

CARMEN PEÑA GARCÍA \*

## EL FUNDAMENTO DE LA ABSOLUTA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO RATO Y CONSUMADO EN LA TEOLