bautismal en expresión de S. Buenaventura (*Ibidem*). La *res tantum* es, o la cosa significada por el vínculo, *res non contenta*, o la gracia producida, *res contenta* (D. Th., *Suppl.*, q. 42, a. 1 ad 4 et 5). Los dos primeros elementos se verifican en todo matrimonio legítimamente contraído y consumado entre bautizados. Los esposos toman parte en la creación de este vínculo, pero una vez creado y consumado (*res et sacramentum*) se convierte en algo absolutamente indisoluble independientemente de la voluntad de los contrayentes. La previa incorporación individual al misterio de Cristo a través del bautismo es condición necesaria para que el vínculo creado pueda contener plena y actualmente el misterio de Cristo y de la Iglesia, puesto que este misterio no incide en el matrimonio sólo para ser significado, sino, simultáneamente, para ser participado, es decir, para que el signo despliegue toda su fuerza significante, en el orden teológico y en el orden jurídico. Sólo

abstrayendo la razón de eficacia es posible decir que un matrimonio de infieles es sacramento. Por eso la doctrina ha empleado para este caso los términos de sacramento en potencia o *habitualiter*, o se ha referido exclusivamente a la significación.

La *res tantum*, es decir, la proyección eficaz de la pasión de Cristo sobre los cónyuges, canalizada objetivamente a través del vínculo, no siempre es una realidad, mas no por defecto del sacramento dinámicamente eficaz, sino por insuficiencia en la aceptación o respuesta de los propios cónyuges. La doctrina, ciertamente, no se ha hecho eco de este aspecto con profusión. Trató el tema de la gracia sacramental, pero en un plano abstracto, esencial, sin incidir en el ámbito personal o, lo que es lo mismo, sin atender a la dimensión pastoral, ascética, que cualquiera de estos temas lleva consigo. Sólo deja constancia de vez en cuando de que se verifica el *sacramentum*, pero no siempre la *sanctitas* o *virtus sacramenti*: «Neque omnes qui hoc sacramentum habent, rem ipsius sacramenti habent», decía ya la escuela de Laón para la cual la *res sacramenti* se identifica con el *membra Christi facere* (Cfr. F. BLIEMETZRIEDER en «Rech. Théol. Anc. et Med.», III [1931], p. 275).

En el mismo sentido se expresa también Hugo de S. Víctor: «Sacramenti vero huius sanctitatem non habent nisi hi soli qui per fidem membra Christi facti sunt; et per caritatem mente et devotione intus Deo uniti sunt» (O. c., PL. 176, 496).

También el canonista Huguccio, después de afirmar rotundamente que «quodlibet matrimonium tam fidelium quam infidelium, tam bonorum, quam malorum, per commixtionem carnalem significant haec duo», añade inmediatamente que tal afirmación no se opone a la autoridad de S. Agustín según el



cual la «sanctitas autem sacramenti non esse nisi in civitate Dei, et in monte sancta eius». Y esto porque a lo que el obispo de Hipona se refiere es a la «sacra conjunctio animae ad Deum per caritatem et per fidem quae significatur per matrimonium; id est, id per quod anima Deo conjungitur, scilicet caritas, fides, non est nisi in bonis conjugatis» (O. c., p. 765).

Téngase en cuenta, asimismo, aquello que con su característica precisión enseñaba el Doctor Angélico: «Sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum, directe faciunt nexum quemdam qui est sacramentum conjugii; et huiusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam» (*Suāpl.*, q. 42, a. 3 ad 2).

En consecuencia, la sacramentalidad propiamente dicha, no radica ni en los actos exteriores, ni en las palabras de los contrayentes, sino en el nexo o vínculo, verdadero constitutivo del matrimonio y cauce dispositivo de la gracia. *A fortiori*, todo el dinamismo subsiguiente tampoco puede constituir la sacramentalidad propiamente dicha, por la sencilla razón de que ésta ya existe. El dinamismo, el progreso en el amor, es más bien la expresión vital del sacramento contenido en el vínculo. Es de aquí de don-

de saca el dinamismo conyugal, como de una fuente, toda su fuerza santificadora y testificadora. El que de hecho no ocurra así en tantos casos de los que nos habla la experiencia, no quiere decir que no exista el sacramento, sino que los cónyuges no son consecuentes con él, de la misma manera que los cristianos no somos plenamente fieles al compromiso bautismal. Esta fidelidad al sacramento tarea fundamental de los casados, aunque haga crisis en algún momento determinado, nunca puede solucionarse con la ruptura del vínculo plenamente realizado en la consumación, porque, al romper dicho vínculo, se rompe el molde divino, sólo a partir del cual es posible construir una vida conyugal digna del misterio de Cristo y de la Iglesia que ontológicamente significa.

En resumen, no es un automatismo espiritual lo que la doctrina atribuye al matrimonio consumado a no ser que por automatismo se entienda el hecho de que la cópula da al vínculo la última perfección *entitativa* y lo convierte en absolutamente indisoluble, siempre que medie otro hecho «automático», el carácter bautismal. Esto no se pone en duda, mas con ello no sufren menoscabo los valores personales del matrimonio, principal temor que parecen acusar los que critican ese automatismo.

5. *La hipótesis de Bernhard y Huizing, ¿cambia simplemente el hecho que ha de considerarse constitutivo de la consumación —del acto conyugal se pasa a la real comunión de vida—, o también modifica sustancialmente el sentido y la función de ésta en la progresiva realización del matrimonio?*

Efectivamente, la hipótesis de referencia cambia el hecho constitutivo de la consumación al hacerlo depender, no de la *com-mixtio sexuum* o *unitas carnis*, sino de la

real y efectiva comunión de vida. Nada más opuesto a una tradición milenaria, pues la tradición teológica o jurídica, no ha considerado nunca la consumación como el re-

sultado final o la coronación de un proceso en el que los esposos llegan finalmente a una plena y efectiva comunión de vida. En ningún momento la tradición ha dado por equivalentes los términos *consumación* y *perfección en la comunión interpersonal*. Esto no quiere decir que se haya despreciado este ideal de comunión perfecta: si alguna razón de existir tiene el vínculo configurado en el misterio de Cristo y de la Iglesia, es precisamente el de servir a los casados de cauce, de señal, de indicador, de gracia en definitiva, en virtud de la cual aquel ideal sea humana y sobrenaturalmente realizable. Mas el concepto de consumación y las consecuencias que implica, ha ido siempre unido al de unión carnal. En un principio, era la cópula el elemento signifiante; posteriormente, la doctrina matizó este extremo diciendo que no es la cópula como acto individualizado, sino el vínculo determinado por tal acto —el matrimonio consumado— el que significa la unión hipostática o la unión de Cristo y la Iglesia.

Como consecuencia de este cambio sustancial, la hipótesis cambia también radicalmente el sentido y la función asignada tradicionalmente a la consumación. Cuál sea esta función ha salido ya repetidamente en estas reflexiones. No creo, por tanto, que sea preciso traer nuevamente a colación testimonios de la tradición histórica que atribuyen a la consumación la función de perfeccionar el vínculo y hacerlo absolutamente indisoluble en virtud de la significación que le es propia. Esta constante doctrinal no comienza a partir de Alejandro III, como ha quedado dicho, sino con bastante anterioridad, sin que haya sido rota por los que comúnmente han sido encasillados entre los enemigos de la teoría de la cópula. La hipótesis de Bernhard es contraria a esta

tradición. La consumación pierde toda su finalidad perfeccionadora del vínculo; es más, el mismo vínculo como tal deja de existir y se convierte el matrimonio en un «*in fieri*» constante, siempre inacabado, sin perfección entitativa posible, porque ante el modelo divino que los cónyuges tienen delante, nunca es posible en esta vida una comunión perfectamente adecuada. Sólo es posible en el cielo, pero en el cielo no hay matrimonio. El matrimonio así concebido queda abierto siempre a la disolución.

No hay que hacer un gran esfuerzo de imaginación para adivinar que es éste el objetivo principal de dicha hipótesis, o al menos una consecuencia ineludible de sus principios. Con la tradición en la mano es imposible abrir ninguna vía a la disolución de un matrimonio que ha conseguido el máximo de su perfección entitativa mediante la consumación entendida en su genuino sentido. La realidad sociológica, por otra parte, nos enfrenta a situaciones matrimoniales que están muy lejos de haber conseguido y de conseguir en lo sucesivo la plenitud existencial de comunión de vida a la que estaban inicialmente ordenadas. ¿No será posible en estos casos encender una luz verde a la disolución de estos matrimonios abocados al fracaso? El atentar contra el principio de la consumación sería tanto como oponerse manifiestamente a una constante y rectilínea tradición doctrinal y magisterial de la Iglesia. Hay que buscar, por esto, otra salida, aparentemente menos comprometida, y para ello se mantiene el principio de la indisolubilidad del consumado, pero se modifica el sentido y la finalidad de la consumación.

A mi juicio, lo que realmente sucede en esta concepción es que desaparece la consumación como elemento perfeccionador del



vínculo, sin que se sustituya por nada nuevo; desaparece, asimismo, el matrimonio «in facto esse» y, consecuentemente, la indisolubilidad queda reducida a una mera ficción. Pues ¿qué criterios objetivos pueden ser válidos para determinar el momento culminante de la consumación, es decir, el momento en que los cónyuges consiguen una plena comunión de vida? ¿Quién es el que puede asegurar haberla conseguido? ¿No quedará todo ello al arbitrio de los propios cónyuges, y las puertas abiertas de par en par a la disolución de todos los matrimonios con tal de que los cónyuges así lo deseen? Difícil respuesta tienen estos interrogantes y otros más que podían añadirse. Por esto es por lo que decimos que la pretendida consumación, de la que depende la indisolubilidad absoluta, es una quimera que puede arrastrar tras de sí consecuencias fatales para el matrimonio cristiano, pre-

cisamente por esa razón que Huizing recoge de la teología oriental, de que el matrimonio está implacablemente enraizado en la tragedia del pecado original y expuesto existencialmente a las más violentas tensiones entre el bien y el mal, entre el viejo y el nuevo Adán. La fe nos dicta que aquella tragedia —y las tensiones inherentes— encuentran solución única y definitiva en el misterio pascual de Cristo. Sabemos también que no son los cónyuges los que en el entregamiento de su donación mutua atraen hacia sí y realizan en su vida el misterio de Cristo. Es el mismo Cristo el que se inserta en su vida a través del vínculo sacramental plenamente realizado y es así cómo los cónyuges, apoyados en el sacramento, encuentran el camino de una comunión perfecta en el amor, cada vez más libres de las trabas del egoísmo, fruto del viejo Adán.

6. *¿Cree Vd. admisible la afirmación de que el «sacramento no está presente en la plenitud de su realidad, más que cuando el hombre y la mujer realizan en su vida, íntegramente, este don mutuo» (Huizing, p. 53; Bernhard, p. 51)? ¿Le parece correcta la trasposición del simbolismo sacramental desde el vínculo jurídico —tesis constante de la doctrina— a la realidad sociológica?*

Ya he dicho más arriba que, históricamente, dicho supuesto es una ruptura radical con la tradición. Es cierto que la ciencia evoluciona y que el Espíritu va abriendo caminos nuevos para nuevas necesidades. También es cierto que hay aspectos de la doctrina y la vida de la Iglesia que tienen mucho de opción histórica y, por tanto, de mudable y transitorio. La tradición, no obstante, tiene un valor irremplazable en la doctrina y vida del pueblo de Dios, porque a través de ella las opciones históricas de cada momento reciben el sello de autenticidad: en la

tradición se encuentran y a través de ella se nos transmiten los valores permanentes del cristianismo que engarzan cada situación histórica con el acontecimiento cumbre del misterio pascual. Por este motivo, creo que cualquier intento de romper doctrinalmente con la tradición es una aventura científica que hay que sopesar seriamente, no sólo a la luz de unos problemas sociológicos que inspiran el intento en un momento determinado, sino a la luz de toda la historia y de la compleja realidad o el concepto que se pretende modificar, teniendo en

cuenta, asimismo, las implicaciones de tal cambio en el conjunto de la disciplina de que se trate. Que, en nuestro caso concreto, el sacramento se consuma, llega a su plenitud objetiva, cuando el vínculo adquiere su máxima perfección en la unión de los cuerpos, previa la unión de voluntades, es una constante doctrinal que no admite discusión. La unión carnal perfecciona el vínculo y rubrica la indisolubilidad precisamente porque en ella se despliega toda la virtud significativa o sacramental.

Supuestos estos antecedentes históricos, nos preguntamos ¿se habrá equivocado toda la tradición? Evidentemente, no pongo en duda que es perfectible, mejorable, todo aquel enfoque. La teología y el derecho han caminado a veces por caminos excesivamente abstractos y desconectados de la vida. En este sentido hay algo de verdad en lo que Bernhard denomina deficiencias de la noción tradicional, concepción estática del mundo y del hombre, atribución de una especie de automatismo espiritual al bautismo y al matrimonio en el sentido ya expuesto, etcétera. Pero estas deficiencias, comprensibles por otra parte, atendida la coyuntura histórica, ¿son un motivo suficiente para dar un giro radical al enfoque y a la concepción misma del sacramento del matrimonio? ¿Es válida una evolución radical del estatismo u objetivismo al dinamismo relativista o a un subjetivismo inconsistente y cambiante? Es aquí donde nuestro punto de vista discrepa del propuesto en la pregunta. En los tiempos actuales priva el signo de lo personal. Esto repercute indudablemente en el matrimonio y se cuida, por ello, de resaltar los valores personales que encierra. Todo lo que se haga en este sentido es poco: los casados deben tomar conciencia de que forman una comunidad de

amor y de que en la medida en que crece su amor y se afianza su inquebrantable unidad, son un precioso testimonio ante el mundo del misterioso amor de Dios a los hombres. También estoy convencido de que la realización vital del sacramento es lo verdaderamente importante en un orden práctico, pues de nada serviría el que los cónyuges estuviesen, como están, unidos por un vínculo configurador del misterio de Cristo y de la Iglesia, si no tomasen conciencia personal, ni conformaran su vida, ni testificasen al mundo mediante ella el amor y la unidad de Cristo y la Iglesia. Mas una cosa es el testimonio de vida que el cristiano debe dar por estar bautizado o incorporado a Cristo, o que deben dar los casados por estar conformada su misión con la de Cristo y la Iglesia; y otra cosa muy distinta —aunque íntimamente ligada— la significación y la gracia que comporta el carácter indeleble del bautismo, o la significación inserta en el vínculo conyugal que lo convierte en absolutamente indisoluble. Tanto el carácter bautismal como el vínculo sacramental acrean consigo una serie de exigencias: si se viven, el sacramento resulta eficaz; si no se viven, resulta ineficaz, lo que no quiere decir inexistente, pues siempre será posible la conversión y el apoyo del sacramento para una vida nueva. «Al casarse, decía el Papa hace poco en un discurso al movimiento «Equipos de Nuestra Señora», los esposos expresan una voluntad de pertenecerse durante toda la vida y contraer con esta finalidad un *vínculo objetivo*, cuyas leyes y exigencias, lejos de ser una servidumbre, son una garantía y una protección, un verdadero apoyo, como vosotros mismos lo experimentais en vuestra experiencia cotidiana». La unión «en el Señor», cuya resultante es el vínculo sacramental y no la unión que está al final de etapa, «es una señal, sigue di-



ciendo el Papa, que no solamente representa el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia, sino que la contiene y la irradia por la gracia del Espíritu Santo, que es su alma vivificante»... «Y, si la fuente humana corre el riesgo de estropearse, su fuente divina es tan inagotable como las profundidades insondables de la ternura de Dios. Hacia aquella comunión íntima, fuerte y rica tiende la caridad conyugal»... «La regeneración bautismal, había dicho poco antes, hace de nosotros criaturas nuevas (Gal. 6, 15), llamadas a llevar, nosotros también, una vida nueva (Rom. 6, 4). En esta magna empresa de renovación de todas las cosas en Cristo, el matrimonio, también purificado y renovado, se convierte en una realidad nueva, un sacramento de la nueva alianza». (Discurso pronunciado el 4 de mayo de 1970).

Permítasenos glosar estas bellas palabras de Pablo VI diciendo que también los casados «en el Señor» —y se entiende por tales los que ya están configurados con Cristo mediante el bautismo— convierten su vínculo, realidad originariamente natural y terrestre, en una realidad nueva por la que son llamados también a llevar una vida nueva. La negativa a esta vocación, a poner en activo el amor con que Cristo amó a su Iglesia, se sacrificó por ella y se unió inseparablemente, no implica necesariamente negación del vínculo, inexistencia del sacramento, ni siquiera ausencia de su plenitud. Solamente manifiesta la inconsistencia de la voluntad humana, comprensible y atendible en un plano pastoral, cuyo remedio no debe buscarse en un nuevo, hipotético sacramento, puesto que tal actitud equivaldría a su pravalorar la «fuente humana», la capacidad natural de los cónyuges con menoscabo de la virtualidad sacramental, es decir, de la fuente inagotable del amor de Dios que re-

presenta, contiene y dispone el vínculo sacramental.

Recogemos esta última idea, porque es aquí donde vemos el problema de fondo de las preguntas que me han formulado. ¿Qué es lo que se pretende decir al afirmar que el «sacramento no está presente en la plenitud de su realidad, más que cuando el hombre y la mujer realizan en su vida, íntegramente, este don mutuo»? Si esta frase no fuera la pieza clave de todo un contexto que ya hemos examinado anteriormente; si fuera dicha en un ambiente pastoralista cuyo objetivo primordial fuere la educación cristiana de los cónyuges, sería excusable su inexactitud en aras de una toma de conciencia sacramental por parte de los casados. Mas en el contexto científico en que se proclama y habida cuenta de las consecuencias teológico-jurídicas que a su luz, o a su sombra, se desgranar, me parece de todo punto inaceptable. Teológicamente no me parece aceptable la perspectiva desde la que se contempla la virtualidad sacramental. ¿Es el don mutuo de los esposos el que atrae y hace realidad el sacramento, o es, más bien, el sacramento el que posibilita ese don mutuo de los esposos? Tendremos que distinguir una vez más entre sacramento como vocación, como donación divina, como inserción gratuita y transformadora del misterio de Cristo en la entraña de la institución conyugal, y lo que sólo por derivación puede llamarse sacramento, esto es, la respuesta, el compromiso o la exigencia de testimonio que la presencia salvadora de Cristo implica.

En la primera acepción, que es la propia, el sacramento está presente en la plenitud de su realidad, cuando el matrimonio ha culminado su proceso esencial, es decir, tan pronto como el hombre y la mujer han crea-

do libremente y rubricado con su entrega corporal el vínculo jurídico, destinado a ser, por voluntad divina, el soporte de la significación, mediante la cual el mismo vínculo queda purificado, renovado y convertido en una realidad nueva tan firme e irrevocable como el misterio que representa. Con lo que antecede queda contestada directamente la segunda parte de la pregunta formulada. La realidad sociológica, en efecto, sin un vínculo jurídico obligatorio, no es matrimonio, es otra cosa; y el simbolismo sacramental no incide sobre otra cosa que no sea el matrimonio. Para ser más explícitos, la unión de un hombre y una mujer, por muy sublime que sea la comunión de vida y el don de sí mutuo —realidad social— es una unión fornicaria o concubinaria de no mediar el vínculo jurídico que ellos mismos libremente crean, previos los requisitos que todo negocio jurídico conlleva. A mi humilde entender, Cristo no pretendió nunca justificar o purificar el concubinato, sino sacramentalizar el matrimonio, hacer de él «*incorporationis unitate Christi et Ecclesiae sacramentum*», como decía ya en el siglo IX Hincmaro de Reims (O. c., PL. 126, 140).

Según esto, mi opinión respecto a la disyuntiva que antes planteaba, es que el sacramento realmente presente en el vínculo es el que posibilita esa entrega mutua. La plena comunión de vida o la perfección del amor en las relaciones conyugales, más que

soporte del signo, es la fidelidad al compromiso que brota del sacramento; fidelidad que en su proyección hacia el exterior, se denomina testimonio de la unidad indestructible de Cristo con la Iglesia; testimonio que exige, a su vez, la experiencia vital del misterio, participado graciosamente y legítimamente contraído. En la toma de conciencia de esta realidad es donde radica la santidad a la que los cónyuges están llamados, y la fuerza de su apostolado específico. La significación es, en expresión de Paucapalea (*Summa*, ed. J. F. VON SCHULTE [reprod. 1965], p. 116) «*tanquam regula nuptiarum*»; la unión de Cristo y la Iglesia es el modelo en el que se inspira la estructura jurídica del matrimonio, mas es también la ley fundamental que regula el progreso moral y ascético de los cónyuges. Los esposos deben saber, nos recuerda el Papa en el discurso antes citado, que las exigencias de la vida moral conyugal —el *bonum sacramenti* entre otras, por emplear una terminología clásica—, no son leyes intolerables, ni impracticables, sino un don de Dios para ayudarles a llegar, a través y por encima de sus debilidades, a las riquezas de un amor plenamente humano y cristiano. Y todo esto, porque los esposos «descubren con temor y temblor (Fil. 2, 12), pero también con una alegría llena de admiración, que en su matrimonio, como en la unión de Cristo y la Iglesia, es el misterio pascual de muerte y resurrección el que se realiza».

7. *Bernhard se pregunta: «¿Son los esposos efectivamente capaces de realizar íntegramente el don de sí mutuo (p. 51)?». ¿Cuál sería, para Vd., la respuesta a este interrogante?*

También yo me he hecho varias veces esta pregunta a lo largo de estas reflexiones y creo haber contestado a ella suficientemente.

Una respuesta afirmativa, basada en las fuerzas naturales, equivaldría a negar la razón de ser del sacramento del matrimonio.



¿Para qué sirve el sacramento del matrimonio, si los cónyuges son capaces por sí mismos, sin ayuda de la gracia, de realizar íntegramente el don de sí mutuo?

En la tradición doctrinal del medioevo hay ideas sugerentes al respecto. El matrimonio es una institución que acompaña a la naturaleza humana en su proceso histórico. El hombre fue creado por Dios en un orden sobrenatural; el pecado, después, rompe momentáneamente los planes divinos, mas la redención prometida y realizada en Cristo retorna a su pureza originaria las relaciones del hombre con Dios. El matrimonio fue instituido por Dios en el paraíso de una vez y para siempre, nos dice S. Buenaventura; sufre, por tanto, la suerte de la naturaleza humana a quien acompaña: la corrupción del pecado y la regeneración en Cristo. Es, por este motivo, *sacramentum naturae* y *sacramentum fidei*, a diferencia de los demás sacramentos. El Doctor Seráfico deduce de estos principios que la significación es un elemento inmutable, aunque pueda aumentar el grado de conocimiento y evidencia, al tiempo que progresa la revelación (*In IV Sent.*, dist. XXVI, a 1, q. II).

Para S. Alberto Magno: «Nihil prohibet matrimonium sic habere duas vel tres institutiones divinas: unam quoad naturam secundum se, aliam quoad naturam corruptam et tertiam secundum statum naturae reparatae per Christum et sic matrimonium est sacramentum innocentiae, veteris legis et legis novae» (*In IV Sent.*, dist. XXVI, a. 5).

Se hable, pues, de una sola o de varias instituciones, la idea fundamental es la misma: en el estadio actual de la historia de la salvación, la institución matrimonial necesita, al igual que el hombre, su regeneración en Cristo. Esta regeneración nos llega a través de los sacramentos. Y aquí surge el *sacramentum ecclesiae* del matrimonio. Pensando en estos presupuestos incuestionables es por lo que no acertamos a explicar cómo puedan ser los esposos capaces de realizar íntegramente por sus fuerzas naturales el don de sí mutuo. Si así fuera, nos moveríamos en un ámbito puramente natural, haríamos del matrimonio un *sacramentum naturae*. Trasladada esta problemática al campo individual, sería tanto como afirmar que el hombre puede alcanzar su salvación y progresar en santidad de vida independientemente de Cristo. Bien sabemos que el hombre, en la economía actual, necesita el apoyo del misterio pascual, de la gracia, para su realización cristiana. De igual forma, el cónyuge cristiano necesita el sacramento del matrimonio —de Cristo a través del sacramento— para poder realizar íntegramente el don de sí mutuo, libre de las trabas del egoísmo. En resumen, los cónyuges necesitan apremiantemente la actuación de Cristo a través del sacramento —y con su ayuda si son capaces— precisamente porque su vida está expuesta a las tensiones entre el bien y el mal, o porque, siguiendo otra expresión de Huizinga recogida más arriba, «el matrimonio está implacablemente enraizado en la tragedia del pecado original».

# Indisolubilidad y consumación en los siglos XIV al XVI

Responde Eloy Tejero

## 1. ¿Qué valor tiene el matrimonio consumado para la doctrina de los siglos XIV a XVI?

Quiero ante todo manifestar que, en mi opinión, concurren en esa doctrina valores doctrinales de mucha actualidad, que no siempre son captados por quienes revisan el orden fundamental del matrimonio sin conocimientos precisos de la llamada, genéricamente, doctrina tradicional.

Parece necesario mostrar, en primer lugar, que el propio término *matrimonio consumado* alude a un proceso perfectivo del matrimonio, que, hasta el logro de su culminación, pasa por estadios más imperfectos o menos plenos. Pero téngase en cuenta que este proceso perfeccionador a que se refiere la doctrina no se sitúa en la progresiva comunión de vida, que es inherente a la existencia de un matrimonio normal, sino a la propia instauración de la relación matrimonial. Es decir: en lugar de referir la causalidad del vínculo matrimonial consumado a un sólo factor, la doctrina de la época lo refiere a una serie de factores que juegan armónicamente en la consecución de dicha realidad.

La necesidad de tomar en cuenta la pluralidad de factores, a que nos venimos refiriendo,

viene determinada por un dato fundamental: la institución matrimonial, por encima de la multiplicidad de valores que comprende, tiene como *lex fundamentalis* su configuración por el misterio de Cristo unido a su Iglesia. Por encima de las múltiples motivaciones que pueden inducir a los esposos a contraer matrimonio, esta institución divina está estructurada por su Autor de modo que la relación conyugal es signo de la unión de Cristo con la Iglesia.

La firme posesión de la ley fundamental del matrimonio llevó a la doctrina canónica de los siglos XIV-XVI a destacar, sin vacilaciones, que el matrimonio contraído sin la previa recepción del bautismo, implica una situación en que el misterio configurador de la institución conyugal no puede desplegar su plena exigencia ordenadora de una relación transida por el misterio de Cristo desposado con la Iglesia. De ahí, que la doctrina de la época no dio el mismo tratamiento al matrimonio *legítimo* y al matrimonio de los bautizados. Juan de Andrés, Antonio de Butrio, Pedro de Ancharano, El Panormitano, El Prepósito... en sus comen-



tarios a la Decretal *Quanto «De divortiis»*, insisten en que la relación matrimonial que surge, teniendo al bautismo como fundamento, implica una fortaleza no identificable con la del matrimonio legítimo. El Panormitano y El Prepósito especifican más la peculiaridad de dicha firmeza aclarando: dado que la indisolubilidad del matrimonio consumado proviene de su configuración en el misterio de la Encarnación, esta perfección última del vínculo matrimonial no tiene lugar en el matrimonio de infieles, «quia cessat inter eos ratio indissolubilitatis».

La misma conclusión se desprende del sector mayoritario de los teólogos de la época, quienes pondrán de manifiesto —siguiendo la doctrina paulina de Eph. 5, 22-32— que el matrimonio fue instituido desde el principio en ordenación significativa de la futura unión de Cristo con la Iglesia; pero, al mismo tiempo, se hace notar que, sólo el matrimonio de los bautizados, está configurado de modo actual por la unión misteriosa realizada en la Nueva Alianza. La relación surgida del matrimonio de los infieles, precisamente porque no han renacido en Cristo, no pasa de ser un *semi-sacramentum* o un *sacramentum potentiale*, que carece de la firmeza propia del matrimonio cristiano. Véanse, a este propósito, los comentarios a la dist. XXVI del *IV Sententiarum* de Pedro de La Palu, Tomás de Argentina, Pedro Auréolo, Dionisio el Cartujo, Domingo de Soto, Pedro de Soto, etc. Coinciden también, en el mismo sentir, la mayoría de los teólogos que, en el Concilio de Trento, informaron sobre la sacramentalidad del matrimonio.

Si la doctrina de la época, a que nos venimos refiriendo, destaca claramente que la configuración de la relación matrimonial por el misterio de Cristo está postulando

una neta discriminación entre el matrimonio legítimo y el de bautizados, se insiste igualmente en que el mismo valor básico está postulando que no se tenga por irrelevante, sobre la perfección del vínculo matrimonial, la real *commixtio sexuum* consecuente al *consensus animorum*. Es, a partir de este punto, como cobran sentido los dos estadios perfectivos que se reconocen al matrimonio cristiano con la terminología: *matrimonium ratum-matrimonium consummatum*.

El sentir de los Decretalistas, sobre esta cuestión, viene determinado, en buena parte, por el sentido de las Decretales que comentan. Dos textos son definitivos a este respecto: en la Decretal *Debitum «De bigamis»*, Inocencio III —basándose en Eph. 5, 22-32— deduce que el *consensus animorum* no agota la relación que el Apóstol establece entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia: es preciso reconocer a la *conjunctio corporum* la virtualidad de significar la unión que Cristo establece con la Iglesia por el misterio de la Encarnación. Por su parte, Alejandro III, en la Decretal *Ex publico «De conversione conjugatorum»*, determina que la unión originada por el mutuo consentimiento de los esposos —sin que tenga lugar la *conjunctio corporum*— no alcanza la indisolubilidad prevista en Mt. 5, 32.

Partiendo de estos textos, la doctrina canónica de los siglos XIV-XVI repite, insistentemente, que el factor primario del matrimonio es el consentimiento que significa la unión de amor existente entre Dios y el alma fiel. Pero, a su vez, hace notar, con la misma insistencia, que ni el matrimonio es una simple unión de voluntades, ni la unión de Dios con el hombre se para en este grado; sino que, tanto el misterio configurador

del matrimonio, como el propio ser de la institución conyugal, implican, como contenido propio de su perfección institucional, la efectiva unión por la carne, que consuma el proceso de su instauración consumada. Si la configuración del matrimonio en el misterio de Cristo desposado con su Iglesia es el dato básico, para la doctrina decretalista, a la hora de precisar qué factores inciden sobre la consumación del vínculo matrimonial, el mismo valor fundamental sirve de criterio orientador primario, a la hora de fijar cuáles son los rasgos principales de la relación matrimonial.

Hagamos notar, en primer lugar, que los decretalistas, después de exponer la naturaleza significativa del *consensus animorum* y de la *conjunctio corporum*, destacan que es preciso tener en cuenta la existencia de un *tertium sacramentum* (un tercer elemento signifiante), que es la propia relación matrimonial, cuyas características más relevantes son la unidad e indisolubilidad, las cuales vienen justificadas, en última instancia, por la configuración de la relación matrimonial en el misterio de Cristo y su Iglesia. Es decir: no sólo la indisolubilidad —*bonum sacramenti*—, sino también la uni-

dad matrimonial, se presentan como exigencias de la configuración del vínculo matrimonial por el misterio de Cristo. (Véanse los comentarios de los Decretalistas de la época a las Decretales *Debitum* «De bigamis», *Ex publico* «De conversione conjugatorum» y *Quanto* «De divortiiis»).

La naturaleza sacramental del vínculo matrimonial se pone de relieve unánimemente por los teólogos tomistas de la época, quienes, siguiendo a Sto. Tomás (Spl. q. XLII, a. I ad 5) insisten en que el vínculo matrimonial es la *res et sacramentum* del matrimonio, y sitúan en este valor la raíz última de la unidad e indisolubilidad, repitiendo, también en este punto la doctrina del Angélico (Spl. q. LXV, a. I y q. LXVII, a. I ad 2). Como puede verse, la expresión técnica matrimonio *consumado* obedece a una profunda penetración doctrinal en el valor nuclear del matrimonio, según la doctrina paulina: su configuración en el misterio de Cristo; la cual, aceptada por los decretalistas como *lex fundamentalis* del orden conyugal, implica unas exigencias ineludibles en la relación matrimonial, y obliga a discriminar el papel que ejercen sobre la misma sus diversos factores.

2. Según Bernhard (p. 55) la elaboración de la doctrina del doble simbolismo y del doble grado de indisolubilidad del matrimonio es el resultado de un compromiso entre dos tesis divergentes sobre la formación del vínculo matrimonial. ¿Se refleja ese compromiso en los autores de los siglos XIV al XVI?

En efecto, Bernhard entiende que el concepto *matrimonium consummatum* es el resultado de un compromiso conciliador entre las opiniones divergentes de Graciano y Lombardo, porque no era posible que se continuara manteniendo una contraposición doctrinal, tan fuerte, como la que surgía de

una teoría que consideraba a la *copula carnalis* como único factor que daba nacimiento al vínculo, y otra, que consideraba al *consensus* como único factor de la unión conyugal absolutamente indisoluble.

Ya se comprenderá que, dados los límites cronológicos de nuestro estudio del matri-



monio, no estamos en situación ideal para juzgar hasta qué punto Bernhard refleja con fidelidad las opiniones de Graciano y Lombardo, y en qué medida son éstas representativas de la doctrina de su momento histórico y de los anteriores. Pero sí podemos aportar algunos datos sobre el compromiso a que alude Bernhard —en cuanto que le hace permanecer a lo largo de toda la época clásica de la canonística— y dar a conocer otras circunstancias que se producen a partir del siglo xv y que han dejado honda huella en la doctrina de nuestros días.

Hagamos constar, en primer lugar, que, según se desprende de mi respuesta anterior, el compromiso conciliador, a que alude Bernhard, si es que existió, no determinó, en sí mismo, la valoración del ser propio del matrimonio consumado; sino que este concepto fluye como una necesidad de determinar en qué circunstancia el misterio de Cristo desposado con la Iglesia ejerce su plena configuración ordenadora del matrimonio.

Como indicaré en seguida, hubo también autores, entre los siglos xiv-xvi, que no acertaron a comprender los valores específicos del matrimonio consumado; pero no creemos, con Bernhard, que, a lo largo de la época clásica, el término *matrimonium consummatum* se aplicara, indistintamente, a la unión causada por el matrimonio de presente y a la vinculación que ha evolucionado hasta la *conjunctio corporum* (p. 56); porque de nuestra investigación se desprende que los tratadistas se resisten a llamar matrimonio consumado, incluso al que comporta la *conjunctio corporum*, sin que los cónyuges hayan renacido por el bautismo, pues, como se sabe, no comporta la configuración actual en el misterio de Cristo. Mucho menos acertado nos parece la afirmación de Bernhard en el sentido de que la doctrina

posterior a Graciano y Lombardo ha olvidado el simbolismo del consentimiento (p. 56), porque éste es un valor insistentemente repetido por la doctrina; pero, al mismo tiempo, se muestra, reiteradamente, su incapacidad para agotar el simbolismo y la perfección propia del matrimonio consumado.

Por otra parte, conviene hacer notar que los autores posteriores, a pesar de comentar las obras de representantes tan ilustres de las ciencias sagradas, como Graciano y Lombardo, y, aunque se enredaron en polémicas vivísimas, entre teólogos y canonistas, a propósito de la diferenciación del matrimonio *tantum ratum* y el consumado, muy raramente se sienten solidarios con el sentir de sus respectivos maestros, porque la polémica se plantea por circunstancias surgidas en el siglo xv.

Con anterioridad a San Antonino de Florencia († 1459), los decretalistas —especialmente atentos a los valores que configuran el orden matrimonial— encontraban facilitado su empeño por el hecho de que S. Pablo en Eph. 5, 22-32, presenta el sentido de dicho orden en Cristo y en la Iglesia. Además, contaban con la doctrina de Inocencio III, en la Decretal *Debitum*, sobre la insuficiencia del *consensus* para agotar el simbolismo matrimonial. Por ello, se comprende que no se despegaran nunca del valor significativo del matrimonio, al analizar la fortaleza específica del *tantum ratum* y del *consummatum*: «...quia matrimonium non consummatum designat unitatem quae consistit in spiritu inter Deum et fidelem animam. Unde sicut dissolvitur per peccatum hominis haec unio, ita matrimonium facilius dissolvitur quam quod est consummatum». «Dic enim quod intercedente copula significat rem indivisibilem, scilicet unitatem consistentem inter

Deum et ecclesiam per assumptionem carnis humanae in utero Virginis... unde sicut significatum est inseparabile ita et ipsum matrimonium significans... Et est ratio quare non est ita firmum ante copulam carnalem: nam matrimonium quatenus est res et non sacramentum posset dissolvi sicut coeteri contractus» (El Panormitano, comentando los caps. *Verum* y *Quanto* «De divortiis»).

El texto anterior, y otros muchos que se encuentran en los decretalistas de la época, muestran claramente que el relieve peculiar del matrimonio consumado se deduce de la firme persuasión de que el misterio de Cristo y la Iglesia estructura el orden institucional del matrimonio.

Mientras tanto, los teólogos contemporáneos contemplaron la relación existente entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, no tanto en base al estudio del orden institucional del matrimonio, como a propósito de su naturaleza de sacramento de la Nueva Ley. Cuestión que, sin lugar a dudas, está menos explícita en la doctrina del Apóstol. Desde esta perspectiva, tratan los teólogos de explicar primariamente que las nociones técnicas de sacramento —no idénticas en todas las escuelas— son aplicables al matrimonio.

No obstante la perspectiva peculiar con que afrontaron el tema, la casi totalidad de los teólogos del momento reconocen abiertamente la firmeza peculiar del matrimonio consumado: Tomás de Argentina, Pedro de Auréolo, Raimundo de Sabunde, etc., se manifiestan en términos que no dejan lugar a dudas. Así Tomás de Argentina, después de haber transcrito la definición más común de matrimonio en esta época, apostilla: «Est etiam hic advertendum, quod praedicta definitio... non convenit universaliter omni matrimonio, sed solum matrimonio fidelium,

et matrimonio consummato, per subsequentem carnalem copulam» (*In IV Sententiarum*, dist. XXVII). El autor continúa diciendo que toda situación matrimonial, distinta de la consumación, es disoluble en determinadas circunstancias.

Como se ve, la conclusión a que llegan los teólogos y canonistas anteriores a la segunda mitad del siglo xv, sobre la firmeza peculiar del matrimonio consumado, es idéntica; pero, mientras los canonistas fundamentan su sentir en el análisis de la significación sacramental del matrimonio, aquellos se refieren muy esporádicamente a este valor en sus referencias al matrimonio consumado.

Pero esta coincidencia de criterios entre teólogos y canonistas se rompe a partir de San Antonino de Florencia. Se pregunta el autor sobre la posibilidad de que el matrimonio *tantum ratum* sea disuelto por el Papa y concluye: «Est vero conclusio hujus, quod matrimonium contractum per verba de presenti solum per professionem religionis approbatae solvi potest; et non per alium modum: etiam auctoritate papae» (*Summa summarum*, t. 3, tít. I, cap. XXI, § III). Pero, además, continúa diciendo el autor dominico que éste es el sentir general de los teólogos, en contra de los canonistas y de las resoluciones, que en la práctica, han tomado los papas Martín V y Eugenio IV, cuyas pruebas documentales confiesa honradamente el autor haber contemplado con sus propios ojos.

A partir de este momento, se inicia una fuerte polémica en esta cuestión, que se prolonga hasta el final de nuestra investigación. Al seguirla en detalle, se percibe que fue una de las causas principales de la crisis de la significación sacramental como valor radicalmente ordenador del matrimonio. Haga-



mos notar que la opinión de S. Antonino pasa al campo de los cultivadores del Derecho Canónico a través de Juan de Torquemada, quien no fundamenta su sentir en otro argumento que en su condición de «doctor in schola theologorum» (*In causarum Decretalium commentarii*, pars II, c. XXVII, quaest. II).

Cuando ha hecho crisis la consideración doctrinal de la configuración del matrimonio por el misterio de Cristo desposado con la Iglesia, a finales del siglo xv y principios del xvi, algunos canonistas comienzan a justificar la potestad del Papa para disolver el matrimonio *tantum ratum*, en base a que el Romano Pontífice tiene un poder *ad agendum nomine Dei* (Vid. Felino Sandeo, *Consilia sive responsa*, pars V, C. DCIV). De esta forma, surge la famosa teoría de la potestad vicaria del Papa para disolver el matrimonio rato y no consumado, que sigue siendo de uso común en los manuales de nuestros días, y que proviene del desconocimiento que la doctrina clásica atribuía a la significación sacramental, como criterio básico del orden matrimonial: en los factores que le dan existencia y perfección, y en las propiedades fundamentales de la relación matrimonial.

En esta situación de crisis se encuentra la doctrina, cuando Lutero negará la configuración del matrimonio por el misterio de Cristo, como vía para privarle de su naturaleza sacramental. La necesidad de dar res-

puesta a Lutero, hará que la doctrina silencie, por algún tiempo, la polémica sobre la diferenciación del matrimonio rato y el consumado; pero surgirá con más fuerza, cuando el Concilio de Trento, sin dar doctrina básica de su conclusión, decide que el matrimonio rato y no consumado se disuelve por la profesión religiosa de votos solemnes. A partir de Salmerón, comienzan los teólogos a reconocer la facultad que tiene el Papa para disolver el *tantum ratum*; pero, a medida que se va generalizando esta opinión, se extiende también su fundamentación tardía en la potestad vicaria, a pesar de que autores como Cayetano, Sánchez y otros continúan defendiendo la fundamentación clásica que habían presentado los decretalistas anteriores a S. Antonino de Florencia.

La rápida evolución doctrinal que he presentado, en respuesta a los interrogantes formulados, creo que puede mostrar con suficiente claridad que es anacrónico referirse al concepto matrimonio consumado como resultado de un compromiso conciliador entre las opiniones de Graciano y Lombardo establecido por Alejandro III; porque la evolución doctrinal posterior demuestra que la consumación del matrimonio es valorada, como consecuencia necesaria de aceptar, como *lex fundamentalis* del orden conyugal, su configuración en el misterio de Cristo y la Iglesia. Además, la problemática que se plantea, con posterioridad al siglo XII, muestra claramente que esta cuestión no puede darse por zanjada después de Alejandro III.

3. *Del estudio de la tradición doctrinal, ¿puede concluirse que atribuyen una especie de automatismo espiritual a la unión carnal? ¿Cuál es para Vd., el sentido que se atribuye al sacramentum conjugii en la época que ha estudiado con mayor detenimiento?*

Si al hablar de *automatismo*, quiere decir Bernhard que el proceso constitutivo del ma-

trimonio alcanza, necesariamente, un momento en que se hace irreversible, comparto

plenamente su opinión. Negar este punto, creo que implicaría negar la propia realidad matrimonial. Esta característica, además, no parece que sea exclusiva del matrimonio, aunque a personas que no hayan desarrollado suficientemente su responsabilidad les pueda parecer inaceptable.

Se podrá argüir que la relación matrimonial implica una serie de responsabilidades gravísimas que postulan una maduración personal previa a su asunción, lo cual es innegable; pero lo que no se podrá pedir a la norma jurídica, es que ella misma cause la madurez de las personas, ni que sea tolerante más allá de los linderos que rozan la sacramentalidad del matrimonio y sus exigencias inherentes.

Hagamos notar que el propio orden jurídico prevé un *iter* progresivo en las relaciones de los contrayentes que va, desde los esponsales de futuro, hasta la consumación, pasando por el consentimiento de presente, cuya libertad, voluntariedad y verdad, adquieren un relieve más neto al ser contemplado como elemento signifiante del amor divino. Pero, al mismo tiempo, el matrimonio como todo sacramento tiene un proceso, previamente definido, en su realización, que una vez completado —sin que sus efectos sean fruto de un esquema mental previamente diseñado por el sujeto, sino del plan divino de salvación— causa su propia virtualidad *ex opere operato*. ¿Qué elementos hacen realidad el sacramento del matrimonio? ¿Qué efectos dimanar del sacramento? ¿Surge por esta vía una peculiar irreversibilidad al matrimonio?

A la hora de responder a estos interrogantes, parece muy importante mostrar cómo se ha entendido la sacramentalidad del matrimonio, porque la complejidad de esta cuestión hace que, con excesiva frecuencia, se aluda

al tema con un cierto tono romántico, o se encasille al matrimonio en un acto que da gracia. Ante la imposibilidad de referir en detalle las diferencias de matiz con que ha sido estudiado el tema, presentaré tres versiones especialmente características de la sacramentalidad del matrimonio: la agustiniana, la tomista, y la propuesta por Duns Scotto. Al contemplarlas conjuntamente, se verá que presentan variantes fundamentales, y que la teología tiene aún muchas cuestiones a estudiar para lograr una síntesis armónica sobre el tema.

Según el Doctor de Hipona, el *sacramentum conjugii* consiste en que el vínculo matrimonial es uno e indisoluble, porque así se desprende de su configuración en el misterio de Cristo y su Iglesia. (Vid., entre otros, *De bono conjugali*, caps. 7, 8, 15, 17, 18, 24 y *De nuptiis et concupiscentia*, caps. 10, 17, 21). Establece además S. Agustín una expresa relación entre la permanencia incuestionable del carácter bautismal, a pesar de los crímenes que pueda cometer el bautizado, y la permanencia del vínculo matrimonial, a pesar de las infidelidades que puedan cometer los esposos: «Sicut enim manente in se Sacramento regenerationis, excommunicatur cujusquam reus criminis, nec illo sacramento caret, etiamsi nunquam reconcilietur Deo: ita manente in se vinculo foederis conjugalis, uxor dimittitur ob causam fornicationis nec carebit illo vinculo, etiamsi nunquam reconcilietur viro» (*De conjugiiis adulterinis*, lib. I, cap. 5).

La misma relación establece entre la permanencia incuestionable del carácter de la ordenación, y el vínculo sacramental del matrimonio: «Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque homines in causa generandi est, et in fide castitatis: quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sa-



cramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit... Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis Sacramentum ordinis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente». (*De bono conjugali*, cap. 24.)

Resumiendo el pensamiento de S. Agustín, puede decirse que al término *sacramentum*, referido al matrimonio, se le reconoce un contenido divino equiparable al del bautismo y del orden sacerdotal, en su permanencia durante toda la vida, y que este valor del matrimonio proviene de su configuración en la unión de Cristo con la Iglesia.

La visión del *sacramentum*, que nos da Santo Tomás, es mucho más amplia y, en el caso del matrimonio, a nuestro entender, plasma con fidelidad el contenido de Eph. 5, 22-32, a pesar del carácter técnico de su construcción. Según el Doctor Angélico, todo sacramento proyecta su significación en tres dimensiones diferentes: sobre un aspecto determinado del misterio de Cristo —causa primera de nuestra significación—, sobre la realidad sobrenatural que el mismo sacramento opera, y sobre una realidad futura que gozaremos en la Patria, y de la cual el mismo sacramento es prenda. Todo sacramento, por tanto, según Santo Tomás, implica una significación rememorativa, demostrativa, y pronóstica (III, q. LX, a. III).

En el caso concreto del matrimonio, presenta el Aquinatense su significación rememorativa, cuando dice: «Quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjugendam passus est» (Spl. q. XLII,

a. I ad 3). Y de nuevo, insiste sobre la misma idea: «Sicut habet aqua baptismi quod corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione repraesentavit» (Spl. q. XLII, a. III ad 1).

La línea demostrativa del signo matrimonial es desglosada por Santo Tomás en su exposición del *sacramentum tantum* —consistente en los actos de los contrayentes que dan existencia al matrimonio—, la *res et sacramentum*, que es el vínculo permanente significante de la unión de Cristo con la Iglesia, y la *res tantum*, que es la gracia (Spl. q. XLII, a. I ad 5).

Como se ve, según la doctrina tomista, existen en el matrimonio, como en todo sacramento, elementos transeúntes, que, por institución divina, determinan la dinámica operativa del *sacramentum tantum* y otros permanentes, que suponen una real destinación a vivir el misterio que portan los cónyuges, como consecuencia de su configuración sacramental en Cristo y en la Iglesia (*res et sacramentum*). La configuración en Cristo, que comporta el vínculo sacramental, es el determinante inmediato de la gracia: «Sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii; et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam». (Spl. q. XLII, a. III ad 2).

Como puede comprobarse la visión agustiniana y la tomista coinciden en un punto central, que, a su vez, es repetición de la doctrina paulina en Eph. 5, 22-32: la relación matrimonial está configurada por el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia. Junto a este valor básico, Santo Tomás com-

pleta el pensamiento de San Agustín, haciendo ver que son los propios contrayentes con su mutua donación los que causan el *sacramentum*, y que la propia relación sacramental, que es su matrimonio, dispone a la recepción de la gracia consecuente al misterio que portan.

Pocos años más tarde, Scoto se enfrentará con el tema con una visión más estrecha de la sacramentalidad del matrimonio, que le va a impedir encontrar el *sacramentum* en el orden divino del matrimonio, para afirmar este valor exclusivamente en base al magisterio de la Iglesia. A diferencia de San Agustín y de Santo Tomás, Scoto prescinde del vínculo o relación matrimonial al estudiar la sacramentalidad, para buscar, inútilmente, un elemento añadido por Cristo al *feri* del matrimonio, que pueda servir de base a la afirmación de su sacramentalidad. Ante la imposibilidad de encontrar este *sacramentum additum matrimonio*, Scoto se refugia únicamente en el magisterio del Papa para afirmar, sin lugar a dudas, la sacramentalidad del matrimonio; pero sin encontrar dicho valor en el orden matrimonial. Afirmada de este modo la sacramentalidad del matrimonio, el único efecto de la misma que se reconoce, es la capacidad que tiene el matrimonio cristiano de causar la gracia (*In IV Sententiarum quaestiones subtilissimae*, dist. XXVI).

Como puede verse, el fallo principal de la visión de Scoto radica en que no tiene en cuenta otros elementos constitutivos de la sacramentalidad del matrimonio que los que, en Santo Tomás, aparecen completando el pensamiento de San Agustín: el *sacramentum tantum* y la *res tantum*; pero se olvida el valor que San Agustín denomina *sacramentum conjugii* y Santo Tomás *res et sacramentum*, y que no es otra cosa que la pro-

pia relación o vínculo matrimonial, que, según la doctrina paulina, está configurada por el misterio de Cristo y su Iglesia.

De la concepción scotista del *sacramentum additum matrimonio*, residente exclusivamente en el *feri* de las nupcias, dimanar las teorías posteriores que sitúan al sacramento en una *coerimonia sacra*, las tendencias ritualizantes de la sacramentalidad de las nupcias, y también las que ponen al contrato—residente en el *feri* del matrimonio—como elemento material del sacramento del matrimonio. Si a estas tendencias doctrinales, que proliferan a lo largo del siglo XIV y posteriores, se unen los intentos reiterados de los padres tridentinos de encontrar base teológica para anular los matrimonios clandestinos, polarizando así su atención en el *feri* del matrimonio, se comprenderá mejor por qué en los últimos siglos se ha mostrado la doctrina tan volcada hacia las cuestiones que se refieren al matrimonio *in fieri*, y ha olvidado, tan frecuentemente, el valor que fundamenta la sacramentalidad del matrimonio: la misma relación matrimonial, por institución divina, está transida por el misterio de Cristo desposado con la Iglesia.

Entiendo que, desde la base doctrinal más común con posterioridad al siglo XVI y generalizada en los manuales más al uso en nuestros días—que considera a la relación matrimonial configurada por el derecho natural y no por el misterio de Cristo—, es comprensible que la ciencia canónica no pueda dar razón de las líneas maestras del orden canónico matrimonial, ni pueda mostrar a una concepción del matrimonio tan relativizada, como la existente en nuestra época, qué sentido básico implica el orden matrimonial cristiano.

No obstante, quiero hacer constar que la vi-



sión más decadente de la sacramentalidad del matrimonio no comprende a la mayoría de los autores de los siglos XIV, XV y XVI, pero

sí va ganando adeptos progresivamente, durante estos siglos, por circunstancias que serían muy largas de explicar ahora.

4. *La hipótesis de Bernhard y Huizing, ¿cambia simplemente el hecho que ha de considerarse constitutivo de la consumación —del acto conyugal se pasa a la real comunión de vida—, o también modifica sustancialmente el sentido y la función de ésta en la progresiva realización del matrimonio?*

La hipótesis que se brinda puede sintetizarse en estos términos: sólo se considerará matrimonio consumado a la unión de los esposos, cuyo amor haya cristalizado en una efectiva comunión de vida apta para simbolizar la Nueva Alianza. Obtenido este valor de comunión vital entre los esposos, se admite que pueda hablarse de matrimonio indisoluble y de las demás exigencias jurídicas inherentes a la relación matrimonial consumada.

Nótese bien que la nueva propuesta quiere diferenciarse netamente de las corrientes doctrinales que han subrayado la importancia insustituible de la libertad, voluntariedad y verdad del consentimiento matrimonial, para insistir en que, presupuesto tal factor, para que pueda hablarse de matrimonio consumado, es preciso que la comunión vital se mantenga inalterada hasta el logro de una cierta madurez en la misma. Lo mismo que el consentimiento matrimonial ha de reiterarse en una real comunión de vida, para poder hablar de matrimonio consumado, la *conjunctio corporum* no daría origen a la consumación, si no se traduce en un amor mutuo progresivo de los esposos. Se insiste, además, en que esta propuesta sería la solución para muchas situaciones dolorosas, que se plantean como consecuencia de la actual regulación.

Permítasenos decir, en primer lugar, que la

nueva propuesta no da solución a las situaciones dolorosas que pretende remediar. Porque, si no es posible ignorar la relación matrimonial consumada y las exigencias jurídicas que la misma entraña —cosa que no se pone en duda en la nueva propuesta—, por mucho que quiera retrasarse el momento en que la misma surge, lo quebradizo del amor humano, siempre podrá hacer intolerable una relación matrimonial, cuyo nacimiento se había retardado. La única forma de atender las demandas, por esta vía, sería la total subjetivación del matrimonio, para que no existiera ninguna norma jurídica que condicionara a los esposos. Pero esta propuesta, que sepamos, nadie se atreve a tomarla en consideración.

Si analizamos la nueva propuesta, a la luz de la dinámica sacramental del matrimonio, no la vemos más fundada; porque nos parece innegable la afirmación de Bernhard en el sentido de que la configuración del matrimonio en el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia no permite considerar al *consensus* y a la *conjunctio corporum* como únicos elementos significantes del matrimonio (p. 54); pero, si es preciso tener en cuenta un tercer elemento significativo, que es la misma relación matrimonial, no podemos aceptar que tal elemento sea factor perfecto del matrimonio, ya que la relación permanentemente significativa es el matrimonio

mismo, dimanante de los factores significantes del matrimonio.

Si el descubrimiento de que la relación matrimonial o vínculo —*res et sacramentum*— es significativa, nos llevara a concluir que estamos ante una realidad sacramental supeditada al comportamiento posterior de los esposos, habría que concluir, con la misma legitimidad, que el carácter bautismal o el de la ordenación sacerdotal —*res et sacramentum*— están supeditados al comportamiento vital del bautizado u ordenado, lo cual no resulta, en ningún caso, admisible. Porque una cosa es que el sacramento postule y haga posible la renovación vital, y otra muy diferente el que el sacramento sea una simple conquista del hombre.

En el caso concreto del matrimonio, la real configuración en Cristo, que comporta, no puede ser fruto de la progresiva maduración en la comunión interpersonal de los cónyuges sino a la inversa: la real participación del misterio da origen a una nueva situación, que debe traducirse en una normatividad que rebasa las puras posibilidades personales. Por ello, puede hablarse de un orden matrimonial divino, que no coincide con los esquemas de la pura reflexión humana. Si se pretendiera afirmar que las posibilidades humanas solamente entran en juego para causar la realidad sacramental, y no se detectaran las nuevas posibilidades y exigencias que entraña el sacramento realizado, estaríamos ante una quimera de corte pelagiano, o una falta de sensibilidad para detectar el don sacramental. No obstante, a ellas puede llegarse, cuando sólo se presta atención a los factores del sacramento, y no a la realidad nueva, que del mismo dimana. Las consecuencias que de tal mentalidad surgen, para el orden jurídico matrimonial, creemos que son particularmente demoledo-

ras, porque, no percibiendo la riqueza divina que entraña la relación matrimonial, parece ilusión tomar, como ley fundamental de la institución matrimonial, la doctrina paulina de la configuración en Cristo del vínculo matrimonial. Destacando las posibilidades humanas hasta extremos ilusorios, se sueña con situaciones matrimoniales, cuya madurez sea reflejo fiel de la unión de Cristo con la Iglesia, y entonces se piensa que ha surgido el sacramento. Pero la postura implica riesgos graves, porque, habiendo polarizado la atención sobre las posibilidades personales de los casados, se renuncia a todo principio ordenador ajeno a la dinámica vital de los esposos; lo cual supone convertir en norma lo que ha de ser normado. Como consecuencia, se podría llegar a conclusiones que repugnan incluso a la doctrina jurídico-secular del matrimonio; porque, habiendo subjetivado la relación conyugal hasta extremos excesivos, se concluiría que ya no es preciso hablar de divorcio, pues las uniones infelices no serían matrimonio.

Es cosa bien sabida que, en los manuales más al uso, se ha reducido en exceso el esquema del matrimonio, hasta ser considerado como un contrato, cuyo objeto propio es el *jus in corpus* tendente a la generación; pero no creemos que el camino, para percibir el contenido divino del matrimonio, sea decantar, sin más, el amor humano; porque su potencial admirable y sus lacras precisan de una instauración en Cristo para que se desarrolle su nobleza por senderos que no puede proyectar la psicología social.

La consumación de la nueva instauración del orden matrimonial exige el amor —recuérdese la reiteración con que el ordenamiento de la Iglesia prima el consentimiento libre, voluntario y verdadero para dar nacimiento a la relación matrimonial—, pero, por muy



repetida que sea la adhesión mutua de los esposos, nunca será capaz de producir, por sí misma, la instauración matrimonial que Dios ha establecido en la Nueva Ley: desde el primer momento, Cristo sana, fortalece, renueva la adhesión de los esposos con la participación misteriosa de su unión con la Iglesia, para que su amor se transforme. Si la *conjunctio corporum* consumara aún el proceso de instauración del matrimonio, no será porque la comunión de voluntades, que Cristo asume por el *consensus*, tenga que repetirse de nuevo sino porque la relación matrimonial prevista en la Revelación es *una caro*, y no sólo *unus spiritus*. Tanta es la fe que la Iglesia tiene en la fidelidad de Cristo al matrimonio, que, de ella, surge la estructuración jurídica fundamental de su orden institucional.

Entiendo que, ni las corrientes de pensamiento que han supeditado la ordenación jurídica del matrimonio al derecho natural, ni

las que pretenden ahora hacerle dimanar de la comunión vital de los esposos, han descubierto lo que significa para la Iglesia el *sacramentum matrimonii*.

Quiero hacer notar que, ya en la época renacentista, Erasmo pretendió que la Iglesia acomodara su regulación del matrimonio al nivel que marca la vital conexión de los esposos. Es también entonces, cuando comienzan a ganar extensión más generalizada los criterios que ven en el derecho natural la razón de ser del orden matrimonial. No en vano ha señalado Jacques Chevalier que esta época marca los umbrales de un momento definitivo (finales del siglo XVI) en el pensamiento cristiano: es entonces, cuando los mismos pensadores que perpetúan la filosofía cristiana se independizan de la Iglesia, reduciendo el derecho divino a las fórmulas del derecho natural, para constituir al hombre en medida de la verdad.

5. *¿Cree Vd. admisible la afirmación de que el «sacramento no está presente en la plenitud de su realidad, más que cuando el hombre y la mujer realizan en su vida, íntegramente, este don mutuo» (Huizing, 53; Bernhard, 51)? ¿Le parece correcta la trasposición del simbolismo sacramental desde el vínculo jurídico —tesis constante de la doctrina— a la realidad sociológica?*

La realización en la vida matrimonial del don mutuo que el hombre y la mujer han hecho, al contraer matrimonio, entiendo que tiene una importancia capital; porque, en definitiva, a tal realidad se ordena la sacramentalidad del matrimonio. Pero, al mismo tiempo, tal realización, al nivel del matrimonio cristiano, es imposible, si los casados no están potenciados con la donación de Cristo que comporta el sacramento del matrimonio.

Por ello, creo que afirmar que «el sacramen-

to no está presente, en la plenitud de su realidad, más que cuando el hombre y la mujer realizan en su vida, íntegramente, este don mutuo», resulta engañoso: porque, si, por «plenitud de la realidad sacramental», se entiende la real instauración plena del *sacramentum*, ya he dicho antes que tal realidad es previa a la efectiva comunión vital a que se ordena. Es más, la infidelidad posterior de los cónyuges es incapaz de anular el sacramento realizado, del mismo modo que la infidelidad del cristiano no puede ser nun-

ca determinante de la nulidad de su bautismo.

En este punto, creo que tiene una importancia capital precisar bien dónde reside la significación sacramental del matrimonio *in facto esse*; porque, si se toma en tal sentido el comportamiento externo de los cónyuges, sería verdad que el matrimonio es un sacramento que se está realizando siempre; pero no es en esta zona donde se sitúa la *res et sacramentum* del matrimonio. Como ya indiqué anteriormente, fueron S. Agustín y Sto. Tomás, quienes destacaron con penetración más profunda la configuración sacramental de la relación matrimonial. Pues bien, ambos doctores precisan, sin lugar a dudas, que el sentido sacramental del matrimonio *in facto esse* no es, ni mucho menos, equiparable con la conducta de los cónyuges: recuérdese el contraste fortísimo que establece el Doctor de Hipona entre la relación misteriosa matrimonial y las posibles infidelidades conyugales. En lo que se refiere al Doctor Angélico, nos dice: «Quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective». Y continúa: «Quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quod sit sensibile illud quod est res et sacramentum: hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta conjunctio» (Spl. q. XLIV, a. I ad 1 et 2).

Si la real inserción en Cristo muerto y resucitado supone, para el bautizado, una destinación sacramental a la vivencia del misterio que porta (*res et sacramentum*) y la concesión de la gracia, que para tal misión se precisa, nadie se atreverá a decir que el testimonio —o contratestimonio— vital del bautizado será un elemento que da existencia o mata el sacramento que porta. De igual

modo, la configuración del matrimonio cristiano en el misterio de Cristo, desposado con la Iglesia, supone que la relación matrimonial es una destinación sacramental a la vivencia del *mysterium* que configura su unión (*res et sacramentum*); pero la comunión vital de los esposos no pasará nunca de ser el testimonio, más o menos fiel, del misterio que configura su unión.

Sería engañoso argumentar que, lo mismo que en la Eucaristía son las especies el signo sacramental, que, al corromperse, hacen desaparecer el sacramento; también la unión vital de los esposos, simbolizante del sacramento, daría lugar a su desaparición, cuando se ha corrompido. Porque, como dice Sto. Tomás, tiene la Eucaristía una peculiaridad no aplicable a los demás sacramentos: el sacramento del Cuerpo y la Sangre del Señor contiene «aliquid sanctum absolute, scilicet ipsum Christum», mientras que los demás sacramentos contienen «aliquid sanctum in ordine ad aliud». Por ello, continúa diciendo el Angélico, en la Eucaristía, la *res et sacramentum* está en la materia misma, mientras que en los demás sacramentos está en el sujeto receptor (III q. LXXIII, a. I ad 3).

Pero las formulaciones de Bernhard y Hui-zing apuntan hacia un valor que resulta de capital importancia, aunque se presente desorbitado: frente a una doctrina excesivamente polarizada en la consideración de los elementos que dan existencia al sacramento, es preciso acentuar que el sacramento tiene que transformar la vida de los casados por cauces de una entrega cada vez más madura. Y es aquí, donde creo yo que la escasa penetración doctrinal en lo que el sacramento comporta al orden conyugal ha dado origen a una visión bien corta de la vocación matrimonial. En efecto, resulta do-



loroso para el hombre de fe observar que el misterio matrimonial no está presente en la comunión vital de muchos matrimonios; pero no resulta menos amargo que tampoco esté presente en la justificación teológica del orden matrimonial que, durante los últimos siglos, se presenta comúnmente.

Es en este punto, donde la doctrina canónica clásica creo que nos brinda una lección digna de ser tenida en cuenta, cuando, no sólo la indisolubilidad —*bonum sacramenti*—, sino también la unidad matrimonial, vienen presentadas como unas propiedades ineludibles de la relación matrimonial configurada por la unión de Cristo con la Iglesia. Quien pretendiera proceder en contra de este orden indisoluble, que dimana del sacramento, «innueret, quod expectaret aliam fidem et aliam ecclesiam, quam sibi Christus uniret, et iterum desponsaret, quod falsum et haereticum est» (JUAN DE ANDRÉS, *Super tertium Decretalium*, rub. «De conversione conjugatorum», cap. VII, n. 9).

Pero el derecho, también en este punto, tie-

ne que contentarse con extraer las exigencias mínimas que dimanan del sacramento, y, en prueba de que no se ha rebasado esta zona, podrá recordarse que tales exigencias se ha creído muchas veces que estaban suficientemente amparadas por el derecho natural. Entiendo que en este punto la aportación del derecho es insustituible para asegurar la prestación de ese *minimum* exigible en interés de los contrayentes y de la sociedad; pero lo que no se podrá pedir nunca al canonista es que muestre cómo se desarrollan los dones sacramentales del matrimonio en la ascética matrimonial, en la solución de sus problemas morales, o cómo se ha de planear una acción pastoral tendente a la formación de los esposos o de los que van a serlo. La enorme tarea a realizar en estos campos, de ser retardada, puede dar paso a la creencia de que, incluso las exigencias mínimas, extraídas por el derecho, de la configuración del matrimonio en el misterio de Cristo, se quedan para las «élites».

6. *Bernhard se pregunta: «¿Son los esposos efectivamente capaces de realizar íntegramente el don de sí mutuo (p. 51)?» ¿Cuál sería para Vd. la respuesta a este interrogante?*

En efecto, Bernhard se hace ese interrogante y no se detiene a darle contestación, porque entonces acaso se habría desvanecido su empeño de hacer depender la sacramentalidad del matrimonio de la íntegra donación de los cónyuges. Mi respuesta es afirmativa, sin lugar a dudas, en la medida en que los cónyuges sepan ser dóciles a la gracia que comporta su unión sacramental. Pero si la realidad sacramental del matrimonio viniera condicionada por la previa maduración de los esposos, ni habría lugar al sacramento ni habría lugar para la gracia.

Es preciso insistir en que el matrimonio, lo mismo que los demás sacramentos, implica una donación divina que desborda ampliamente los esquemas previos que alumbraba la mente del sujeto receptor. Por muy libre que deba ser el consentimiento matrimonial, no puede pensarse que esta cualidad es equivalente a que los efectos sacramentales del matrimonio se filtren a través de las previsiones humanas. Otra cosa bien distinta es la importancia capital de la formación de los contrayentes, previamente a la asunción de este sacramento. Pero no se crea,

por ello, que el desarrollo de su contemplación del misterio matrimonial se cierra el día de sus bodas. A lo largo de su vida, la fidelidad al sacramento les irá llevando por caminos no previstos y entendidos sólo en parte.

Si además tenemos en cuenta que la configuración del matrimonio en el misterio de Cristo desposado con la Iglesia no priva a la relación matrimonial de su condición secular, común a todo matrimonio. sino que

la califica y ennoblece hasta hacerla el camino ordinario para el crecimiento del Cuerpo Místico de Cristo, se comprenderá mejor por qué el matrimonio de todo bautizado —cuya vida ya está sacramentalmente configurada por el misterio de Cristo muerto y resucitado— no puede tener otro sentido en la Iglesia, que el de la unión sacramental. Tan vano sería, por su parte, excluir la configuración en Cristo que comporta su matrimonio, como anular su carácter bautismal.

*Las conclusiones que se deducen de las respuestas transcritas apenas necesitan comentario. Basta resaltar (aparte de que la tesis de Huizinga no encuentra respaldo en la Patrística) que la interpretación que Bernhard hace de los datos históricos no es exacta; está en la línea de interpretaciones generalizadas en manuales, a las que un estudio especializado y a fondo proporciona esclarecimientos y matices muy importantes. Seguramente Bernhard, que es autor de trabajos históricos de mucho rigor (pensamos, por ejemplo, en su monografía sobre la virginidad en los primeros siglos), es consciente de este hecho y ello haya contribuido a que presente su trabajo como hipótesis. Pasemos, ahora, a examinar su viabilidad como posible camino de mejora de la técnica jurídica aplicable al caso y a su coherencia con la tesis de la indisolubilidad del matrimonio.*

*Al comenzar estas páginas, nos referimos al espíritu revisionista que hoy prevalece en numerosos sectores de la doctrina teológica*

*y canónica. Esta actitud está presidida generalmente por el deseo de profundizar en el propio misterio de la Iglesia para lograr una más adecuada conformación de la realidad social a la realidad mística. En esta búsqueda —siempre laboriosa y difícil— se utilizan técnicas y métodos de investigación diversos, al tiempo que se adoptan posiciones previas que influyen lógicamente en los resultados que se alcanzan.*

*Aspectos fundamentales que se pueden observar en alguna de estas posiciones es la reacción —a veces justificada— ante el aparato institucional y el retorno al hombre y a su dimensión subjetiva como punto de partida para el conocimiento de la experiencia religiosa. Punto de partida válido, con su método de investigación apropiado, para conocer determinados aspectos de la realidad religiosa. Si se pretende conocer el comportamiento religioso de un determinado país es preciso recurrir a métodos sociológicos para que partiendo de la experiencia sea factible alcanzar unos resultados que*



manifiesten la realidad de aquel comportamiento. Los datos obtenidos tienen un valor, un significado en el contexto sociológico que pretendemos conocer; la investigación realizada nos permitirá conocer el nivel religioso de dicho país y concluir una serie de afirmaciones en el plano sociológico en que nos movemos. Lo que no sería correcto es hacer una trasposición del nivel fenoménico —que se ha utilizado para la investigación— al nivel ontológico, aplicando a este nivel las conclusiones alcanzadas en aquel otro.

Un exponente claro de esta trasposición se encuentra por ejemplo en la valoración de una encuesta sobre la existencia de Dios. Si la mayoría de los consultados se pronuncia por la inexistencia de Dios, deducir de ahí que Dios no existe es una conclusión que traspasa el ámbito del nivel fenoménico, en el que ha discurrido la investigación, para situarse en un plano ontológico. Las técnicas utilizadas permitirán concluir tan sólo que la mayoría cree que Dios no existe.

El riesgo de incurrir en este desfase de niveles resulta más patente cuando se utiliza única y exclusivamente, o al menos con carácter prevalente, el método experimental (y es fácil limitarse a la utilización de este método cuando se pretende explicar la realidad partiendo de la experiencia vital) anteponiendo la dimensión subjetiva a la institucional, siendo así que lo lógico es mantener cada una en su nivel respectivo y buscar la conjugación armónica de ambos factores.

Esta actitud puede explicar algunas de las conclusiones que la doctrina de algunos autores aporta en la actualidad al tema matrimonial. Si el matrimonio es simplemente una relación puramente subjetiva, una relación vital entre dos personas, parece lógico

pensar que todo intento de institucionalización resulta superfluo. El origen de esta relación es algo que habría que considerar como propio de las personas afectadas y ajeno, por consiguiente, a cualquier interferencia o intromisión social. Y, por tanto, la conclusión de esta relación sería algo personal, debido al mutuo acuerdo o a la resolución unilateral de una de las partes. Pero ¿es sólo eso el matrimonio?

La doctrina canónica, en cierto modo, ha favorecido esta consideración subjetiva al aplicar, con indudable imprecisión, el término contrato al matrimonio. Al elegir esta terminología parecía lógico pensar que la doctrina acogía para la institución matrimonial, la teoría general de los contratos, y por tanto, que el matrimonio podría constituirse y disolverse libremente por las partes contratantes, lo que sería coherente con el principio fundamental de la teoría contractual, es decir, con la autonomía de la voluntad. En realidad, sin embargo, si bien se admitió el término no se acogieron con la misma amplitud las consecuencias que de él se derivan, por lo que se procedió a recordar los límites que enmarcan la voluntad de los contratantes, tanto en orden a la constitución como a la disolución del matrimonio; de ahí que el matrimonio quedase configurado como un contrato «sui generis» con rasgos parciales de contrato y una carga notable de elementos institucionales. (Para la tesis contractualista vid.: GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Roma, 1932; DE SMET, *De sponsalibus et matrimonio*, Brugis, 1959; BANK, *Connubia canonica*, Roma, 1959; D'AVACK, *Corso di diritto canonico. Il matrimonio*, Firenze, 1952). Para obviar las dificultades de esta construcción nació la conocida tesis institucionalista (RENARD, *La doctrine institutionelle du mariage*, en «Vie

intellectuelle», 12, 1931; LEFEBVRE, *Le mariage civil n'est-il qu'un contrat?*, en «Nouvelle Revue Historique le Droit français et étranger», 1902; GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia católica*, Madrid, 1943, que encuentra acogida, sin negar el carácter de contrato del matrimonio in fieri, en BERNÁNDEZ, *Curso de derecho matrimonial canónico*, Madrid, 1966).

En la medida en que la terminología adoptada podría contribuir a una consideración exclusivamente subjetiva, la doctrina canónica se esforzó en explicar y resaltar las peculiaridades del contrato matrimonial, los límites de la autonomía de la voluntad y los elementos institucionales del matrimonio (vid., como ej., J. M. MANS, *Derecho matrimonial canónico*, v. 1, Barcelona, 1959, pp. 7 y ss.). Ahora bien, cabe preguntarse si esta teoría elaborada por la doctrina canónica —con indudable merma de la dimensión subjetiva—, responde a una fundamentada interpretación del matrimonio —tal como lo ha expresado Cristo y ha sido entendido ininterrumpidamente por la Iglesia— o a una simple construcción conceptual de los canonistas.

El planteamiento de esta pregunta podría parecer fuera de lugar si en estas mismas páginas no hubiésemos recogido la opinión de Huizing —opinión, por otra parte, bastante generalizada— que considera inadecuada la construcción canónica sobre el matrimonio, por lo que, prescindiendo de ella, vuelve directamente al mismo mensaje evangélico para interpretarlo, no como un precepto jurídico, sino como un ideal ético al que los esposos deben tender, pero que no menoscaba en absoluto la dimensión subjetiva del matrimonio. De ahí se deduci-

ría que el matrimonio no debe ser entendido tanto en función del deber ser enseñado por Cristo, como en función de la conducta de los cónyuges, que, al fin y al cabo, es la que realiza o destruye la relación matrimonial.

Es doctrina constante de la Iglesia tener en cuenta para interpretar los textos sagrados la doctrina de los Padres, la tradición y el magisterio. Por ello, una interpretación directa de un texto evangélico sin tener en cuenta estos elementos interpretativos no se ajusta a lo preceptuado por la Iglesia, pero sobre todo adolece de falta del rigor científico necesario para ser tenida en cuenta como aportación a la doctrina eclesiástica, aunque pueda ser exhibida como un ensayo original y sugestivo.

Dado que los datos fundamentales sobre esta interpretación han sido expuestos con anterioridad, nos vamos a referir tan sólo al texto sagrado que aduce Huizing e intentar valorar su contenido. El texto de Mt. XIX, 4-6 dice así: «Jesús respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre».

A la vista de este texto hay que preguntarse si aquí se establece un ideal al que hay que tender, al que deben aspirar los esposos en la medida de sus fuerzas, o más bien un precepto que regula el significado y sentido propio del matrimonio. Del tenor literal del texto no parece que pueda deducirse que en él se indica la conveniencia de que sean dos en una sola carne —en la medida en que los esposos contribuyan con su esfuerzo a esta realización— y que sea conveniente



que una vez unidos no los separe el hombre. La simple lectura del texto —sin mayores profundizaciones— parece entrañar un imperativo inexcusable «serán dos en una sola carne» y «lo que Dios unió no lo separe el hombre» (cfr. voz Mariage en «Vocabulaire de Theologie Biblique», dirigida por Leondufour, Paris, 1964, 580 y STAUFFER, E., voz γαμέω en Th W, I, 646).

La unión del hombre y de la mujer en matrimonio no queda a la libre determinación de los contrayentes sino que ha sido establecida por un mandato divino —no un simple ideal ético— que se refiere a la constitución y a la continuidad (indisolubilidad) del vínculo. Así lo interpretó la Patrística como se ha visto antes. Porque el matrimonio consiste precisamente en los esposos unidos por el vínculo que, por disposición divina, adquiere una solidez tal que sólo Dios puede disolverlo. Por eso, el matrimonio no es una relación de hecho hombre-mujer que se proponen realizar un ideal, aunque este ideal sea el propuesto por Cristo; esta tendencia a conseguir este ideal es un posterius que se ha de intentar una vez que ha sido establecido el vínculo que perdura, aunque los esposos no intenten o no consigan aquel ideal. El ideal que preside el matrimonio es una meta —nada fácil de conseguir— a la que se debe tender, pero tiene un origen necesario que es la formación del vínculo.

Aunque hablar de vínculo es, evidentemente, una conceptualización científica, la doctrina católica ha mantenido siempre una concepción del matrimonio que no es explícitamente considerándolo como una relación de hecho. La línea divisoria entre concubinato y matrimonio, por ejemplo, no reside simplemente en que el matrimonio vaya precedido de una ceremonia; la celebración es

necesaria en el matrimonio sólo en la medida en que es constituyente de una unión que se funda en una entrega y aceptación. No proviene esto de que existan unas leyes morales que regulen las relaciones conyugales; esas leyes morales existen también para toda conducta humana, vaya o no enmarcada en unas relaciones jurídicas. Tampoco se funda en la necesidad de que se trate de unas relaciones libremente consentidas, son muchas las relaciones de hecho que exigen este presupuesto. La razón estriba en que el matrimonio requiere un momento constituyente, porque la unión en que consiste se realiza a través de un vínculo. Podrá discutirse la naturaleza de ese vínculo, si es el contrato en cuanto permanece, como pretendía Gasparri, o no, si es el *ius in corpus*, o es un vínculo distinto (para la doctrina canónica más actual sobre este punto, vid. A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal*, Pamplona, 1966), pero su necesidad nos parece incontestable. Entre otras razones, porque la indisolubilidad o la estabilidad que es inherente al matrimonio —por mucho que se admita el divorcio— nunca es predicable de los hechos puros. Si los canonistas han señalado como constitutivo formal del matrimonio el vínculo, quo coniuges copulantur en expresión de Sánchez (*De sancto matrimonii sacramento disputationum libri tres*, Lugduni, 1793, Lib. II, disp. 1, n. 6), se debe precisamente a que el matrimonio no se refiere a la unión que consigan vitalmente los cónyuges, sino a la unión de principio, a aquella que los constituye como marido y mujer por el consentimiento mutuo, y que encierra el grave deber —dicho de otro modo, la vocación— de conseguir la unión vital. En otras palabras, el matrimonio consiste en la unión constitutiva como marido y mujer, que contiene el deber ser de su comunión

vital. Precisamente en este deber ser, en cuanto que ofrecido y aceptado por el mutuo consentimiento tiene una dimensión de justicia, consiste la relación jurídica, como compromiso que exige su cumplimiento. Ya Sto. Tomás decía que el vínculo que une a los cónyuges no los une effective sino formaliter (Suppl., q. 44, a. 1, ad 1).

El matrimonio, en este sentido, no está en la línea de los simples hechos, sino del deber ser. Por eso la configuración del matrimonio es, en la medida en que hay en él un factor de justicia, jurídica —es un vínculo jurídico— y aunque la conducta de los cónyuges no sea conforme al deber ser del matrimonio, no por ello rompen su matrimonio, porque son incapaces de provocar su ruptura. Pueden atentar contra la propia esencia del matrimonio o desviarse de lo que constituye el ideal cristiano, pero no por ello destruyen o rompen el vínculo constituido, dado que está fuera de su alcance provocar esta ruptura.

De ahí la insuficiencia radical del método sociológico para estudiar la esencia y las propiedades del matrimonio. La técnica sociológica —sobre todo si se ciñe a la prospección— lo único que nos indicará es cómo de hecho viven los casados de un medio social determinado sus compromisos conyugales; nunca cómo es el matrimonio en sí mismo. Pensar que cuando Cristo afirmó que el matrimonio no debe disolverse hacía referencia a un hecho social, carece de sentido. Por lo mismo, decir que el pecado disuelve (de hecho) el matrimonio es descubrir un mediterráneo. No está ahí el problema, pues si «lo que Dios unió, el hombre no lo separe», la cuestión será siempre si éste «no lo separe» es un ideal, o una norma divina que regula la esencia del matrimonio (interpretación constante de la

Iglesia; cuestión distinta son los grados de indisolubilidad).

Es preciso, por tanto, distinguir en el matrimonio la formación del vínculo —vínculum iuris—, que señala el inicio del matrimonio, de la vida conyugal que, a partir de aquel momento, debe desarrollarse. Suprimir el primer aspecto —la creación del vínculo— y residenciar el matrimonio, como tal, en la consecución de la plenitud de vida conyugal es olvidar o marginar el precepto divino positivo que regula el matrimonio y reducir la vida conyugal a una experiencia, a una simple prueba, cuyo resultado —positivo o negativo— vendría a determinar la existencia o no del matrimonio.

Por otra parte, conviene señalar brevemente que el problema de la indisolubilidad del matrimonio, engarzada en la sacramentalidad, se plantea no sólo como un problema de deber ser sino de gracia y respuesta. Esto significa que el sacramento confiere a los cónyuges gracia suficiente para responder a las exigencias de su nueva condición y que las dificultades que puedan surgir e, incluso, los atentados contra la propia esencia de la comunidad de vida son superables y pueden ser superados por los propios esposos. Esto siempre y cuando se considere vigente la enseñanza tradicional de la Iglesia en materia sacramental; en caso contrario, habría que entender que los cristianos han sido defraudados durante siglos en sus propias creencias y, por consiguiente, sería preferible —mejor, necesario—, dejar de hablar del matrimonio cristiano y situar la relación conyugal en un plano meramente natural, donde los esposos actúen con libérrima voluntad, salvo las exigencias que por razones de justicia y orden social establece, no la Iglesia, sino la sociedad civil.

Pero, si se admite la teología sacramentaria



—y no se cae en una ética de situación—, habrá que entender que, en virtud del sacramento, los cónyuges pueden realizar un matrimonio dentro del orden dado, establecido por imperativo divino, y aspirar a la plenitud que se predica en el mensaje evangélico. Las situaciones irregulares serán excepciones a este principio, que requerirán ciertamente la atención pastoral de la Iglesia; atención pastoral que no puede consistir en modificar el orden establecido por Dios, sino en mostrar en su plenitud las virtualidades del mensaje evangélico.

La indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio en general, pero adquiere una especial firmeza cuando se trata de matrimonio entre bautizados y ha sido consumado. Según la doctrina eclesiástica, todo matrimonio es indisoluble intrínsecamente —los cónyuges no pueden disolverlo— pero el no consumado puede ser disuelto —cuando existen razones graves, y causas determinadas— por la autoridad eclesiástica (Sobre la disolución del matrimonio rato y no consumado, vid. NAZ, R.-LEROUGE, J., *La dispense super matrimonium ratum et non consummatum*, Paris, 1940; CASORIA, J., *De matrimonio rato et non consummato*, Romae, 1959. Sobre la disolución del matrimonio no sacramental, vid. LÓPEZ-ALARCÓN, M., *El privilegio petrino*, Murcia, 1962).

En el supuesto del matrimonio rato y consumado, sin embargo, además de la indisolubilidad intrínseca concurre también la indisolubilidad extrínseca, de tal forma que tampoco es válida la intervención de la autoridad eclesiástica en orden a su disolución.

La consumación juega así un papel fundamental en la constitución del matrimonio con unas consecuencias de gran importancia, en orden a la permanencia del vínculo.

La consumación (según la doctrina tradicional, la consumación física —una caro—) se sitúa en el proceso de formación del vínculo, en el inicio del matrimonio y no en la fase subsiguiente de su realización, en donde se ha de tender a la plenitud de la comunidad de vida conyugal. Al respecto es de interés recordar que, por consumación, los autores nunca han entendido la perfección plena de la unión de los cónyuges. A ninguno de ellos se le ha escapado el posible fracaso del matrimonio consumado —¿cómo iban a olvidarlo habiendo causas de separación?—, pues por consumación se ha entendido siempre una fase de la constitución inicial del matrimonio, bien como su causa (tesis de Bolonia), bien como un hecho que le da especial firmeza en su inicio (esto es, en el inicio mismo de la vida conyugal).

Si Bernhard no postula un cambio del concepto de consumación —tradicionalmente entendida como fase del comienzo del matrimonio— y se limita, como lo hace, a propugnar un cambio en el hecho que ha de entenderse como consumación; si, además, sitúa ese nuevo hecho en algo que por su naturaleza sólo se consigue después de una larga convivencia conyugal, ello equivale a hacer desaparecer la noción misma de matrimonio consumado, tanto más si se advierte —como es fácil— que si los cónyuges están de hecho integrados, de hecho no se disolverá el matrimonio. Y si sólo en estos casos el matrimonio es indisoluble, ya no hay norma divina que prescriba la absoluta indisolubilidad; hay un simple hecho sociológicamente constatable: hay matrimonios que de hecho no se rompen nunca. Y para constatar este hecho evidentemente no hacía falta la revelación divina. Ni tampoco, para que los esposos lo consigan, hace falta

la sacramentalidad. Basta con las fuerzas naturales (el amor conyugal se dirige en sí hacia una unión perpetua) y, en todo caso, con la gracia bautismal.

Modificar, por tanto, el concepto de consumación física, introduciendo el elemento de la integración espiritual de los esposos, supone retrasar el momento de la constitución del vínculo al momento de su plenitud vital, lo que supone que —en no pocos casos— inicio y fin del matrimonio acabarán coincidiendo. La consecuencia que de este hecho se derivaría es inmediata: admitir la disolución del matrimonio. Porque, si se admite que la relación conyugal se inicia con la prestación del consentimiento y la consumación física, pero no se consuma mientras no se alcance la plenitud, se está abriendo la posibilidad de la disolución del matrimonio, sometido a prueba durante un tiempo indeterminado, ya que si una de las partes alega la falta de integración espiritual el matrimonio resultaría disoluble. Pero, ¿cómo se puede probar la existencia de la plenitud conyugal y considerar consumado el matrimonio?

En realidad, ninguna relación conyugal podría ser considerada como matrimonio consumado, porque ciertamente tal plenitud es el ideal al que se debe tender, pero que por la misma condición humana no se puede realizar de forma plena y permanente, porque, aun supuesto que los cónyuges la hubiesen alcanzado, cualquiera de ellos podría romperla con su comportamiento posterior y, en tal supuesto, también habría que considerar que el matrimonio no se había consumado y, por lo tanto, procederse a su disolución.

La tesis de Bernhard sobre la consumación es ciertamente una puerta abierta a la disolución del matrimonio rato y consumado.

El mismo ha pretendido salir al paso de las críticas que en este sentido había merecido su trabajo, afirmando que «je voudrais affirmer très clairement qu'il ne s'agit dans la perspective envisagée ni de prôner le mariage à l'essai ni d'instituer une sorte de divorce par consentement mutuel». Con estas palabras, aparecidas en un artículo, bajo el título A propos de l'hypothèse concernant la notion de consommation essentielle du mariage (Revue de Droit Canonique, XX, 2, 1970, p. 184 ss.), pretende aclarar su posición sobre el tema del divorcio en la Iglesia. En realidad, excluye el divorcio por consentimiento mutuo, pero mantiene la tesis de la disolución del matrimonio rato y consumado (en su acepción tradicional), mediando la intervención eclesiástica.

Esta disolución, admitida en caso de no consumación espiritual, da cabida, sin embargo, al matrimonio a prueba, ya que la realización de la plenitud del matrimonio debe tener lugar después de la constitución del vínculo y depende exclusivamente de los cónyuges, quienes tienen libertad, por tanto, para requerir de la autoridad eclesiástica la disolución de su matrimonio por incumplimiento de una obligación que surge del vínculo conyugal. En efecto, si del vínculo conyugal surge la obligación de tender a la plenitud de la comunión personal, resultaría que no querer cumplir con esa obligación, equivaldría a una causa de disolución del matrimonio. Aunque Bernhard propone que se elabore una regulación precisa de las circunstancias y causas que pueden dar lugar a la disolución del matrimonio por no consumación espiritual, en realidad la aceptación de esta tesis —aparte de modificar substancialmente el concepto de consumación y, por tanto, aplicar la disolución a un supuesto distinto del contemplado en la tra-



*dición canónica y en la regulación vigente— serviría de precedente para lograr, por analogía, la disolución del matrimonio por incumplimiento de cualquier obligación dimanante del vínculo conyugal. Esta opinión supondría la confirmación definitiva del divorcio vincular en la Iglesia, lo cual pone de relieve su inviabilidad como hipótesis de trabajo para el canonista, por su contraste con la doctrina de la Iglesia.*

*La inviabilidad de la tesis central de Bernhard no significa que no consideremos acertados otros aspectos por él propugnados: una mayor preparación de los futuros cónyuges, exigir mayor conocimiento —para el consentimiento válido— de la estructura del matrimonio, etc. El estudio de estos aspectos, referido a la constitución del vínculo, puede crear el clima necesario para la introducción de alguno de ellos en la legislación canónica como causas de nulidad, lo que daría lugar a la declaración de nulidad de aquellos matrimonios que no reunieran esos requisitos; en cambio, la admisión de estos supuestos como causas de disolución del matrimonio rato y consumado —situados, por tanto, no en la formación del vínculo sino en la comunidad de vida*

*conyugal— daría lugar al reconocimiento explícito del divorcio vincular en la Iglesia, conclusión a la que nos conducen las tesis expuestas.*

*Dando por concluido el análisis de la hipótesis científica de la que hasta ahora nos hemos ocupado, queremos, para terminar, aludir brevemente a otro tipo de opiniones, que no deben confundirse con la hasta aquí tratada. Nos estamos refiriendo a la campaña promovida por ciertos sectores contra la indisolubilidad del matrimonio cristiano, muchas veces bajo formas contestatarias, y sin otra relación con las hipótesis científicas examinadas, que su abusiva utilización en los medios masivos de comunicación social e incluso en homilias dominicales. En realidad, esta campaña de opinión no es más que un aspecto de otra más amplia que abarca, tanto este punto, como el celibato eclesiástico o la perpetuidad de la vida religiosa. Como sea que esta campaña va acompañada de polémicas doctrinales y de una crisis axiológica muy intensa, nos ha parecido de interés traer a colación un tema que está en el fondo de todo ello, y que puede resumirse en esta pregunta:*

## ¿Cabén en el Cristianismo vocaciones irrevocables?

*Para dar una visión lo más completa posible hemos pedido la colaboración de varios especialistas para que respondan a diversas cuestiones, que son otros tantos aspectos de ese interrogante general. Como introduc-*

*ción, el tema será tratado, brevemente, desde la perspectiva de la persona humana, para verlo a continuación, desde el punto de vista de la Patrística y de la Teología.*

# Compromiso y persona humana

Opina J. M.<sup>o</sup> Martínez Doral

*Una de las conquistas del pensamiento contemporáneo es haber puesto de manifiesto algunas de las exigencias de la libertad humana, entre ellas el haber dado un mayor relieve a la autonomía que comporta la responsabilidad propia del ser humano. Sin embargo, sobre las consecuencias y los distintos aspectos de la noción de responsabilidad hay ciertas opiniones que dan a entender que, en ocasiones, es más válida la intuición del principio que la comprensión de todas sus derivaciones. Al respecto quisiéramos hacerle unas preguntas.*

1. *¿Cuál es el camino que conduce al hombre a su libertad o a su alienación como persona, la apertura al otro —autodonación— o la incomunicación del otro —autoposición—?*
2. *Si responsabilidad es respuesta, ¿cabe en este tema una visión puramente subjetiva de la responsabilidad, o por el contrario, la responsabilidad supone una relación con otros seres personales (Dios u otros hombres) necesariamente teñida de aspectos objetivos? ¿Es la responsabilidad de la persona un vacío de relación objetivo o es una manifestación de la libertad en relación a un valor, a un bien o a otra persona?*
3. *El compromiso (decisión personal, promesa, convenio, etc.) rectamente entendido debe ser una manifestación de la libertad;*

*según esto, ¿cree Vd. que el hecho de que el compromiso asumido genere en algunos casos una obligación seria, objetivamente vinculante, una obligación de justicia en suma, es resultado de la fuerza y de la capacidad de la voluntad libre del hombre para asumirla, o por el contrario entiende que la creencia en la posibilidad de tales obligaciones es resultado de una concepción que valore en poco la libertad y la responsabilidad humanas?*

4. *La libertad y en consecuencia el pleno uso de la responsabilidad, ¿se tiene o se conquista?, es decir, ¿es resultado de la educación y del fortalecimiento de los hábitos rectos (virtudes)? ¿Existe alguna correlación entre el cumplimiento de los compromisos personales más radicales y la formación?*
5. *El hombre puede cambiar sus decisiones; estos cambios ¿son siempre legítimos y, por tanto, es contrario al principio de responsabilidad cualquier mantenimiento de las obligaciones que dimanar de un compromiso libremente aceptado? ¿Hay cambios de decisiones que pueden calificarse de fallos de la persona, de fracaso de su responsabilidad?*
6. *Concretándonos ahora a los casos de la indisolubilidad del matrimonio y de la perpetuidad del celibato, ¿cómo juegan en ellos la libertad, la responsabilidad o la alienación de la persona?*



Entiendo que las cinco primeras preguntas de su cuestionario forman una especie de introducción de carácter general para el tema, mucho más concreto, que se plantea en la última.

En consecuencia, me he permitido modificar ligeramente la disposición de las cuestiones, reuniendo en una sola las cinco preguntas introductorias. En esta nueva formulación, la pregunta sería la siguiente:

¿Quién es más libre: el que se entrega o el que se guarda;

el que responde a los valores o el que pone el fin de la libertad en la pura libertad;

el que se vincula o el que queda disponible;

el que se disciplina o el que campa por sus respetos;

el que persevera o el que sabe cambiar?

Mi respuesta, en cada uno de los cinco casos, se inclina más bien por el primer miembro de las correspondientes alternativas. Me parece *más libre* el que se entrega, el que responde a los valores, el que se disciplina mediante la autoformación y la autocrítica y el que persevera en la fidelidad, que el que determina su conducta por las restantes y contrapuestas actitudes.

Pero, ¿en qué razones se podría buscar el fundamento de esta preferencia?

1. La realidad de la persona humana oscila continuamente entre la absoluta autoposeción y la absoluta entrega. Frente a todo lo que no es él, el hombre se halla situado en pertenencia *propia*: es independiente frente a toda realidad. Pero, siendo a su vez realidad finita y limitada, esta autopertenencia es esencialmente relativa: el hombre sólo llega a poseerse a sí mismo en la apertura y la autodonación a aquello que le trasciende.

No es, por lo tanto, el que se guarda —en la incomunicación con los otros— el que encuentra el camino de la libertad sino, más bien, el que es capaz de trascender los angostos límites de la pura subjetividad, el que es capaz de realizar la entrega.

2. En esta segunda alternativa se contraponen otras dos actitudes. La del que responde a los valores y la del que pone el fin de la libertad en la propia libertad. ¿Quién es más libre? Yo creo que el primero y ésta sería la razón. Una libertad que sólo consistiera en el hecho puramente formal y vano de tener que elegir —«No nos encontramos frente a ningún valor, frente a ningún imperativo que justifique nuestro obrar. No tenemos por eso ni detrás ni delante de nosotros, en el reino luminoso de los valores, justificaciones o disculpas. Estamos solos, sin disculpas. Esto es lo que quiero expresar cuando digo que el hombre está condenado a ser libre»—, una libertad que pudiera ser descrita con las anteriores palabras de Sartre, no conseguiría trasponer —me parece— el nivel de la mera arbitrariedad.

El hombre es verdaderamente libre cuando sabe que su libertad está por una parte, *situada*, es decir sometida a condicionamientos físicos, biológicos, históricos, culturales y, por otra parte, *instada*, es decir constitutivamente referida a aquello que es mayor que ella misma.

3. Disponibilidad y compromiso. Con mucha frecuencia se ha discutido sobre la primacía de una u otra de estas dos actitudes en relación con la libertad y la responsabilidad. «Si se elige y uno queda vinculado, la libertad se destruye: es preciso, por tanto, guardarse de elegir, rehusar todo compromiso, toda vinculación. Pero, ¿acaso la libertad se expresa de otro modo que en el

acto de elegir? El hombre tiene el deber de comprometerse: aunque su elección sea equivocada, cualquier vinculación es mejor que la indiferencia».

La discusión, planteada de este modo —y por más que en nuestros días acuse una cierta ventaja a favor de la ética del compromiso— no puede, en realidad, llevar a ninguna solución. Porque, ni está demostrado que la libertad se destruya con la elección —más bien parece todo lo contrario— ni es verosímil que *cualquier* compromiso sea capaz de dar un sentido a la responsabilidad del hombre.

El problema será, más bien, cómo —sin alienar la libertad— ésta puede *servir*, adquirir un sentido. ¿Y no es claro que sólo hay una cosa a la que la libertad pueda servir sin alienación, a saber, la comunión de las libertades?

Es en este horizonte —me parece— donde el compromiso (*l'engagement*) encuentra su verdadera dimensión y donde se hace patente su naturaleza de auténtica manifestación de libertad. «El hombre libre se distingue por el número y la calidad de sus vínculos».

4. En esta cuarta alternativa, apenas parece necesario fundamentar la afirmación según la cual es más libre el que se disciplina mediante la autoformación que el que tan sólo desea campar por sus respetos. Si es verdad que alguien es libre en la medida en que puede realizar sin trabas aquello que corresponde a su ser de hombre —siempre que no perjudique con ello el derecho igual de otra persona— la autoformación resultará, a todas luces, un requisito indispensable para el ejercicio de la libertad. Y esto en varios niveles.

En primer lugar, en cuanto la autonomía del espíritu y la misma posibilidad de acciones libres dependen de la formación. También resulta claro —en segundo lugar— que una decisión es tanto más libre cuanto más profundamente brota de la interioridad espiritual de la persona. No cuando obedece a motivos superficiales o pasajeros, sino precisamente cuando la vida entera del hombre está, por así decir, detrás de aquella decisión para responder de ella. Entonces la acción es verdaderamente *suya* y no le viene impuesta desde fuera.

Por último, la relación entre formación y libertad se pone muy claramente de relieve cuando se tiene en cuenta que la libertad, según antes decíamos, está en función de los grandes valores de la existencia. Tomemos, por ejemplo, la libertad de opinión. Todo hombre tiene derecho a pensar sobre los problemas fundamentales de la vida del modo que a él le parezca justo y a que nadie pueda obligarle a tener sobre esos temas opiniones determinadas. ¿Quiere decir esto que la libertad puede ser el derecho a la irreflexión o a tener opiniones caprichosas?

5. Es evidente que la perseverancia a todo trance, la incapacidad para aceptar o promover los cambios necesarios no es, en modo alguno, manifestación de libertad sino puro cerrilismo. En este sentido, es más libre el hombre que tiene la fluidez interior suficiente para mantener en todo momento una viva actitud de cambio.

La perseverancia que aquí se destaca como preferible es, naturalmente, la perseverancia en relación con los auténticos valores. Sólo en este sentido puede decirse que es más libre el hombre que persevera que el que sabe cambiar. El cambio respecto de un valor auténtico, de un compromiso libre-



mente aceptado como irrevocable, puede calificarse de fracaso de la responsabilidad, mientras que la fidelidad a lo verdaderamente valioso tendrá que contarse siempre entre las manifestaciones más inequívocas de ejercicio de la libertad.

6. Si todo lo anterior es cierto, la aplicación de esas ideas generales a los casos concretos de la perpetuidad del celibato y la indisolubilidad del matrimonio no será muy difícil. Si es verdad que el hombre tiene la posibilidad de disponer de su propio futuro, si tiene sentido el hecho de establecer pactos irrevocables —de una vez para siempre— de tal modo que la posterior fidelidad sea el despliegue de un acto único, totalizante y radical, entonces habrá que

decir que la perpetuidad característica del matrimonio y del celibato es, justamente, la marca de su libertad. Es libre, decíamos, el que se entrega, el que responde a los valores, el que se vincula, el que se disciplina, el que persevera en la fidelidad a un compromiso irrevocable.

Es posible que la perpetuidad, tanto del celibato sacerdotal como del matrimonio, haya de ser dejada cada vez más a la conciencia personal y haya de ser cada vez menos objeto de regulaciones positivas, pero una conciencia veraz y desinteresada no dejará de advertir la profunda conexión de la irrevocabilidad de esas dos decisiones —impuesta por ley divina en el caso del matrimonio— con la libertad y la responsabilidad del hombre.

# La vocación en la Patrística

## Preguntamos a Lucas F. Mateo-Seco

*1. Según la Patrística, ¿hay vocaciones divinas que abarcan toda la vida humana?*

Los Santos Padres abarcan ocho siglos de enorme vitalidad y de una variedad difícilmente reducible a síntesis. Someterles a tan precisa encuesta, en la que evidentemente subyacen unos planteamientos humanos muy diferentes a los suyos, es empresa que no puede menos de ser calificada como ardua, y cuyos resultados forzosamente han

de dejarnos insatisfechos. Quizás esta misma insatisfacción —que se deberá en parte a la brevedad del trabajo y en parte a las cuestiones que no se plantean explícitamente los Padres— sea ya en sí misma una lección a nosotros tan preocupados por la realización personal y tan poseídos por el mundo subjetivo.

La realidad que nos ocupa —existencia y exigencias de la vocación— se daba ya entonces y ciertamente con no menos fuerza que en la época actual. Desde los primeros escritos patrísticos se nota su presencia vital, aunque la reflexión a escala consciente vaya abriéndose paso lentamente, con el correr de los siglos. Al contestar a las preguntas que se me han presentado, me detendré largamente en la primera contestación haciendo un recorrido histórico lo más detallado posible dentro de la brevedad exigida. En él irán apareciendo muchos datos concernientes a las demás preguntas. En la contestación a las restantes preguntas seré breve, remitiéndome a los datos que ya han aparecido.

El concepto de vocación divina, entendida como llamada de lo alto, de Dios que interviene por propia iniciativa en la historia de la humanidad o de los hombres particulares comprometiendo su conciencia y exigiéndoles unos determinados comportamientos, se encuentra abundantemente expresado en los escritos patrísticos, incluso desde los primeros tiempos. Nada más natural, dadas las evidentes afirmaciones bíblicas a este respecto y el conocido amor que los Padres profesan a la Sagrada Escritura.

En concreto, Dios fue quien «llamó» a los hombres a la existencia. Los Padres expresan frecuentemente este pensamiento utilizando el verbo *καλέω*, llamar<sup>1</sup>, o su equivalente latino «vocare»<sup>2</sup>. Aparece así la existencia no sólo en su aspecto de don recibido, sino en su vertiente vocacional. Toda la existencia es en sí misma una vocación recibida de Dios.

Con mayor abundancia de textos es reflejado el carácter vocacional de la existencia cristiana. «El Artífice de todas las cosas nos llamó (*ἐκάλεσεν*) por medio de su siervo amado Jesucristo de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de la gloria de su nombre»<sup>3</sup>, escribe San Clemente Romano con clara referencia a *Act.* 26, 18, texto que constituye el climax narrativo de la vocación de San Pablo.

Para San Justino, los cristianos han recibido la misma vocación que en tiempos pasados fue dirigida a Abrahán: «¿Qué ventaja, pues, le concedió aquí Cristo a Abrahán? El haberle llamado por su voz con el mismo llamamiento que a nosotros, al decirle que saliera de la tierra que habitaba. Por la misma voz nos llamó también a nosotros y ya hemos salido de aquella manera en que vivíamos y malvivíamos al hilo de los otros moradores de la tierra, y con Abrahán heredaremos la tierra santa... Y es así que como Abrahán creyó a la voz de Dios y le fue reputado en justicia, también nosotros hemos creído a la voz de Dios, pues nos ha hablado nuevamente por boca de los Apóstoles de Cristo, después que fue anunciado por los profetas, y por esta fe hemos renunciado hasta la muerte a todo el mundo»<sup>4</sup>.

El texto, por su antigüedad y por los datos que contiene, merece que nos detengamos unos momentos. S. Justino describe el hecho vocacional —tanto el de Abrahán como el de los cristianos— uniendo tres términos fuertemente expresivos: «*κλησις, φωνή, ἐκάλεσεν*». En su pensamiento, existe una auténtica llamada (*κλησις*), hecha por una voz divina (*φωνή*), en una acción cuya naturaleza

1. Cfr. p. e., G. W. H. LAMPE, *A patristic greek lexicon*, Oxford, 1962.

2. Cfr. p. e., D. LENEANT, *Concordantiae augustinianae*, Bruselas (reimpresión) 1965.

3. *I Clementis*, 59, 2.

4. S. JUSTINO, *Dial.*, 119, 5-6.



consiste en ser intimación, imperio (καλέω). Ve Justino que en ambos casos se ha dado una auténtica intervención divina, objetivamente dirigida a personas concretas. La objetividad de esta intervención queda reflejada en el término φωνή. Dios se dirigió a Abrahán con aquella voz de que habla *Gen.* 15, 1 ss.; a nosotros nos ha hablado por medio de los Apóstoles, en sus palabras concretas. También en ambos casos esta palabra de Dios es de parecida naturaleza (ὁμοίας) en las consecuencias que entraña, siendo determinada en el texto la coincidencia: Abrahán ha de salir de su tierra; nosotros hemos de salir de aquella manera en que malvivíamos al hilo de los moradores de la tierra. La llamada divina implica en ambos casos una incidencia sobre el desarrollo concreto de la vida y una responsabilidad de conciencia, ya que el seguirla «es reputado en justicia».

El concepto que San Justino tiene de las exigencias que comporta la vocación cristiana queda patente en la última frase del texto citado: «por esta fe hemos renunciado hasta la muerte a todo el mundo». Dos consideraciones se imponen: a) la fe, que es respuesta a una vocación divina, compromete al hombre entero exigiendo una adhesión radical, absoluta y definitiva hasta la muerte; b) lo que San Justino tiene presente en primer plano es la vocación cristiana en toda su desnudez y grandeza. Las consecuencias concretas, a veces heroicas, a que la fidelidad a esa fe pueda conducir en determinadas situaciones —martirio, fidelidad conyugal, por ejemplo—, están ya contenidas ahí, en esa llamada, aunque todavía sin explicitar.

Puede decirse que hasta San Antonio († 336) la consideración de la llamada divina relativa a la realización concreta de la vocación cristiana en un determinado estado no aparece claramente formulada en los Padres. Lo que en los tres primeros siglos aparece nítidamente formulado es la existencia de una única vocación divina que abarca toda la vida humana: la de ser cristianos. La radical y sincera frase de San Justino citada anteriormente es buena prueba de ello. Y es en esta perspectiva, en la que ocupa el centro la grandeza y exigencias sin tasa, valga la expresión, del ser cristiano en la que hay que entender las ulteriores especificaciones que llevaron posteriormente a hablar de vocaciones en plural. En esta radicalidad de la vocación cristiana, tan netamente evangélica, cuya aceptación correcta comporta el «renunciar hasta la muerte a todo el mundo», encuentran las vocaciones el fundamento del carácter definitivo de sus exigencias.

En los cuatro primeros siglos, los Padres subrayan el carácter único de la vocación cristiana y su exigencia absoluta. Volvamos a San Clemente Romano. «¿Acaso no es una nuestra vocación en Cristo?», escribe con frase lapidaria<sup>5</sup>, exhortando a la unidad a los de Corinto. El texto tiene importancia, no sólo por su concisión y claridad, sino por ser el argumento base para exigir la concordia entre clero y fieles desunidos. Efectivamente, es notable que en el momento de exigir la sumisión de unos fieles rebeldes, el argumento esgrimido sea la unidad de llamada de que ambos participan. Esta vocación, calificada por el Pastor de Hermas como «grande y venerable»<sup>6</sup>, es fre-

5. *I Clementis*, 46, 6. «...μία κλήσις ἐν Χριστῷ».

6. HERMAS, *Pastor*, mandamiento 4, 3, 6.

cuentemente relacionada con el bautismo<sup>7</sup>, siendo el «nuevo nacimiento» utilizado como cañamazo para expresar las hondas repercusiones morales que de él se derivan. Como contrapartida del fuerte subrayado efectuado en la unicidad de la vocación cristiana, preocupa a los Padres dejar clara la universalidad de la oferta por parte de Dios y la responsabilidad que incumbe a los hombres al no responder a ella<sup>8</sup>.

Dos precisiones son necesarias para completar lo relativo a la vocación en la literatura anterior a San Antonio: a) A veces se describe la vocación de personas singulares, p. e., de Abrahán<sup>9</sup>, de los Apóstoles<sup>10</sup>, de San Pablo<sup>11</sup>, con lo que junto con la llamada general al cristianismo comienzan a dibujarse formas concretas en que personas singulares, por especial llamada divina, han hecho vida la vocación cristiana, y b) la vocación al martirio.

Sabida es la importancia que en los primeros siglos reviste el martirio como imitación de Cristo y perfección de la vida cristiana. Baste recordar las ardientes palabras de San Ignacio de Antioquía<sup>12</sup>. El martirio es concebido como el acto que consuma toda la vida cristiana, el que le da perfecto cumplimiento. He aquí cómo se expresa Clemente de Alejandría: «Nosotros llamamos consu-

mación (τελείωσιν) al martirio, no porque en él reciba el final (τέλος) la vida del hombre, como dicen los demás, sino porque en él muestra (el mártir) la obra perfecta y consumada (τελείον) de la caridad»<sup>13</sup>. Según la mente del mismo autor, este acto supremo del amor cristiano sólo es totalmente correcto, si responde a una auténtica llamada divina. Prosigue: «Y así (el verdadero mártir) se distingue de aquéllos que se llaman a sí mismos mártires en que éstos se presentan a sí mismos y se lanzan a sí mismos (no sé cómo) a los peligros; aquéllos, evitándolos primero según la recta razón, después, cuando Dios los llama (καλέσαντος τοῦ Θεοῦ), entregándose con ánimo pronto y alegre, confirman la vocación (κλήσιν), ya que no se presentaron temerariamente»<sup>14</sup>.

El texto citado nos habla de la existencia de una auténtica vocación divina al martirio, que encuentra su manifestación clara en las circunstancias exteriores. Está, pues, ahí, al margen o en contra de la voluntad del llamado. Estas circunstancias, no buscadas por el sujeto, exigen un comportamiento determinado que no tiene por qué estar en consonancia con los sentimientos personales y que dimana, o es una concreción, de la vocación cristiana «por la que hemos renunciado hasta la muerte a todo el mundo», en

7. Cfr. p. e. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paed.*, 1, 7, PG 8, 321 B. «...mas ahora somos niños a causa de la voluntad de Dios recientemente cumplida sobre nosotros, por cuanto hemos nacido recientemente a la vocación y a la salud (εἰς κλήσιν καὶ σωτηρίαν νεογνοὶ γεγόναμεν)».

8. «Nuestro Jesús, sin haber venido aún glorioso, envió a Jerusalén una vara de justicia, es decir, la palabra de la vocación y conversión dirigida a todas las naciones». S. JUSTINO, *Dial.*, 83, 4. Esta preocupación puede decirse común a todos los Apologetas.

9. JUSTINO, *Dial.*, 119, 5.

10. ORIGENES, *Fragm. 21 in Johannem*, PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, en «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte... Origenes Werke IV», Leipzig-Berlin, 1903, p. 502. Cfr. también E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turin, 1968, pp. 835-836.

11. S. JUAN CRISÓSTOMO, *De Laudibus Pauli*, IV, PG 50, 487 ss.

12. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Rom.*, 4.

13. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, IV, 4, PG 8, 1228 B.

14. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VII, 11, PG 9, 492 C.



frase de San Justino. Esta vocación, además, compromete a la propia conciencia, ya que el no aceptarla constituye apostasía. Finalmente, esta vocación, paradigmática en los primeros siglos cristianos, es consumación irrevocable (τελειόν) con la misma irrevocabilidad de la vocación cristiana.

Por contrapartida, es el mismo Clemente quien nos recoge un fragmento gnóstico en el que esta vocación al martirio parece moverse en pleno terreno subjetivo, desligada de la rotundidad de los hechos externos<sup>15</sup>. Se trata de un fragmento de Heracleón en el que realiza la exégesis de Mt. 10, 32-33, «Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos». No vamos a entrar en el estudio de este fragmento al que ha dedicado el P. Orbe abundantes y sabrosas páginas<sup>16</sup>. Viene luchando Heracleón con diversos argumentos contra la universal obligatoriedad de esta sentencia del Señor, referida a la confesión de fe ante los tribunales, uno de los cuales es reducir la urgencia del martirio al sentimiento de la llamada interior: «Si así conviene, y el Logos mueve a ello, síguese también a ésta

(la confesión en la vida ordinaria) la confesión particular ante los magistrados»<sup>17</sup>. El acento está puesto en «si el Logos mueve a ello», es decir, si el sujeto siente espontáneamente<sup>18</sup> en su interior la moción divina que le hace confesar su fe ante los tribunales. Queda así la vocación al martirio reducida a la imprecisión del puro ámbito subjetivo y a la inestabilidad de un llamamiento difícil de sentir y más difícil de interpretar cuando existe ante los ojos el elocuente lenguaje de los tormentos. En la refutación, Clemente, aun sin detenerse en el inciso heracleoniano, se situará en el terreno objetivo de la malicia de la apostasía y del ejemplo de Cristo y los Apóstoles<sup>19</sup>.

La virginidad está presente desde el primer siglo como una concreción de la vocación cristiana tenida en máxima estima. Pesa el consejo paulino y se hace patente en ella la grandeza martirial de entrega del propio cuerpo. Como el martirio, aparece revestida de su carácter irrevocable. Sus alabanzas se encuentran frecuentemente hilvanadas en la reflexión sobre el sacerdocio de los fieles. Son innumerables las palabras de aliento. «Si alguno se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, que permanezca sin engreimiento», escribe San Ignacio de Antioquía<sup>20</sup>. Es el firme pro-

15. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, IV, 9, PG 8, 1281-1283.

16. A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma, 1956.

17. Cfr. A. ORBE, op. cit., p. 3.

18. La espontaneidad encuentra su base en la naturaleza del gnóstico, quien, una vez oída la llamada divina, ha de seguirla necesariamente. Esta espontaneidad es la que alaba Heracleón en la fe de la samaritana. ORÍGENES, *Comment. in Johannem*, XIII, 10, PG 14, 413 A-415 B. Cfr. W. VOELKER, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gnosis*, Tubinga, 1932, pp. 71-72. Cfr. también F. M. SAGNARD, *La gnose valenti-*

*nienne et le témoignage de saint Irénée*, París, 1947, pp. 496 ss.

19. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, IV, 9, PG 8, 1280-1285. Cfr. A. ORBE, op. cit., pp. 33-46.

20. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Políc.*, 5, 2. San Ignacio ha hecho dos precisiones importantes: la castidad es verdaderamente cristiana por la intención religiosa —“para honrar la carne del Señor”—, y debe estar acompañada por la virtud de la humildad. S. Clemente Romano precisa también: “Quien es casto en su carne no debe envanecerse, sabiendo que es otro quien le otorga la continencia” (*I Clementis*, 38, 2). Se pone de relieve desde el primer momento que la castidad cristiana es un don recibido de arriba.

pósito de permanecer virgen lo que caracteriza a dicho estado. Frases como «Nupsisti enim Christo, illi carnem tuam tradidisti, age pro mariti tui disciplina»<sup>21</sup>, son bastante frecuentes. Y Orígenes: «Cuando nos acercamos al Señor y hacemos voto de servirle en castidad, pronunciamos en los labios el juramento de castigar nuestra carne, de atormentarla y reducirla a servidumbre, a fin de poder salvar el espíritu»<sup>22</sup>. San Cipriano describe la virginidad con los siguientes trazos: «Christo se dicare, in aeternum continentiae se devovere, tam carne quam mente Deo se vovere»<sup>23</sup>. Este propósito parece ser que pronto se ve confirmado con un voto. Tertuliano nos pinta ya a las vírgenes conducidas hasta el centro de la asamblea cristiana, donde, publicado el don de su virginidad, eran objeto de toda honra y cariño por parte de sus hermanos en la fe<sup>24</sup>.

El carácter irrevocable de este estado nos viene confirmado por la fuerza —rudeza a veces— con que se estima la situación de la virgen que ha sido corrompida. Escribe San Cipriano: «Si se comprueba que alguna de ellas ha perdido su integridad, haga penitencia plena de su crimen, ya que ha sido adúltera no de un marido cualquiera, sino de Cristo; después de haber practicado la penitencia durante el tiempo que se juzgare conveniente, hecha su confesión, sea admitida de nuevo a la Iglesia. Pero, si permaneciese obstinada, no alejándose del varón con quien mora, sepa que con esta su pertinacia impúdica jamás podrá ser recibida por nosotros en la Iglesia, a fin de evi-

tar que con el escándalo de su delito pueda ser ocasión de ruina para las demás»<sup>25</sup>. El mismo San Cipriano trata con suavidad el cambio de estado: «Pero, si no quieren o no pueden perseverar, es mejor que se casen que caer en el fuego a causa de sus delitos»<sup>26</sup>.

La virginidad tiene su ingrediente principal en la decisión de permanecer en dicho estado, una decisión que ha de ser firme y definitiva, de forma que el ser infiel puede ser interpretado como una auténtica defecación y calificado con el epíteto de adúltero. El tema vocación, sin embargo, no ha sido explícitamente aplicado en estos siglos a la virginidad.

En cuanto al matrimonio, puede decirse que desde los primeros tiempos están pesando sobre él los conocidos textos de Mt. 19, 3 ss. y Ef. 5, 25-29, que enuncian tanto el origen divino y la irrevocabilidad de este estado, como el profundo misterio que encierra. Baste citar de nuevo a San Ignacio de Antioquía: «Recomienda a mis hermanas que amen al Señor y se contenten con sus maridos, en la carne y en el espíritu. Igualmente, predica a mis hermanos, en nombre de Jesucristo, que amen a sus esposas como el Señor ama a la Iglesia»<sup>27</sup>. En este, como en los demás misterios de la vida cristiana, el pensamiento primitivo está poseído por las exigencias de la vocación cristiana, que se explicitan en los concretos estados a que se accede, estados sobre los que pesan determinadas leyes divinas a las que es preciso obedecer<sup>28</sup>.

21. TERTULIANO, *De oratione*, 22, PL 1, 1188.

22. ORÍGENES, *In Lev. hom.* 3, 4. PG 12, 428.

23. S. CIPRIANO, *De habitu virginum*, 4, PL 4, 443.

24. TERTULIANO, *De virginibus velandis*, 2, PL 2, 905.

25. S. CIPRIANO, *Epist.* 62, PL 4, 369 ss.

26. *Ibid.* PL 4, 377-378.

27. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Polic.* V, 1.

28. Así aparece ya expresado en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Polic.*, 5, 1. Los textos son abundantísimos. Bástenos citar un texto de Tertuliano con respecto al



En la *Vida de San Antonio*, opúsculo redactado por San Atanasio hacia el año 357, encontramos narrada por primera vez y en forma biográfica la vocación al monacato. Antonio, teniendo 18 años, entra un día en el templo con el pensamiento puesto en los Apóstoles y en los primeros cristianos, que lo abandonaron todo para seguir a Jesucristo. Oye que se lee en voz alta el pasaje «Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo, y ven y sígueme» (Mt. 19, 21). Considera este recurso de los primeros cristianos como una inspiración de Dios, y la lectura de este pasaje como dirigida a él personalmente. Saliendo del templo, distribuye sus bienes entre los pobres y abraza la vida monástica. Subraya Atanasio, que lo había conocido personalmente<sup>29</sup> esta determinación de Antonio como la lógica respuesta a una llamada del cielo<sup>30</sup>.

En una de las *Cartas o Exhortaciones* atribuidas a San Antonio, y que lleva por título *El paso del siglo a la vida monástica*<sup>31</sup>, tras describir tres modos en los que puede manifestarse la llamada al monacato —a unos, como a Abrahán (Gen. 12, 1), les atrae la voz de Dios invitando a dejarlo todo; a otros les mueve la lectura de la Sagrada

Escritura; otros han sido conducidos por las tribulaciones al arrepentimiento de sus pecados y por este arrepentimiento a la vocación—, concluye: «Porro, ante omnia Spiritus Sanctus eos vocat et omnia illis facilia reddit, ut illis dulcescat ingressus ad poenitentiam»<sup>32</sup>.

Poco importa el que esta epístola sea auténtica o no. De todas formas, es seguro que pertenece a su escuela. Lo más importante es la nitidez y profundidad con que viene descrita la vocación en su dinamismo interior. Bástenos destacar que aparezca descrita la vocación, en este caso al estado monacal, desde la perspectiva de gracia interior, de moción del Espíritu Santo, una moción que hace la llamada asequible al entendimiento y su aceptación suave a la voluntad. Parecen pesar sobre estas líneas las palabras de Mt. 19, 11, «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado».

En la Epístola LXIII de San Ambrosio, dirigida a la Iglesia de Vercelli hacia el 396<sup>33</sup>, encontramos abundante material sobre la elección de obispos y la vocación al sacerdocio. Roger Gryson le ha dedicado un valioso estudio<sup>34</sup>. He aquí algunas de sus reflexiones: De su elección inesperada, Ambrosio conservó un sentimiento muy vi-

matrimonio: "Moyses propter duritiam cordis vestri praecepti libellum repudii dare; a primordio, autem, non fuit sic; quia scilicet qui marem et feminam fecerat, erunt duo, dixerat, in carne una; quod Deus itaque junxit, homo (non) disjunxerit. Hoc enim responso, et Moysi constitutionem protexit, ut sui, et creatoris institutionem direxit, ut Christus ipsius... Habes itaque Christum ultro vestigia ubique creatoris ineuntem tam in permittendo repudio quam in prohibendo; habes etiam nuptiarum, quoque velis latere, prospectorem, quas nec separari vult prohibendo repudium nec macula haberi prohibendo divortium". TERTULIANO, *Adversus Martionem*, 4, 34, ed. "Corpus Christianorum", series latina, I, Turnholti, 1954, pp. 635-636.

29. S. ATANASIO, *De vita Antonii*, Prol. PG 26, 838.

30. *Ibid.*, PG 26, 841 ss.

31. Sobre la proximidad de este escrito a S. Antonio y la pertenencia a lo que pudiera llamarse su escuela, cfr. L. SEMPE, art. *Vocation* en DTC. 15, col. 3156. G. BARDY, en art. *Antoine*, *Dictionnaire de Spiritualité*. I, col. 704 ss. Cfr. también GARCÍA M. COLOMBAS, en *Historia de la Espiritualidad*, I, Barcelona, 1969, pp. 537-538.

32. *Epist.* I, PG 40, 999.

33. PL 16, 1239-1272.

34. R. GRYSON, *Le Prêtre selon saint Ambroise*, Lovaina, 1968, pp. 219-233.

vo de la gratuidad y soberana libertad de la elección divina que designa a los sacerdotes. Es Dios, y Dios solo, quien en definitiva llama al sacerdocio. Así sucedió, por ejemplo, en la elección de Aarón, a quien «sacerdotem ipse (Deus) elegit, ut non humana cupiditas in eligendo sacerdote praeponderaret, sed gratia Dei, non voluntaria oblatio, nec propria assumptio, sed coelestis vocatio»<sup>35</sup>. En la Iglesia, el «juicio divino» se manifiesta por la elección canónica. En esta elección concurren por una parte los fieles de la ciudad y por otra los obispos. Una vez hecha la elección, resta por obtener el consentimiento del elegido, que a veces es arrancado por coacción moral. Concluye Gryson: «Selon le droit actuel, plusieurs de ces ordinations imposées... seraient certainement déclarées nulles. A cette époque... non seulement la validité d'ordinations pareilles ne pose aucun problème, mais elles ne sont même jamais dénoncées par le législateur comme des abus»<sup>36</sup>. No hace falta decir que el planteamiento vocacional de esta época era bastante distinto del nuestro.

En el Crisóstomo, sobre todo en el libro IV *Sobre el Sacerdocio*<sup>37</sup>, aparece claramente señalada la confluencia que ha de darse entre llamada exterior y aptitudes y disposiciones interiores de los candidatos al sacerdocio: «...Oye lo que dice Pablo a Timoteo, su discípulo, su verdadero hijo espiritual: *No impongas a nadie las manos impremeditadamente, ni te hagas cómplice de pecados ajenos* (I Tim. 5, 22)... Si no basta al elegido con decir para excusarse: «yo no me he presentado por propia iniciativa; yo

no he huído, porque no preveía que se pensase en mí», de igual forma no servirá de nada a los electores alegar que ellos no conocían al candidato. Más aún, esto mismo agrava su culpa: haber ordenado a alguien sin conocerle aumenta la responsabilidad... Por esto, es conveniente que quien ha de imponer las manos haga primero un diligente examen; pero, mucho más aquel que ha de ser ordenado... De todas formas, los electores puede pensarse que, engañados por una falsa fama, llegaron a esto; pero, el candidato no tendrá la osadía de pretender que no se conocía a sí mismo»<sup>38</sup>.

En los párrafos anteriores ha recalcado el Crisóstomo la necesidad de que el acceso al sacerdocio haya sido limpio, de que la llamada por parte del obispo no haya sido forzada con engaño. Pero, esto sólo no basta para la tranquilidad del candidato, ni para el mismo que impone las manos. Se requieren cualidades objetivas, de forma que la llamada jerárquica no releva de un profundo examen de conciencia. Ahora bien, es necesario hacer notar que en la mente del Crisóstomo este examen no recae sobre la realización de los propios gustos o de la propia personalidad, sino sobre la limpieza de ánimo, las propias cualidades, con las que ha de confrontarse la llamada del obispo. No es obstáculo para la misma que el candidato, al aceptarla, haya de actuar a contrapelo de sus intereses, incluso espirituales, como puede ser el caso de su amigo Basilio, motivo del libro.

En parecida forma se manifiesta San Jerónimo en el *Comentario a Gálatas* a las pala-

35. S. AMBROSIO DE MILÁN, *Epist.* LXIII, 48, PL 16, 1253 BC.

36. R. GRYSOY, o. c., p. 229.

37. PG 48, 659 ss.

38. *Ibid.* col. 664.



bras «Paulus apostolus, non ab hominibus, neque per hominem»<sup>39</sup>.

En Casiano encontramos más profundizado el pensamiento sobre la vocación atribuido a San Antonio. Su mirada recae fundamentalmente sobre la vocación al monacato, y, precisamente, en su aspecto de vocación interior, de moción del Espíritu Santo, colocándola en estrecha relación con la conversión. La aceptación de la llamada divina no es en su esencia más que una nueva conversión a Dios<sup>40</sup>. Tras señalar tres formas diversas en que la vocación puede manifestarse —«ex Deo, per hominem, ex necessitate»<sup>41</sup>, pasa a exponer la necesidad de permanecer fieles voluntariamente, con esfuerzo activo, a la vocación, necesidad que se dio incluso en la vocación de los Apóstoles<sup>42</sup>.

«Quid enim profuit Judae apostolatus sublimissimum gradum, eodem ordine quo

Petrus caeterique apostoli asciti sunt, voluntarie suscepisse, qui vocationis suae praeclara principia cupiditatis ac phylargiriae pestifero fine consummans, usque ad traditionem Domini crudelissimus parricida prorupit (Mt. 26)?... Totum ergo in fine consistit, in quo potest quis et optimae conversionis initiis dedicatus inferior per negligentiam reperiri, et necessitate attractus ad nomen monachi profitendum effici per timorem Dei diligentiamque perfectus»<sup>43</sup>. Urge permanecer fieles, y esta fidelidad puede hacer perfecto un comienzo endeble.

Con San Agustín adquiere especial relieve el tema de la vocación cristiana como pura y desnuda gracia divina, que llama a la conversión. Veamos algunos textos: «Noli tibi arrogare conversionem, quia nisi te Deus vocaret fugientem, non posses converti»<sup>44</sup>. Esta llamada inicial, que es gracia, será nece-

39. «Quattuor genera apostolorum sunt. Unum, quod neque ab hominibus est, neque per hominem, sed per Jesum Christum, et Deum Patrem; aliud, quod a Deo quidem est, sed per hominem; tertium, quod ab homine, non a Deo; quartum, quod neque a Deo, neque per hominem, neque ab homine, sed a semetipso. De primo genere potest esse Isaias (Is. VI, 8) caeterique prophetae, et ipse apostolus Paulus, qui neque ab hominibus, neque per hominem, sed a Deo Patre et Christo missus est. De secundo, Jesus filius Nave, qui a Deo quidem apostolus est constitutus, sed per hominem Moysen (Deut. XXXIV, 9). Tertium genus est, cum hominum favore et studio aliquis ordinatur. Ut nunc videmus plurimos non Dei iudicio, sed redempto favore vulgi in sacerdotium subrogari. Quartum est pseudoprophetarum et pseudoapostolorum...». S. JERÓNIMO, *Comm. in Epist. ad Galat.*, I, 1, PL 26, 335-336. Dos géneros de vocación merecen ser subrayados: el segundo y el tercero. La elección al sacerdocio, manifestada legítimamente a través de los hombres, viene de Dios.

40. «Et ex Deo quidem est quoties inspiratio quaedam immissa in cor nostrum nonnunquam etiam dormientes nos ad desiderium aeternae vitae ac salutis exsuscitat deumque sequi et ejus inhaerere praeceptis compunctionis saluberrima cohortatur...». J. CASSIANUS, *Collatio III, De tribus abrenuntiationibus*, 3, PL 49,

560-561. Cfr. E. PICHÉRY, *Jean Cassien, Conférences*, París, 1955, pp. 142-143. En el texto citado vuelven a aletear las palabras de Mt. 19, 12: «Qui potest capere, capiat». Es la moción divina quien excita en nosotros el deseo de seguir a Dios y quien nos impele a una nueva conversión «compunctione saluberrima».

41. Son vocaciones *ex Deo* las que han sido directamente recibidas de Dios, como sucedió a Abrahán o a S. Antonio; son vocaciones *per hominem* las que se han recibido por la exhortación y *ex necessitate* aquéllas como la del abad Moisés, quien «metu mortis, quae ei propter homicidii crimen intendebatur, impulsus ad monasterium decurrit: quia ita necessitatem conversionis arripuit». *Ibid.*, 564.

42. En el cp. XIX expondrá cómo toda vocación es gracia, y sin ésta no puede darse ni siquiera el comienzo de una buena voluntad: «Quibus manifestissime predecemur, et initium voluntatis bonae nobis Domino inspirante concedi, cum aut per se, aut per exhortationem cujuslibet hominis, aut per necessitatem nos ad salutis attrahit viam...». *Ibid.*, 581. Es evidente que se está refiriendo con «salutis viam» al triple género de vocación descrito anteriormente.

43. *Ibid.*, PL 49, 564.

44. S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalmum 84*, 8, PL 37, 1073.

saría siempre para la perseverancia y seguirá siempre ofrecida por Dios: «Neque velle possumus, nisi vocemur: et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra et cursus noster; nisi Deus et vires currentibus praebeat, et perducat quo vocat»<sup>45</sup>. «Non cessavit Deus vocare, aut vocatum neglexit instruere, aut instructum cessavit perficere, aut perfectum neglexit coronare»<sup>46</sup>.

La vocación en San Agustín aparece en estrecha relación con la gracia y en contextos en los que el esfuerzo principal va dirigido a las cuestiones de predestinación y libre arbitrio. Los textos citados —se podrían aducir muchos más<sup>47</sup>—, se refieren directamente a la llamada al cristianismo, pero, dado su enfoque, pueden extenderse, y, de hecho se extendieron a las distintas concreciones de esta vocación. Oigamos un último texto: «Quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem: propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur»<sup>48</sup>.

San Juan Climaco († hacia el 602) utiliza una metáfora para describir la vocación religiosa, que posteriormente gozará de gran fervor: la comparación de Cristo con el rey que invita a militar bajo sus banderas: «Cuando un rey de este mundo, queriendo comenzar una expedición militar nos llama él mismo personalmente, respondemos rápidamente, sin buscar tergiversaciones o excusas, sino que abandonándolo todo, corre-

mos con ánimo presto a su llamada. Cuidemos no sea que llamándonos el Rey de reyes, el Señor de los señores y el Dios de los dioses a esta milicia celestial, por pereza, o dejadez la despreciemos, por miedo a que un día nos encontremos sin defensa ante el tribunal supremo»<sup>49</sup>.

El texto citado nos permite constatar una vez más cómo sigue marcándose la llamada divina y la responsabilidad de quien la recibe. Esta, que no aparece definida, viene subrayada, porque, al ser considerada como gracia, de ella se ha de responder ante el tribunal del Supremo Juez. Está claro que el rechazarla entra en el terreno de las omisiones culpables, sin que se especifique más en qué consiste o hasta dónde llega esta culpabilidad. Dado el ejemplo anterior —el rey que convoca a filas— quien la rechaza puede calificarse, como lo haría siglos más tarde S. Ignacio de Loyola, «de perverso y ruin caballero».

San Gregorio Magno († 604) no podía menos de ocuparse de la vocación sacerdotal en la *Regula Pastoralis*, verdadero tratado de perfección sacerdotal. He aquí sus palabras: «Contra estos tales se queja el Señor por el profeta diciendo: *Ellos reinaron, y no por mí; fueron príncipes, mas yo no los reconocí* (Os. 8, 4); porque rigen por propia voluntad, no por voluntad del supremo Rector, los que, sin contar con el sostén de virtud alguna, nunca llamados por Dios, sino excitados por su concupiscencia, más bien que conseguir, arrebatan la autoridad para re-

45. S. AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, 3, PL 44, 965.

46. S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalmum 102*, 5, PL 37, 1319.

47. Cfr. D. LENEANT, *Concordantiae agustinianae*, cit., voces "vocans, vocare, vocatio".

48. S. AGUSTÍN, *Ad Simplicianum*, I, 2, PL 40, 118. Sobre las cautelas que S. Agustín aconseja guardar a la hora de ordenar de diáconos o sacerdotes, o de aceptar a alguien en un monasterio, cfr. J. PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Agustin*, Paris, 1960, pp. 357-363.

49. S. JUAN CLIMACO, *Scala Paradisi* 1, PG 88, 640.



gir. Pero a los tales el culto Juez los soporta y no los conoce, porque a los que tolera con su permisión, cierto es que los desconoce por el juicio de reprobación»<sup>50</sup>. El texto arroja nueva luz sobre la mutua confluencia que ha de haber entre vocación interna y vocación externa, en este caso por planteamiento negativo. Estos presbíteros han sido llamados efectivamente y poseen realmente la potestad de regir. Dios admite la validez de la llamada hecha por la Iglesia, pero rechaza al llamado. Lo soporta. Se ve claro que en el pensamiento de San Gregorio ha de darse una ecuación entre llamada externa y llamada interna, una llamada interior cuya piedra de toque son la recta intención y las aptitudes realmente existentes en el sujeto.

Terminemos este sumario recorrido por las páginas de los Padres con un párrafo de San Isidoro de Sevilla († 636). Tras señalar las múltiples tentaciones de Satanás a que se exponen quienes están poseídos por la pasión de presidir en la Iglesia, continúa: «Sancti viri nequaquam occupationum saecularium curas appetunt, sed occulto ordine sibi superimpositas gemunt. Et quamvis illam per meliorem intentionem fugiant, ta-

men per subditam mentem portant. Quas quidem summopere, si liceat, vitare festinant; sed timentes occultam dispensationem Dei, suscipiunt quod fugiunt, excercunt quod vitare noscuntur. Intrans enim ad cor, et ibi consulunt quid velit occulta voluntas Dei; seseque subditos debere esse summis ordinationibus cognoscentes, humiliant cervicem cordis iugo divinae dispensationis»<sup>51</sup>.

Dos extremos aparecen reprobados: los poseídos por la pasión de regir y aquellos, que, conscientes de la responsabilidad que el sacerdocio entraña, huyen sin tener en cuenta esa oculta «dispensación» de Dios, esa «economía» divina, que les exige renunciar a los propios planes, rechazar el temor ante la responsabilidad y aceptar la carga ministerial. He aquí lo que hacen los santos: sentir miedo ante la dignidad que el sacerdocio supone, pero con un alto sentido de sumisión a los planes divinos, entran en el propio corazón para consultar cuál es la voluntad de Dios, y, tras este examen de conciencia, aceptan aquello que huyen. La vocación externa no excusa de este examen de conciencia, ni otras razones más que el no ser voluntad divina excusan correctamente el no aceptarla.

2. *¿Hay vocaciones divinas que son ofrecidas al hombre con tal intensidad que la actitud correcta de éste es asumirlas en un acto de entrega a la voluntad divina? o, por el contrario, ¿la aceptación de tales vocaciones divinas queda siempre a la libre elección del hombre, siendo igualmente correcto seguirlas o rechazarlas?*

A lo largo del recorrido efectuado en la pregunta anterior han aparecido diversas vocaciones divinas y la posición de los Padres

con respecto a las mismas. Todas aparecen como una gracia de Dios. Desde este ángulo de vista, la única actitud totalmente correc-

50. S. GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, 1, PL 77, 13.

51. S. ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiarum liber III*, 33, PL 83, 705-706.

ta es asumirlas en un acto de entrega. El hombre ha de responder ante Dios de todas las gracias recibidas. Baste recordar a San Juan Clímaco. Los Padres no se han planteado el aquilatar la gravedad correspon-

diente al rechazo de una llamada divina. No obstante, es evidente que no todas pueden urgir con la misma gravedad que la vocación al cristianismo o la vocación al martirio.

3. *¿El contenido y el modo de realizar esas vocaciones divinas —en sus rasgos básicos y fundamentales— están ya indicados por Dios mismo, o por el contrario quedan al arbitrio del sujeto, que puede aceptar algunos aspectos y rechazar otros?*

En cierto sentido, puede decirse que esta formulación es extraña a los Padres. Ellos no utilizan el tema de la vocación para urgir unos determinados comportamientos, sino las obligaciones provenientes de Dios e inherentes al estado en que cada uno se encuentra, p. e. el matrimonio o el sacerdocio. Urgen las virtudes, entre ellas la de la fide-

lidad a las gracias recibidas. Por otra parte, es necesario tener presente la viveza con que viene subrayada la exigencia de la vocación cristiana —«por la que se ha renunciado hasta la muerte a todo el mundo»— y que la vocación paradigmática es el martirio. En estas coordenadas era difícil que surgiese esta cuestión.

4. *¿Qué relación existe, a la luz de la Patrística, entre vocación y libertad (y responsabilidad) del hombre?*

Desde los primeros tiempos, cuando el primer plano es ocupado casi exclusivamente por la vocación al cristianismo, ha preocupado a los Padres, los Apologetas fundamentalmente, dejar claro que Dios ofrece esta vocación a todos y que del rechazo de la misma son responsables únicamente los hombres. Esta oferta divina urgía gravemente a todos. Más tarde, recordemos a Casiano o S. Agustín, al referirse a las concrecio-

nes de la vocación cristiana y considerar las vocaciones particulares como gracia divina, hacían notar que de ellas debía disponer el hombre ante el tribunal de Dios. Toda vocación divina, por ser gracia, compromete la responsabilidad de quien la recibe, no sólo en la aceptación del primer momento, sino en la fidelidad a la misma a lo largo de la vida.

5. *De acuerdo con los datos de la Patrística, el seguimiento de la vocación divina, ¿es empresa calificable de ardua? ¿Ofrece perplejidades, momentos —a veces prolongados— de dificultades, de incomprensión de la propia situación, fuertes incomodidades, etc.?*

Dos vocaciones nos han aparecido en primer lugar: la vocación al cristianismo y la vocación al martirio. A ninguno de los Pa-

dres podía ocultarse la arduidad de las mismas. En el recorrido que he realizado por los textos, no he encontrado ninguno en el



el que, sin embargo, sean calificadas dichas vocaciones con este epíteto o con otros parecidos. Para la virginidad se utilizan términos como «altar», «sacrificio», «sacerdocio»<sup>52</sup>, etc., en los elogios que se le dedican. En estos lugares es evidente que estos epítetos no tienen nada que ver con el trasfondo que me parece vislumbrar en el epíteto «ardua». El mismo sacerdocio —buena muestra de ello es el Crisóstomo— aparece como una dignidad que hace temblar a los

santos, pero por el enorme peso de responsabilidad que comporta, no por el sacrificio o renunciaciones que exige el perfecto ejercicio del mismo. Los momentos de especial oscuridad, las perplejidades apenas parecen preocupar, y cuando se les dedica un espacio más amplio, como sucede únicamente en la literatura procedente del monacato, éstas aparecen tratadas como tentaciones, ángulo que por sí sólo nos dice ya cuáles serán los remedios que propondrán los Padres.

6. *¿En qué se funda, según la Patrística, la fuerza y garantía de cumplimiento de la vocación divina, en la fuerza sobrenatural de Dios o en la fuerza de la voluntad humana?*

Hemos visto tratado este punto explícitamente desde San Antonio. El mismo «entender», el captar la moción divina es ya obra del Espíritu Santo. Esta gracia de Dios da facilidad en el momento de la elección. Con Casiano y San Agustín hemos visto atribuida a la gracia la misma perseverancia. La perseverancia es en sí ya un don divino. Esto no quiere decir que sea eximido el hombre de la responsabilidad de ser fiel, que al ser don de Dios la perseverancia, ésta sea asequible a muy pocos o no se pueda inculpar al hombre de infidelidad, o, finalmente, que no se hayan de poner con extrema delicadeza los medios que faciliten la perseverancia. Baste leer los consejos de San Juan Crisóstomo, de San Cipriano o de Casiano.

La garantía del cumplimiento de la vocación radica en la fidelidad de Dios, quien «Non cessavit vocare, aut vocatum neglexit instruere, aut instructum cessavit perficere, aut perfectum neglexit coronare»<sup>53</sup>. No minusvaloran los Padres la importancia de la cooperación humana; buena muestra de ello es la importancia que dan, a la hora de determinar la vocación, a la existencia de rectitud de intención, a las virtudes realmente existentes en el sujeto, a sus cualidades. Pero, no son estas el último fundamento de la fidelidad humana a la vocación recibida, sino la fidelidad de Dios, quien no cesa de instruir, perfeccionar o coronar a quien llamó.

52. Metodio de Olimpo llama a la asamblea de las vírgenes «*ἑσυσσώθητον*», altar (*Convivium*, 5, 6, PG 18, 108 C-D). Y San Gregorio de Nisa, exhortando a la virginidad: «Nosotros también queremos que tú... que te has ofrecido a Dios como sacerdote casto...». *De virginitate*, 24, PG 46, 416 C. Comenta M. Aubi-

neau: «Il ne s'agit plus d'une Eglise, celle de Corinthe, mais d'une personne pratiquant le célibat pour Dieu». M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, Paris (SCh) 1966, p. 561, nt. 2.

53. S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalmum 102*, 5, PL 37, 1319.

7. *¿Tiene fundamento patristico la consideración del sacerdocio como vocación divina? ¿Es para toda la vida esta vocación según la Patristica?*

El tema está entrelazado no sólo con el de la vocación, sino también con el del sacramento del Orden. El carácter definitivo del mismo y de las obligaciones que le son inherentes está universalmente presente en el magisterio de los Padres. Su evidencia hace inútil un mayor encarecimiento. El sacerdocio como vocación nos ha salido al

paso en bastantes autores, p. e. San Ambrosio. La elección divina de los sacerdotes y profetas llena páginas enteras del Antiguo y del Nuevo Testamento. No hace falta recordar con qué unción se acercaban los Padres a la Sagrada Escritura, comprendida la *Carta a los Hebreos*.

8. *¿Aparece en la Patristica la virginidad como vocación que, desde que se recibe, abarca toda la vida? Siendo el celibato un consejo, ¿puede una vez asumido, ser abandonado —por desear el estado contrario— con plena libertad, o habría que calificar tal supuesto de quiebra de la persona?*

La virginidad aparece siempre acompañada del propósito de permanecer en dicho estado durante toda la vida. Los elogios de la misma y la reacción de los Padres ante las defecciones de las vírgenes —algunas de las cuales hemos señalado— nos muestran cómo desde el primer momento este propósito era serio. El concepto de vocación no es aplicado explícitamente a la virginidad en los primeros siglos. Sí aparece el de «don». La virginidad es un «don» al que se puede ser infiel, un propósito que se puede no

cumplir. La calificación de este incumplimiento es de adulterio. Con la vida cenobítica, pasa la virginidad a ser uno de los nervios de la misma. El concepto de vocación es aplicado a todo este género de vida y no a la virginidad aislada.

El abandono de la virginidad no supone para los Padres quiebra de la persona o de la personalidad, conceptos y problemas que le son totalmente ajenos. Les suponía algo más sencillo y que les producía un profundo dolor: infidelidad a Dios.



# Vocación cristiana.

## Punto de vista de la Teología Dogmática

Contesta Pedro Rodríguez

1. *¿Cómo entiende Vd. la aceptación de la vocación divina, como compromiso del hombre ante Dios o ante sí mismo?*

Pienso que esta pregunta presupone la respuesta a otra previa y radical: qué sea la vocación divina y, más en concreto, la vocación cristiana de un hombre. Son muy numerosos los aspectos bíblicos y dogmáticos, que gravitan sobre este importante concepto. En síntesis, podría decirse lo siguiente:

La palabra *κλήσις* del NT tiene un sentido muy claro: designa la vocación divina, es decir, la llamada de Dios en Jesucristo, que alcanza a una persona para hacerla acceder a un nuevo «estado», el estado de «cristiano». De este modo le permite participar de la promesa aneja a este nuevo estado (Eph. 1, 18; 4, 9), y a la vez le compromete a ejecutar la correspondiente misión (Eph. 4, 1; 2 Pet. 1, 10). La *κλήσις* neotestamentaria no es humana, sino divina: viene de arriba (Phil. 3, 14), del cielo (Heb. 3, 1). He aquí su estructura: «(Dios) nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia, que nos dio desde la eternidad en Cristo Jesús y que se ha manifestado ahora con la manifestación de nuestro Salvador Jesús Cristo, quien ha destruido la muerte y ha hecho irradiar luz de vida y de inmortalidad por medio del Evangelio» (2 Tim. 1, 9-10).

La vocación es el acto eterno y gratuito de Dios por el que se desvela a un hombre concreto el por qué y el para qué de su vida. Este desvelamiento consiste en el encuentro personal de salvación con Jesucristo y tiene lugar por la predicación de la Iglesia. Esa llamada aparece siempre con carácter personal y con pretensión de totalidad: «Yo te he redimido, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío» (Is. 43, 1). Se caracteriza, además, por el carácter definitivo de la situación existencial en la que coloca a la persona llamada. La respuesta a la vocación divina es la fe en su sentido más profundo; la obediencia de fe (Act. 6, 7). Respuesta de fe que somete al juicio de Dios la totalidad de la vida en todas las dimensiones y se expresa por el carácter de entrega y de compromiso que adquiere la existencia del cristiano. Llamada y respuesta que, cualquiera que sea la historia personal de cada uno, se relaciona sacramentalmente con el bautismo y se realiza a través de las diversas circunstancias de la vida.

El concepto de vocación, absolutamente central en una teología cristiana de la existencia, es pieza clave para concebir cristianamente el «tiempo» y el «futuro» del hombre. Sin este modo de entender la vocación se

desvirtúa cualquier teología de la esperanza. Porque la toma de conciencia de la llamada de Dios en Jesucristo es el fundamento existencial de la esperanza del hombre cristiano. Lo definitivo de Cristo se hace definitivo en su vida a través de la vocación bautismal y sus sucesivas concreciones. El discípulo de Cristo puede decir: mi *fe* en Jesucristo es el logos de *mi* esperanza; mi fe cristiana, en cuanto que es fe en el carácter definitivo e irrevocable de la decisión de Dios en Jesucristo en favor mío —*qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me* (Gal. 2, 20)— y en cuanto que es fe en el carácter definitivo, basado en la gracia, de mi respuesta y mi decisión que acepta el don divino, fundamenta y posibilita de modo irreversible un futuro que se me ofrece en Jesucristo. Puede resumirse lo anterior diciendo que la vocación del cristiano fundamenta su esperanza: 1. en cuanto que afirma el hecho salvador objetivo de Jesucristo; 2. en cuanto que confiesa la llamada de Dios —vocación en sentido objetivo— para que este hombre acepte ese amor y esa salvación que se le ofrece en Jesús; 3. en cuanto que configura su vida según esa voluntad divina y la transforma en un proyecto para el futuro: vocación en sentido subjetivo y personalísimo.

A partir de lo dicho anteriormente puede deducirse mi respuesta a la pregunta planteada: la vocación no puede ser, en sentido último, sino un compromiso del hombre

*ante Dios*. Sin embargo, he de reconocer que no me gusta la disyuntiva planteada. No pienso que estemos ante un «aut, aut», sino ante un «et, et»; el segundo «et», consecuencia del primero. Me explicaré, porque aquí están implicadas actitudes teológicas muy importantes. Quiero decir que, en su sentido más profundo, el hombre descubre su propio ser en la llamada que Dios le dirige en Jesucristo. Porque la llamada divina y, en última instancia, la Revelación que Dios hace del misterio de su ser es, simultáneamente, una palabra que desvela el sentido y el ser de la vida del hombre. Es en la audición y en la aceptación de la palabra divina como el hombre llega a comprenderse a sí mismo y a adquirir, por tanto, una coherencia en su ser. Si se interpretara la aceptación de la vocación divina como un mero compromiso *ante sí mismo*, de hecho se estaría vaciando el carácter *divino* de la vocación y reduciendo la teología a mera antropología. Pero, a su vez, si no explicásemos bien lo que es la llamada *divina*, podría pensarse el compromiso *ante Dios* como extrínseco y alienante, al olvidar que Dios, cuando revela su propio misterio, está revelando a la vez el misterio del hombre. Dicho de otro modo, la teología postula una antropología. De ahí que el compromiso más fuerte *ante mí mismo*, la más completa honradez y coherencia en mi propio ser acontecen en mi compromiso *ante el Dios* que llama.

2. *La vocatio de Dios, ¿es puntual o instantánea, intermitente o constante? La respuesta del hombre a esa llamada, ¿es un compromiso definitivo y al mismo tiempo un camino a construir?*

De lo dicho más arriba puede deducirse también que la vocación divina es el modo más exacto de definir al hombre cristiano

(J. L. Illanes). Como acto de Dios, como manifestación de su voluntad, es el ofrecimiento al hombre de la posibilidad de «vivir en



verdad» («*veritatem facientes*»), de llevar una existencia auténtica. De ahí que, vista desde el hombre, la vocación se identifique con su propia existencia: quiero decir, que mi vocación es mi vida misma, en cuanto que intenta ser fiel a la manifestación de la voluntad divina. La *vocatio* representa en la existencia de un hombre una indiscutible «novedad» respecto de lo que ese hombre era antes de recibir la vocación: «Es una invitación divina a proseguir su historia bajo la forma de una decisión y de una acción personal ante Dios» (K. Barth). La situación en que la *vocatio* coloca al llamado lleva consigo la confirmación de situaciones particulares precedentes (I Cor. 7, 20), la revocación de otras (1 Thes. 4, 7; Eph. 4, 25-32) y, siempre, aun en medio de lo más común y ordinario, la aparición de aspectos sorprendentemente nuevos respecto a la existencia anterior (santidad: 1 Thes. 4, 7; libertad: Gal. 5, 13 y 1 Cor. 7, 22; etc.). La plenitud de una vida humana es la realización de una vocación. De lo que se deduce que el hombre se encuentra en camino de ser, porque no se es sino lo que se es definitivamente. «Por lo cual, podemos decir con palabras de la segunda carta de San Pedro (1, 10), poned el mayor empeño en afianzar vuestra vocación y vuestra elección».

Sirva lo anterior para situar en contexto mi

respuesta a esta segunda cuestión. La *vocatio Dei* puede tener momentos puntuales o instantáneos, estar unida a acontecimientos decisivos, delimitados en tiempo y espacio, arrancar de fulgurantes experiencias del alma; o también puede forjarse lentamente, a través de las situaciones más sencillas y ordinarias; la palabra de Dios puede llegar con el huracán o con la brisa (cfr. 1 Reg. 19, 12). En todo caso, la llamada de Dios, en cuanto percibida por el hombre, produce «una visión nueva de la vida; es como si se encendiera una luz dentro de nosotros» (J. Escrivá de Balaguer). Es captar —en el claroscuro de la fe— el sentido, el porqué y el para qué de la vida.

Las intermitencias o las constancias, para el hombre que ha tomado conciencia de su vocación, están en el plano psicológico, no afectan a los estados más profundos del ser, que es donde se sitúa el plano auténtico de la vocación.

Todo lo que llevamos dicho implica el carácter definitivo de la nueva situación en que la palabra divina coloca al hombre: «Los dones y la vocación de Dios son irrevocables», dice San Pablo (Rom. 11, 29). Pero no se trata de una situación estática, sino más bien de un horizonte, de un camino a recorrer, de una tarea a realizar en el transcurso agitado e imprevisible de la vida.

### 3. ¿Piensa Vd. que el hombre puede asumir un compromiso ante Dios, aun sin saber todo cuanto en su vida le sucederá?

La vocación es, ante todo, llamada a la fe; y la fe, la respuesta del hombre: obediencia basada en la fe, es decir, una entrega confiada y sin reservas al Dios que llama y promete. La tradición apostólica ha señalado a

Abrahán como el «padre de todos los creyentes» (Rom. 4, 11) y ha visto en él el modelo de toda respuesta a la vocación. Pues bien, la llamada divina de Abrahán se caracteriza por exigirle que abandone lo que

se presenta como seguro, como propio y administrable, y que se ponga en camino hacia un futuro que escapa a toda previsión humana y cuyo control sólo está en las manos del Dios que llama: «Vete de *tu* tierra, y de *tu* patria, y de la casa de *tu* padre, a la tierra que yo te mostraré... Marchó, pues, Abrahán, como se lo había dicho Javeh» (Gen. 12, 1-4). La carta a los Hebreos comenta así este pasaje: «Por la fe, Abrahán, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia: y salió *sin saber a dónde iba*» (11, 8). Responder, pues, a la vocación divina lleva siempre consigo el asumir un riesgo: el riesgo de abandonar toda seguridad intramundana, trocándola por algo que yo no tengo en mis manos y no puedo prever, pero que se me ofrece en la seguridad de una promesa divina. Por eso, a la pregunta en cuestión, no puedo menos de responder que me parece posible asumir este compromiso en aquellas condiciones: más aún, estimo incluso que el comprometerse un hombre con Dios «sin saber todo cuanto en su vida le sucederá» es un momento interno, un elemento constitutivo del concepto cristiano de vocación.

Evidentemente, no puede entenderse mi postura como una invitación a decisiones irresponsables. No se trata, por otra parte, de justificar al «iluminado» que se lanza a disparatados quehaceres asegurándonos que

cumple la voluntad de Dios. Esto nos trasladaría más bien a un ámbito clínico de competencia. Por el contrario, el dato teológico que me parece esencial afirmar es éste: que la vocación personal del cristiano lleva consigo *constitutivamente* —«per se» y no sólo «per accidens»— un elemento de riesgo ante el futuro, un «no saber cuanto me sucederá», a lo cual uno se determina, sin embargo, en base a la fe en el Dios que llama y promete. En toda vocación hay un ponerse en camino, un dejar atrás seguridades, sabiendo por otra parte, que la tierra prometida sólo la conoce el Señor. Incluso el mismo camino, áspero o placentero según los momentos, sólo puede conocerse andándolo ante el Señor.

La vocación de la Virgen María pone especialmente de manifiesto que, en última instancia —habría que decir, mejor, en primera—, lo más importante a la hora de afrontar el futuro no es tener el control de los sucesos, sino saber por la fe que el futuro está en las manos seguras de Dios. Por eso, la respuesta de María no es «lo haré», sino «hágase en mí» (Lc. 1, 38).

Con lo cual queda dicho también que el punto de arranque de la decisión responsable de seguir la vocación divina está en la gracia de Dios que capacita al hombre para vivir de fe, y le hace así idóneo para la respuesta.

4. *¿La vocación divina supone una obra a realizar marcada objetivamente por Dios —en sus rasgos básicos— o, por el contrario, el hombre es libre de aceptar unos aspectos y rechazar otros?*

El otro gran concepto bíblico paralelo al de vocación e implicado en él es el concepto de *misión*. Podríamos decir que el carácter fundamentante de la existencia que tiene

la vocación divina se expresa en la misión que lleva aparejada. El Dios que llama, llama a *alguien* para *algo*. Ese algo es siempre, empleando los términos en que se formula



la cuestión, «una obra a realizar marcada objetivamente por Dios», en el sentido de que se trata de una tarea —una misión— que yo no me invento, sino que la recibo, que me viene dada por la voluntad de Dios. En este sentido, y a partir de cuanto llevamos dicho, el hombre no es «libre» —sigo con la terminología del cuestionario— de seleccionar los aspectos de la tarea divinamente encomendada que a él le interesen. Esto implicaría una «contradictio in terminis»: la llamada de Dios —con la misión consiguiente— puede ser aceptada o rechazada por el hombre, y ambas posibilidades —con tan dispares consecuencias en orden a la realización de la existencia— son verdaderamente *teológicas*, en el sentido de que implican una radical actitud ante Dios. En cambio, la actitud del que acepta una parte y rechaza otra es una actitud puramente humana, quiero decir *antropocéntrica*, pues en ella el hombre se erige en instancia *última* de la realización de su ser. Cuando un hombre acepta sólo un aspecto de lo que estima ser su vocación divina, ese mismo aspecto aceptado se degrada en su densidad existencial: pierde carácter de respuesta a Dios y se transforma en respuesta a uno mismo.

5. *¿Existen vocaciones divinas que se extienden a toda una existencia humana? ¿Es perpetua la vocación del sacerdote?*

El concepto de vocación que vengo utilizando en las respuestas anteriores lleva implícita también la que debo dar a esta cuestión, a la vez que modifica un tanto la misma cuestión planteada. No es que haya «vocaciones divinas» que se extienden a toda una vida y otras no. Es que la vocación divina, para todo hombre que toma conciencia de ella, abarca por sí misma la existencia entera. La vocación, como acto de

El dilema que la cuestión plantea solo sería posible si se admitiera, en efecto, el contrario sentido de que el hombre pudiera erigirse en instancia crítica frente a Dios.

Cuestión diversa por completo es la dificultad que el hombre encuentra en realizar de hecho la obra objetivamente encomendada, sobre todo aquellos aspectos de esa misión que en determinadas circunstancias se presentan como conflictivos con la situación concreta del sujeto, tal como éste la experimenta: cuando uno se encuentra, podríamos decir, «sin agarradero humano», y sin saber cómo realizar la misión. Pero este es otro orden de cosas, que, en última instancia nos traslada de golpe al misterio de la Cruz y del silencio de Dios: misterio que se realiza en todo intento de fidelidad a la vocación personal. San Pablo lo expresaba así: «Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo que es la Iglesia» (Col. 1, 24-25). Es en este ámbito donde se inscriben las insuficiencias y los errores personales del cristiano que, sin embargo, desde ellos no somete a crítica la vocación divina, sino que se confía a la gracia y al poder del que llama (léase en este contexto 2 Cor. 12, 7-10).

Dios, se presenta como un proyecto de existencia ofrecido al hombre concreto. El mandato de Dios y la obediencia que exige significan siempre para el hombre un requerimiento a continuar viviendo «*coram Domino*», cualquiera que haya sido su pasado y sus posibles interpretaciones. La vocación, como acto y respuesta del hombre, es la vida entera en cuanto que asume día tras día la decisión de descubrir y realizar aquel pro-

yecto divino. Es en esta perspectiva donde se sitúa el diálogo del hombre con Dios para discernir su voluntad («la obra a realizar marcada objetivamente por Dios») en medio de los avatares y de las circunstancias cambiantes de la vida. Las llamadas de Dios llegan al hombre tal como es —como ha venido a ser— y le invitan a avanzar hacia el futuro de su ser bajo la dirección de Dios que se le ofrece en el *hic et nunc* de su existencia. Y en cada momento, como si se tratase de comenzar a caminar. En este sentido, toda vocación cristiana se despliega y explicita a través de un tejido menudo y cotidiano de llamadas y sugerencias de Dios, de *kairoi*, de «vocaciones *ad tempus*», para realizar pequeñas o grandes «obras objetivas» en el mundo de los hombres.

Pero, evidentemente, esas «vocaciones temporales» son divinas en cuanto que despliegan, como decía, la vocación cristiana —el «estado» de cristiano—, que no es *ad tempus*, sino total y para siempre. Podríamos decir que caben, en la vida del cristiano, esas «vocaciones temporales» —esa acción *punctual* de Dios, que señala el «hic et nunc» de nuestra responsabilidad— precisamente porque el hombre ha «entendido» la voluntad de Dios y ha tomado decisiones vocacionales que comprometen definitivamente la vida entera. Esto presupone, a su vez, reconocer un *logos* en la acción de Dios y no caer en una reducción voluntarista de los planes divinos, que sólo se manifestarían para el hombre en la equivocidad actualística de una pura y simple actuación *punctual*. La versión «secularizada» de esta concepción voluntarista de Dios nos presenta hoy un cuadro general, donde el hombre es entendido como una esencia superable, revocable, como una etapa en la historia del devenir que puede y debe ser fundamental-

mente revisada; y el hombre concreto, como un ser, al que, en consecuencia, le están vedadas las decisiones definitivas y para el que sólo puede tener sentido adecuarse a las situaciones cambiantes y cambiar con ellas.

Desde esta situación de espíritu es evidente que no puede ser entendido el concepto de vocación que venimos exponiendo en estas páginas. Como ha puesto de manifiesto J. Ratzinger, nos enfrentamos aquí no con una «experiencia» más junto a otras, sino con algo verdaderamente fundamental: «aquí está en juego, nada menos, que la actitud radical del cristianismo ante la realidad de la fe cristiana. Esta, en cuanto fe en el carácter definitivo de la decisión de Dios en Cristo en favor de los hombres, y en cuanto fe en el carácter definitivo de la decisión del hombre por Dios, afirma la convicción de que en medio del devenir se da lo definitivo. La fe en que lo definitivo de Dios ha entrado a través de Cristo en la historia incluye inseparablemente una imagen del hombre a la que pertenece constitutivamente la convicción de que este es el ser determinado a una decisión definitiva y capaz de realizarla, porque sólo en ella se encuentra verdaderamente a sí mismo».

Ahora podemos volver a tomar la cuestión planteada: la llamada de Dios en Cristo es siempre definitiva, y en ella se fundamenta el que yo pueda decidirme a seguirla con decisión que compromete la vida entera. Esto es lo que significa el compromiso bautismal con sus sucesivas concreciones, para todo cristiano. La vocación divina compromete al hombre y le concierne de modo irrevocable y total, dispone definitivamente de la totalidad de su ser: la decisión de que aquí se trata es tal que, en el fondo, sólo puede ser gustosa cuando se toma poniendo en juego la entera existencia.



## 6. ¿Qué relación existe entre vocación divina y sacramento: v. gr., en el orden y en el matrimonio?

A mi entender, una teología cristiana de la vocación debe moverse en un doble plano: por una parte, la radical igualdad de vocación a la que todos somos llamados en Cristo por la iniciativa de Dios Padre: «el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en El antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia por el Amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (Col. 1, 3-6). Este primer plano excluye necesariamente todo intento de reservar la noción bíblica de vocación —y la riqueza de los textos correspondientes— para un grupo, clase, casta o status dentro de la Iglesia<sup>1</sup>. Por el contrario, el cristiano —todo creyente— es, según la Revelación, portador de la más alta vocación divina. El bautismo es el momento sacramental fundamentador de esa nueva existencia a la que somos llamados.

Un segundo plano es el de la existencia concreta, en la que aparece la persona como ser no fungible y desde la cual cada hombre es una vocación, tiene su vocación: la suya, la que él y no otro debe realizar. Si el Bau-

tismo representa el momento eclesiológico unificador de la vocación cristiana, la doctrina paulina de los carismas refleja el momento diversificante y personal que se da en el Cuerpo de Cristo por la acción del Espíritu Santo: «cada uno tiene recibido de Dios su propio carisma, quien de una manera, quien de otra» (1 Cor. 7, 7). «Los carismas, he escrito en otra ocasión, son las vocaciones particulares que el Espíritu Santo suscita directamente en la comunidad de los fieles para incrementar la santidad y el apostolado de toda la Iglesia». Este segundo plano es el que contempla las diversas realizaciones de la común vocación cristiana: tan diversas como variadas e irrepetibles son las personas llamadas por Cristo. Desde este ángulo, hay tantas vocaciones como hombres y mujeres cristianos.

Esta disquisición no nos aleja de la cuestión planteada sino que es camino para enmarcarla y resolverla. Porque ese hombre cristiano, al recorrer con actitud de respuesta la vida que el Señor le ofrece, va escuchando, a través de su vivir en la Iglesia y en el mundo, sucesivas apelaciones de Dios, que aparecen siempre, en su personal e irrepetible existencia, como concreciones de la llamada original a ser nueva criatura en Cristo. Nunca son llamadas a una «mayor

1. Todavía la acepción vulgar más corriente de la palabra "vocación" la hace equivaler a vocación religiosa o vocación sacerdotal. Decir de una persona que "tiene vocación" es afirmar que se ordenará sacerdote o ingresará en una orden religiosa. De ahí que la frase "no tengo vocación" pueda oírse con frecuencia, y con razón, en labios de un cristiano (!). Esta terminología trasluce un empobrecimiento de la riqueza del dato revelado, y la teología que la sustenta

se juzga con ello a sí mismo. En este contexto se sitúa lo que hay de razonable en la crítica de Lutero al monaquismo y al estado religioso: la denuncia de esta ilegítima reducción del concepto de vocación al de vocación "religiosa", en la que sólo se daría la perfecta obediencia al mandato de Cristo. La "condena" del estado religioso es el aspecto aberrante —no cristiano— que acompañaba, deformándola, a aquella correcta intuición.

dignidad» —como presentaba, por ejemplo, el sacerdocio la escuela francesa de Bérulle—, sino sencillamente concreciones de la entrega, requerimientos del Dios vivo para una prestación (amorosa) de servicios. Es así como a mí me gustaría situar la respuesta a la pregunta sobre relación entre vocación divina y sacramento del orden o del matrimonio. Se trata en ambos casos de lo que podríamos llamar «determinaciones mayores» —hay otras además de éstas— de la vocación del cristiano, opciones fundamentales tomadas en diálogo con Dios que configuran muy profundamente la existencia cristiana del sujeto. Pero, desde el punto de vista del despliegue en el tiempo de la vocación divina —del hombre concreto, de *mi* vocación—, tienen la misma naturaleza —obediencia de fe— que los menudos *kairoi* a los que me refería más arriba, esas «determinaciones menores» de la llamada de Dios que tal vez se oyen y se responden —se acaban: *jad tempus!*— en una jornada de trabajo. Estimo muy importante señalar esta identidad de naturaleza, porque ambos grupos de *kairoi* —que llamo, con lenguaje casero, menudos y grandes— son esencialmente *relativos* a la *sustancia* de la vocación cristiana, es decir al único *kairòs* de Cristo, que me alcanza y me aferra, en mi vocación bautismal. Por eso, me gusta decir que, contemplada desde la teología de la Vocación, mi condición de sacerdote de Cristo —con todo lo que lleva consigo— es un momento integrante de *mi* vocación de cristiano: no la sustituye sino que la despliega vocacionalmente en el ministerio sacerdotal.

Dicho esto, podemos abordar la relación entre vocación divina y orden y matrimonio en cuanto que son *sacramentos*.

En el caso del Orden estamos ante un fenómeno singular. Porque si bien, como he ex-

plicado antes, el sujeto experimenta e integra esa nueva llamada de Dios en la radicalidad de su ser cristiano, no se trata de un asunto personal entre Dios y él, sino que constitutivamente esa llamada no existe —es irreal— sin una concreta y pública llamada de la Iglesia. Y esto por la sencilla razón de que el sacerdocio no es un «plus» en la vida cristiana, una «perfección» a la que uno tiene derecho, sino una necesidad estructural de la Iglesia. Por otra parte, esta llamada de la Iglesia no basta para entrar en el ministerio eclesiástico; es sólo un requisito previo a la celebración sacramental, por la que el sujeto es hecho capaz de un ministerio representativo de Cristo ante los hermanos (A. del Portillo). Desde este punto de mira, el sacramento del orden no crea la nueva llamada —lo que suele nombrarse vocación sacerdotal— sino que transmite al cristiano los poderes necesarios para desempeñar el servicio de la Palabra y de los sacramentos *in Ecclesia*.

El matrimonio es otra determinación mayor de la existencia cristiana que tiene figura sacramental. Nos traslada, sin embargo, a otro horizonte diverso. Si el Orden pertenece por su propia noción, al *eschaton* de Cristo —todo él se mueve en el ámbito de la «novedad cristiana»— el *sacramento* del matrimonio presupone, en cambio, la realidad *humana* del matrimonio que es asumida en la «nueva criatura» para significar ante el mundo la alianza de amor entre Cristo y su Iglesia. Como dice la Const. «Gaudium et spes» (n. 48, 2), «así como antiguamente Dios se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio y permanece con ellos, para que los



esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como El mismo ha amado a la Iglesia y se entregó por ella». Es, en efecto, el sacramento del matrimonio un salir lo divino al encuentro de lo humano, que queda configurado por Cristo pasando a significar una realidad misteriosa: el amor indisoluble de Cristo por su Iglesia.

En el plano de la vocación divina del hombre concreto que contrae matrimonio, éste se integra en aquélla como una circunstancia de máximo rango intersubjetivo, que, si bien arranca de profundos impulsos de la criatura humana, es entendida por el sujeto como llamada específica de Dios en el orden de la Redención. La persona del cónyuge —y, después, los hijos frutos del matrimonio— se revelan para ese cristiano como puntos de referencia indubitables de la misión de la llamada comporta. La condición de sacramento que, en la economía histórica de la gracia, recae sobre el fenómeno humano del matrimonio no crea, tampoco en este caso, el carácter divino de esa «determinación mayor» de la *existencia concreta* —eso es cuestión personal entre el hombre y Dios— pero desvela al máximo su sentido y sus exigencias y confiere a quienes los reciben las gracias necesarias para poder vivir de acuerdo con la *res significata* por el sacramento: alianza indisoluble de Cristo con la Iglesia. De ahí que un hombre o una mujer puedan acercarse al sacramento del matrimonio sin conciencia de su significación vocacional *divina* y, al cabo del tiempo, ésta sea descubierta. Sin em-

bargo, esto sólo es explicable cuando previamente no se ha tomado la auténtica decisión por Cristo que abarca la vida entera, respecto de la cual el matrimonio aparece como una importante concreción existencial. No en balde se trata de una «determinación» de una realidad vocacional que la precede. De ahí también que, en la vida real de un hombre casado que descubre la significación vocacional de su matrimonio, el «descubrimiento» aparece siempre como dimensión concreta de su vocación cristiana, que es lo radical; y su respuesta, como un aspecto —importante— de su total obediencia de fe, que comporta necesariamente otros muchos aspectos. Ni qué decir tiene que todo esto es exactamente aplicable al cristiano que ha recibido el sacramento del orden.

Un rasgo común a ambos sacramentos en relación con la apelación de Dios al sujeto que los recibe, si bien con diverso fundamento teológico, es la situación de irrevocabilidad objetiva en que coloca a las personas afectadas. Me refiero a la absoluta indisolubilidad —mientras viven ambos cónyuges— del vínculo matrimonial válidamente contraído y al «carácter indeleble» de la ordenación sacerdotal. Con este tecnicismo, la Tradición ha expresado su saber acerca de la irrevocabilidad de las grandes decisiones fundamentales entre Dios y el hombre, como son las que tomamos en el Bautismo y en la ordenación sacerdotal<sup>2</sup>. Es interesante notar aquí la irrevocabilidad de la vocación bautismal, a partir de la cual he

2. La teología del carácter y, más en concreto, la profundización en su naturaleza, es un tema interesante de la eclesiología actual. Téngase presente que el Concilio de Trento definió dogmáticamente sólo la existencia del carácter (*signum quoddam spirituale et*

*indelebile*) en los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Orden, y la no iterabilidad de los mismos. La cuestión acerca de su naturaleza fue dejada intencionadamente abierta. Cfr. J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel*, Paris, 1958, 223-224.

abordado todas las cuestiones de esta encuesta; porque si bien lo que hoy se pone en tela de juicio es la irrevocabilidad del sacerdocio (ordenación *ad tempus*) y del matrimonio (divorcio), el rigor teológico debería llevar a plantearse idéntica cuestión respecto del fundamento mismo de la vocación radical cristiana: el Bautismo. No tienen fundamento diverso, teológicamente, la definitividad de las situaciones creadas por el Bautismo, de una parte, y por el Orden y el matrimonio, de otra. El cristiano ordenado a través del ministerio sacerdotal y el cónyuge cristiano en el matrimonio confiesan, en su respectiva condición y desde su peculiar estructura sacramental, la situación escatológica —definitiva, irrevocable—, que es propia de *todo* creyente en Cristo. Podríamos decir en síntesis: lo radicalmente irrevocable es el Bautismo y la vocación bautismal; por eso pueden darse y se dan en la vida del cristiano otras definitividades, algunas de ellas con estructura sacramental (orden y matrimonio).

Matrimonio y sacerdocio no son, pues, circunstancias revisables de la vida: han sido incluídas en el *eschaton* de Cristo que se nos ofrece en el Bautismo. Igual que el matri-

monio exige al hombre una decisión irrevocable y sin ella no puede darse en absoluto, del mismo modo el ministerio sacerdotal sólo puede entenderse como una disposición acerca de la vida entera. Cuando esto no se da, ni hay matrimonio, ni hay ordenación. La ordenación *ad tempus* tiene, según la teología católica, la misma calificación que el matrimonio «a prueba». Ambos, matrimonio y sacerdocio, o se dan totalmente, abarcando a la persona, o no se dan en absoluto; no caben términos medios (J. Ratzinger). Y ello —repito— porque las *personas* quedan implicadas *situacionalmente* en los bienes de la nueva y definitiva Alianza. Desde la recepción del sacramento, la dialéctica «llamadas de Dios-respuestas del hombre» —los *kairoi* divinos— acontecen siempre sobre un «ordenado» o sobre un «cónyuge» cristiano. Y esto aun en el caso de un sacerdote que ha sido separado jurídicamente del ministerio (la expresión «reducción al estado laical» debería ser eliminada por muchas razones: creo que ni es «reducción», ni es «estado», ni se vuelve a ser «laico»), o lo ha abandonado; o en el de unos cónyuges que han obtenido la separación matrimonial canónicamente, o han roto ilegítimamente el vínculo.

7. Si el sacramento garantiza el cumplimiento de la vocación, el abandono de esa vocación ¿puede ser calificado de quiebra de la persona?

Pienso que, en buena teología, no puede decirse rigurosamente que el sacramento garantiza la vocación. Sería esto una conclusión excesiva y materialista de la doctrina del *opus operatum*. A mi entender, según he dicho antes, la vocación y la respuesta de fe, desde el punto de vista del sujeto adulto, preceden al sacramento, aunque integrán-

dose y formando un todo con él. «Predicad el evangelio a toda la creación, quien crea y sea bautizado, se salvará» (Mc. 16, 15-16). «La fe viene de la predicación y la predicación por la palabra de Cristo» (Rom. 10, 17). La fe lleva a pedir el sacramento *de la fe*, que significa y produce una oferta *infallible*, indubitable de gracia (*opus operatum*, es



decir, acto infalible del Cristo glorioso por ministerio de la Iglesia), que el sujeto recibe en la medida de su fe. Si no hay una apertura entregada a Dios —lo cual está en el orden de la vocación—, el sacramento puede quedar frustrado desde el punto de vista de la gracia (óbice), aunque válidamente recibido. Sólo cuando el hombre se abre de nuevo —o por primera vez— a la vocación (*opus operantis*) las gracias sacramentales ayudan a su cumplimiento. En el caso de la ordenación y del matrimonio sucede como en el caso del Bautismo.

Yendo más de cerca a la pregunta, mi respuesta en rigor teológico no puede ser más que una: si un hombre *es* una vocación, el abandono de la misma supone una profunda frustración de la persona. Esto adquiere su dimensión más dramática en el caso del cristiano que abandona la raíz misma de su vocación bautismal: la fe. De ahí la célebre *quaestio* planteada en teología: ¿cabe una pérdida no culpable de la fe? Es éste un tema que se hunde en las profundidades del misterio de Dios y del hombre y sería casi un *flatus vocis* el solo intento de responderlo. Digamos no obstante unas palabras a propósito de esas dos «determinaciones mayores» de la vocación cristiana que ahora nos ocupan.

Matrimonio y sacerdocio no se dan sacramentalmente, decíamos, si no se asumen para toda la vida. La disposición acerca de la totalidad de la existencia, es, pues, un momento esencial del sacramento (requisito *ad validitatem*, en términos jurídicos). Por tanto, el sacerdote que abandona el ministerio sacerdotal y el casado que rompe con su cónyuge, se sitúan, en línea de principio, en contradicción con la llamada de Dios y, por tanto, en contradicción consigo

mismos, con la consiguiente «quiebra» de la persona.

Sin embargo, la praxis eclesiástica contempla una *legítima* separación del matrimonio o del ministerio sacerdotal (subsistiendo el vínculo matrimonial y el carácter sacerdotal, respectivamente). De lo cual se deducen, a mi modo de ver, tres cosas:

*Primera.* Es posible que la coherencia del hombre ante Dios se dé también en personas que, por razones variadas y complejas, dejan de realizar la misión aparejada a una gran decisión vocacional. Hay casos en los que la separación podría ser incluso un factor conveniente para reemprender una existencia auténtica ante Dios.

*Segunda.* Es completamente ilusorio y se opone desde su raíz al espíritu de responsabilidad personal, que trasciende a todo legalismo, el que un sacerdote o un cristiano casado piensen que todo queda «en orden» en cuanto la Iglesia les libera de sus obligaciones. Una decisión vocacional no se anula por tener «arreglados los papeles». «Hay una responsabilidad ante Dios, de la que ni la misma Iglesia puede eximir al hombre» (K. Rahner). Por su propia naturaleza, todo lo que está en el orden de la vocación, si bien tiene consecuencias externas y, en ocasiones, ámbitos externos de competencia jurídica, tiene un suelo propio e insoslayable: la relación personal del hombre con Dios.

*Tercera.* En cualquier caso, el reencuentro *vocacional* con Cristo en una persona que abandonó su camino —en los dos casos que estamos contemplando— dice siempre de algún modo relación al acontecimiento sacramental, que dejó sobre él la huella definitiva de Cristo. Lo mismo si ese abandono es culpable como si no lo es (cosa que, por otra parte, escapa al juicio de los hombres). En el primer caso, por ejemplo, un sacer-

dote que «dejó» sólo puede reencontrar a Cristo y vivir plenamente la vida cristiana por una contrición de su pecado, contrición que es su modo de hacer honor a la capacidad de representar a Cristo con autoridad que en él subsiste y que, en situaciones límite, la Iglesia le sigue pidiendo que ponga en práctica. Unos cónyuges cristianos que

«fracasaron» en su matrimonio y recorren ahora caminos dispares pueden reencontrar a Cristo si en la nueva situación afrontan cristianamente las exigencias insoslayables del vínculo matrimonial herido, que ahora proclama dramáticamente que la alianza de Cristo con la Iglesia ha sido sellada en la Cruz.

8. *Vd. ha escrito que el discipulado cristiano —en el que consiste el fundamento de la condición de fiel— es una relación de persona a persona con Cristo. ¿Tiene esto también aplicación al sacerdocio? El abandono del ministerio eclesiástico, ¿es cuestión que ha de decidirse libremente por el sujeto, o ha de tenerse en cuenta que hay un compromiso de fidelidad a Cristo mismo?*

Mi respuesta al primer interrogante es, sin ninguna duda, afirmativa. Creo que, de modo implícito al menos, ya lo he dicho en alguna ocasión anterior. Mi sacerdocio es una concreción, que estimo querida por Dios, de la llamada que previamente me hizo para ser su discípulo. El Señor nos llama a todos a la plenitud de la vida cristiana: ésta es la vocación del cristiano. A lo largo de la vida, de ordinario poco a poco pero constantemente, Dios nos propone —con invitación exigente— muchas «determinaciones» de esa llamada radical, que implican siempre la relación de persona a persona con Cristo. Antes hemos llamado al sacerdocio una determinación *mayor* de esa voca-

ción, por las consecuencias personales y eclesiales que comporta. Dios nos pide desde el principio la decisión de seguirle, pero nos oculta, con sabia pedagogía, la totalidad de las posteriores determinaciones de aquella decisión, tal vez porque no seríamos capaces de aceptarlas *in actu*. En cierta ocasión oí explicar esta doctrina a Mons. Escrivá de Balaguer, y la ilustraba con la figura de Pedro, al que Jesús comenzó pidiéndole la barca (Lc. 5, 3) y terminó señalándole cómo habría de morir por él (Ioh. 21, 18-19).

La segunda parte de esta cuestión queda contestada, a mi parecer, al final de la respuesta a la pregunta n. 7.

9. *La virginidad —el celibato— es una vocación cristiana que, además, en la Iglesia latina se exige para recibir el sacramento del orden. ¿Es legítima la actitud de quien desea permanecer en el ministerio eclesiástico que sustenta el celibato y abandona el celibato mismo?*

Esta cuestión me da ocasión de completar lo que dije antes acerca de las «determina-

ciones mayores» de la vocación cristiana. Nos encontramos ahora ante otra de esas





determinaciones fundamentales, que pone especialmente de manifiesto el concepto, precisamente porque esta «determinación mayor» no tiene naturaleza sacramental y, sin embargo, en el sujeto que la experimenta como llamada divina, aparece con el mismo carácter irrevocable que el sacerdocio o el matrimonio. Quiero decir que ni la tradición cristiana, ni la concreta experiencia existencial del hombre llamado, entendieron nunca el celibato asumido como vocación *divina* de otro modo que no sea situación permanente: el celibato «en Cristo» es para siempre. (Un celibato «ad tempus» no compromete la totalidad del ser, no es una «determinación mayor» de la existencia, no es el celibato del que habla Cristo [Mt. 19, 10-12], sino más bien el propósito de «no casarse» hasta después de cierto tiempo: el «corazón» —en el sentido bíblico de la palabra— no queda comprometido completamente).

Nótese que la definitividad del celibato como decisión cristiana no tiene teológicamente nada que ver con el «voto de castidad» personal o con los «votos religiosos». La teología del voto o de los votos religiosos se inscribe en otra problemática, que históricamente es más tardía y responde a planteamientos diversos: en el primer caso, a la necesidad de constatar formalmente la existencia de un pecado y en el segundo —votos religiosos— a la institucionalización histórica de un testimonio escatológico en los llamados estados de perfección.

Como acontecimiento vocacional y origina-

rio la decisión del hombre por el celibato —reconociendo así un carisma divino— se sitúa en la intimidad de la relación personal del cristiano con Dios y es vivida por el sujeto como una concreción de su vocación bautismal (lo original cristiano). Su singularidad está sólo en su carácter «mayor» —ser experimentada como definitiva en Cristo—, pero su naturaleza es de suyo idéntica a cualquier manifestación pequeña o grande, de la voluntad divina.

Esta reflexión nos orienta hacia la respuesta a la cuestión planteada. La tradición eclesial de Occidente testimonia la praxis en la Iglesia de llamar al ministerio eclesial sólo a hombres que asegurasen haber recibido de Dios el carisma del celibato. Las razones teológicas son de sobra conocidas<sup>3</sup>. En cualquier caso, este carisma precede teológicamente a la llamada oficial de la Iglesia (asunto diverso es cómo esto se haya dado de hecho en la historia de la Iglesia y los factores sociológicos que hayan condicionado las decisiones personales). Contestando estrictamente a la pregunta he de decir que me parece legítima la pretensión «de quien desea permanecer en el ministerio apostólico y abandonar el celibato mismo». Cada hombre, en conciencia, puede pretender lo que le parezca más correcto. Cosa diversa es que la pretensión deba ser atendida por la instancia a la que compete. Y cosa distinta es también si esa pretensión se inscribe realmente en el marco de una respuesta «entregada» —en el sentido de Schlier— de un sacerdote a Dios.

3. Cfr. Encíclica «Sacerdotalis Coelibatus» de Pablo VI, y el artículo de H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT*, «Theologie und Philosophie» 44 (1969), 161-180, en el que presenta un marco

bíblico y teológico de la existencia cristiana del Apóstol en el que la «entrega», en sus más diversas manifestaciones, aparece como un momento del ministerio mismo.

10. *¿Es separable la fidelidad al celibato de la fidelidad al sacerdocio? O dicho de otro modo, la infidelidad al celibato ¿es una infidelidad al sacerdocio tal como ha sido aceptado? Y concretando más, ¿le parece posible acceder a los deseos de quienes, habiendo abandonado el celibato —o deseando abandonarlo— quieren continuar ejerciendo el ministerio sacerdotal?*

Aquí se me plantean dos cuestiones diferentes que procuraré contestar ordenadamente.

*Primera.* El celibato y el sacerdocio, como he dicho antes, son dos determinaciones distintas de la vocación de un cristiano. Pero existen en la misma persona, y en el plano de la existencia no se dan dos vocaciones, sino una única, a la que se debe ser fiel. Sólo en el intento de fidelidad a las diversas manifestaciones de la voluntad de Dios se realiza esta única vocación. El hombre que aceptara unos aspectos de la vocación *divina* y rechazara otros —más arriba ya se ha tocado este punto— estaría negando el carácter divino de la totalidad. Aquí está implicado el concepto mismo de vocación y sobre ello ya hemos hablado antes.

Un supuesto diverso sería este otro, hoy más frecuente: una persona que afirma que a él Dios no le llama al celibato, pero sí al ministerio. Respecto a lo primero, él tiene —ante Dios— la última palabra. Pero en la llamada al sacerdocio —que no es una perfección de la persona, sino una función ministerial que dice radicalmente *respectus ad Ecclesiam*—, la Iglesia, a través de los órganos competentes, tiene la palabra decisiva, la palabra que llama. Por su propia naturaleza, la vocación al sacerdocio no radica ante todo, en una especial situación interior de la persona, sino en el hecho objetivo de la llamada de la Iglesia. Nadie puede considerarse llamado por Dios al sacerdocio si no media la llamada eclesiástica, pues ésta —insisto— pertenece a la estructura fundamental, de origen divino, de la Iglesia. Por supuesto, al nivel de la persona, no es sufi-

ciente esta *vocatio Ecclesiae*: desde el punto de vista del cristiano concreto es necesario que esa llamada sea captada como *vocatio Dei*. Sin lo cual la decisión afirmativa sería irresponsable y no podría ser calificada de vocacional en el sentido que vengo dando a esta palabra. Todo lo cual pone de manifiesto la peculiaridad de la vocación al ministerio eclesiástico: estamos ante algo cuyo contenido y configuración escapan al control del sujeto singular, por depender objetivamente de la comunidad de la Iglesia y del origen divino del ministerio, que, en consecuencia, sólo puede ser recibido por un cristiano en la forma determinada por la Iglesia. Por tanto, si la Iglesia ha decidido conferir sólo a célibes el orden sacerdotal, el celibato se constituye, desde el punto de vista del ordenando, en un elemento integrante de su llamada al ministerio.

Cuestión completamente diversa es si la Iglesia debe o no modificar la disciplina vigente sobre la materia. Aquí caben diversas opiniones teológicas y pastorales, que pueden contribuir a presentar los diferentes aspectos del problema e iluminar criterios de solución. Pero, en cualquier caso, la decisión, por la naturaleza *teológica* del asunto, no compete al individuo sino a la Iglesia como tal, que, además, es comunidad organizada *jerárquicamente*. Puedo ahora responder formalmente a la primera cuestión: pienso que, para el cristiano ordenado presbítero en la situación disciplinar antes descrita y desde el punto de vista de la vocación *divina*, no es separable la fidelidad al sacerdocio y la fidelidad al celibato. Por tanto,



la infidelidad en este último aspecto, comporta una infidelidad al ministerio tal como ha sido recibido y aceptado.

La segunda parte de esta décima pregunta se mueve en otro orden de cosas. Se me pide ahora un juicio, desde la teología, acerca del modo de proceder en el caso allí descrito, que es una cuestión prudencial de gobierno eclesiástico. Conviene distinguir, ante todo, dos situaciones diferentes que con frecuencia se contemplan indiscriminadamente en la problemática contemporánea. Me refiero a la posibilidad de conferir el orden presbiteral a hombres casados, de una parte, y a la posibilidad de autorizar la permanencia en el ministerio a un sujeto célibe ordenado que ha contraído matrimonio o ha decidido casarse. El testimonio de la tradición y la reflexión teológica se proyectan de modo diferente ante ambos supuestos, y la decisión prudencial de gobierno comporta en consecuencia implicaciones pastorales y teológicas diversas, que deberán ser tenidas en cuenta. La primera posibilidad —ordenación de hombres casados— es la que exige contemplar en toda su hondura las relaciones entre celibato y sacerdocio. No nos ocupamos ahora de ella, pues otro es el supuesto sobre el que se nos pregunta. La segunda posibilidad corresponde, en efecto, a la cuestión planteada. En mi opinión, la teología implicada no es ahora la de las relaciones sacerdocio-celibato, sino la teología de la fidelidad en la Alianza. Veámosla brevemente.

El sacerdote es en su comunidad pastor y guía, predicador del Evangelio, administrador de los misterios de Dios. Su misión, *ex officio*, es anunciar la fidelidad irrevocable de Dios a la alianza que ha hecho con su pueblo en Cristo, y urgir con autoridad a los creyentes una respuesta fiel al *pacto di-*

*vino*: «Os exhorto yo, preso por el Señor, a que vivais, de una manera digna de la vocación con que habeis sido llamados» (Eph. 4, 1). Toda esta actividad ministerial alcanza su expresión eminente en el sacrificio sacramental del Cuerpo y la Sangre de Cristo, en el que se ejerce la obra de nuestra Redención (Const. «Sacrosanctum Concilium», n. 2) y en el que —además de la presencia real de Jesucristo como Víctima en los dones eucarísticos —el Señor, testigo fiel (Apoc. 1, 5), mediador de una nueva y mejor Alianza (Heb. 8, 6; 9, 15), está presente en la persona del ministro (Constitución citada n. 7), hecho así capaz por Dios para ser ministro de la Nueva Alianza (2 Cor. 3, 6). De este modo, la persona del presbítero queda *ministerialmente* constituída signo *en Cristo* de la fidelidad de Dios al testamento nuevo y eterno y de la fiel aceptación por parte del hombre de los dones divinos. Por tanto, un sacerdote que abandona esa determinación mayor de su vocación cristiana que es el celibato, prometido solemnemente ante la Iglesia en el acto sacramental que lo constituyó ministro de Cristo, queda en situación deficiente para significar la definitividad de la nueva Alianza y para urgir la fidelidad del Pueblo de Dios. De aquí mi respuesta a la cuestión planteada: soy de la opinión de que el buen servicio pastoral en la Iglesia pide que no se autorice a los sacerdotes que abandonan el celibato a continuar en sus funciones ministeriales, que quedarían de lo contrario empobrecidas y precarias *ratione signi*. Lo que acabo de decir no excluye, naturalmente, que un sacerdote que abandone el celibato pueda recomponer su vocación cristiana, como se dijo en la respuesta a la pregunta n. 7. Me refiero tan sólo en este momento a su aptitud existencial para estar al frente de una comunidad cristiana.

## SUMMARIUM

Inter recentiora scripta de indissolubilitate matrimonii canonici speciale momentum habent hypothesi laborum in duobus significantivis articulis collectis: aliud P. Huizingui, in quo conclusiones Symposii de matrimoniali vinculo in Universitate Notre-Dame celebrato anno 1967 exponuntur, aliud J. Bernhardtis, in quo novus conceptus consummationis proponitur. Cum utraque hypothesis in nova interpretatione quibusdam factis historicis nitatur, opportunum visum est fundamentum horum interpretationum conferre. Ad hunc finem, petita est interventio canonistarum, qui pluribus annis perdurante tamquam specificum obiectum investigationis patristicam de matrimonii doctrinam (Eutiquiano Saldón), doctrina auctorum saeculorum IX-XIII (Tomás Rincón) et saeculorum XIV-XVI (Eloy Tejero) habuerunt.

Copiosa bibliographia roborata, extrahimus quasdam responsiones collocutorum, quae sequentes conclusiones exprimunt: indissolubilitas matrimonii in scriptis christianis priorum saeculorum minime apparet ut merus idealis ethicus aut tamquam consilium ei qui ad altiore perfectionem aspirat sicut in ideali beatitudinum accidit. Necessitas indissolubilitatis valde urgentior atque universalior est, quia categoricis terminis omnibus in casibus unionis coniugalis ut applicabilis apparet (Saldón). Nusquam controversia circa formationem vinculi phenomenon significationis praetermissit. Saltem nec tam categorice doctrinam de matrimonii symbolismo ad conciliandas duas divergentes theses nec etiam conceptum consummationis ut elementum perfectivum vinculi ortum et evolutum esse extra doctrinam significationis affirmare potest. Potius videtur, si historiam prospectamus, doctrinam illorum positam esse super realitatem humanam matrimonii, ex notitia autem supernaturali atque revelata quae eam transcendebat. Fructus huius habitudinis mentis fuit tum evolutio doctrinalis circa significationem, tum productionem conceptum characteris technici sicut consummationem et absolutam ei adnexam indissolubilitatem (Rincón). Realis configuratio cum Christo matrimonium subsequenda fructum progressivae maturationis communionis interpersonalis coniugum esse non potest, sed vice versa: realis participatio mysterii novam situationem parit, quae vertenda est in normativitatem puras possibilitates personales a gratia perfectas explentem. Ex eo loqui potest de ordine matrimoniali divino, qui cum schematis purae humanae cogitationis non competit. Si quis affirmare vellet possibilitates humanas tantum ope-

rari in realitatem sacramentalem causando, minime autem percipiens meras possibilitates et exigentias quas matrimonium secum fert, aut ante praemissam characteris Pelagiani aut ante defectum sensibilitatis ad donum sacramentalem percipiendum essemus (Tejero).

Contributio conclusiva horum auctorum haec est: indissolubilitas tamquam idealis ethicus et consummatio ut plenitudo vitae (consummatio spiritualis) fulcrum non invenit in ecclesiastica doctrina ab illis contemplata, quae inaequivoca linea continuitatis characterem vinculi iuridici matrimonii atque significationem consummationis physicae ut elementum determinativum indissolubilitatis absolutae demonstrat.

Ex alia perspectiva ostenditur hypothesi allatae a methodo sociologico pendent. Conclusiones Huizingui atque Bernhardtis validae censendae sunt sub phenomenico conspectu, minime autem in ambitu ontologico. Si ordinatio divina matrimonii revera existit, quodam sociale ratione agendi mutari non potest. Usus sociologici methodi non cohaeret interpretationi de re ontologica. Caeterum, structura matrimonii inter baptizatos interpretanda est secundum significationem, sacramentalem, una cum iuridicis, ethicis et supernaturalibus effectibus quos secum fert. Ex quibus sequitur distinctio inter constitutionem vinculi matrimonialis (matrimonium-sacramentum) et adimpletionem matrimonii in quo sacramentalitas dynamico sensu supernaturalis adiumenti et gratiae pollet. Ponere constitutionem vinculi in secundo momento (plenitudo vitae coniugalis), ope consummationis spiritualis, est aperire viam versus matrimonium ad experimentum, denique dissolubilitatem matrimonii plene sancire.

Prae oculis habentes thema indissolubilitatis matrimonii ad alia critice contemplata referre, sicut coelibatus ecclesiasticus atque perpetuitas vitae religiosae, hoc in *dossier* quaedam quaestiones his omnibus problematis communes includuntur. Estne locus in christianismo vocationibus irrevocabilibus? «Si verum est, quod homo gaudet possibilitate disponendi suum proprium futurum —ait Martínez Doral—; si sensum habet statuere pacta in perpetuum irrevocabilia, ita ut ulterior fidelitas propagatio actus unici, totalis, radicalisque sit; hoc in casu dicendum est peculiarem perpetuitatem matrimonii et coelibati sane distinctivum suae libertatis esse. Liber est, dicebamus, ille qui seipsum traditur, ille qui ad valores respondet, ille qui seipsum annecti-





tur, ille qui seipsum exigit, ille qui irrevocabili compromisso in fidelitate perseverat».

Matthaeus Seco respondet circa thema in doctrina patristica, studium originale atque directum super texta tribuens. Ex quibus sequitur Sanctos Patres in acceptatione ideae vocationum irrevocabilium unanimes esse quantum perspectiva eorum parum

differens actuali sit. Denique Petrus Rodríguez loquitur de vocatione ut responsione fidei quae iudicio Dei universam vitam, in omnibus dimensionibus subicit et exprimitur per characterem donationis atque compromissi quos existentia christiani acquirit. Hac in responsione fidei possibilis irrevocabilitas sua nititur.

## ABSTRACT

Among the recent publications on the dissolubility of canonical matrimony the hypotheses presented in two significant articles by P. Huizing (in which he sets down the conclusions of the Symposium on the matrimonial bond held in the University of Notre-Dame) and of J. Bernhard (in which he proposes a new concept of consummation) are of special interest. Since both hypotheses depend on a new interpretation of certain historical facts it seems opportune to check the foundation of these interpretations. For this purpose the aid has been sought of canonists who have for some years been doing research into the doctrine on matrimony in Patristic times (Eutiquiano Saldón), in the authors of the 9th to the 13th centuries (Tomás Rincón) and in the 14th to the 16th century (Eloy Tejero).

Supported by an extensive bibliography, we have chosen some of the replies of the above-mentioned authors which bring out the following conclusions: the indissolubility of matrimony appears in the Christian writings of the first centuries not simply as an ethical ideal or a kind of recommendation to whoever wishes to live with greater perfection as, for example, is the ideal of the beatitudes. Its obligation is much more urgent and universal because it appears in categorical terms which are applicable to all the cases of conjugal union (Saldón). At no time did the controversy on the formation of the marriage bond prescind from the phenomenon of signification. At least it cannot be flatly asserted that the doctrine on the symbolism of matrimony was the result of trying to conciliate two divergent theses, nor that the concept of consummation as a perfecting element of the bond was born and developed unrelated to signification. Rather, historically speaking, it seems that the thought of those men extended over the whole terrain of the human reality of matrimony, but was based on a

supernatural and revealed fact which transcended it. One of the fruits of this attitude was, on the one hand, the doctrinal development of signification and, on the other, the introduction of technical terms such as consummation and subsequent absolute indissolubility (Rincón). The true identification with Christ which marriage supposes cannot be the fruit of the progressive maturity of the interpersonal communion of the spouses, but rather should be the other way round: a real participation in the mystery leads to a new situation which ought to be translated into a normative system, exceeding purely personal possibilities which are completed by grace. For this reason one can speak of a divine matrimonial order which does not coincide with that which is a result of purely human reflection. If one attempts to maintain that human possibilities only enter into play to cause the sacramental reality without taking into account the possibilities and demands of the administered sacrament, the premises would be of the pelagian type showing a lack of intuition of the sacramental gift.

The conclusive contribution of these authors is that indissolubility as an ethical ideal, and consummation, understood as the fullness of life (spiritual consummation), are susceptible of no evidence in the ecclesiastical doctrine which they have studied; that is to say that doctrine which enjoys an unmistakable line of continuity and sustains the character of the juridical bond of marriage, and the meaning of physical consummation as a determining element in absolute indissolubility.

From another viewpoint it is clear that the above-mentioned hypothetical proposals have been influenced by sociological method. The conclusions of the publications of Huizing and Bernhard may be valid on the purely phenomenal level, but can hold no

place in the ontological sphere. If there exists a divine ordination of matrimony, such an ordination cannot be modified by a determined social conduct. The application of the sociological method is incorrect as an interpretation of the ontological. On the other hand, the structure of marriage among baptized persons must be interpreted in its sacramental signification with the juridical, ethical and supernatural consequences it carries with it. Thus it is necessary to distinguish the constitution of the matrimonial bond (matrimony-sacrament) from the realization of the matrimony where the sacramentality includes the dynamic element of aid and supernatural grace. To place the appearance of the bond in the second stage (the fullness of conjugal life) by means of the spiritual consummation is to open the door to marriage by trial and in a word sanction completely the dissolubility of matrimony. Considering the indissolubility of marriage is related with other criticized topics such as ecclesiastical celibacy and the perpetuity of the religious life there may be included in this dossier a question which is common to all these problems. Are there irrevocable vocations in Christianity? «If it is

true», says Martínez Doral, «that man has his future in his own hands, and if it makes sense to establish irrevocable pacts —once and for always— in such a way that the later fidelity will be a response to one unique act, total and radical, then it is necessary to conclude that the character of perpetuity of matrimony and celibacy is, precisely, the stamp of its liberty. He is free, we said, who surrenders himself, who responds to values, who unites himself, who disciplines himself and who perseveres faithfully in an irrevocable promise».

Mateo Seco considers the problem in Patristic times carrying out a direct and original study of the texts which are presented as replies. The result is that the Fathers are unanimous in accepting the idea of irrevocable vocations, although their viewpoint is somewhat different from that of the present time.

Finally Pedro Rodríguez speaks about vocation, as a response of faith that submit to God's judgement the entirety of life in all its dimensions. This response manifests itself through the generous character of the engagement that Christian existence has. In this answer of faith stands its irrevocability.

**THE  
MARTIN DE  
AZPILCUETA  
PRIZE  
FOR JOURNAL  
ARTICLES  
Of 35.000 pts.  
(500 dollars)**

*Subject:  
«Juridical Aspects  
of Church-World  
Relationships»*

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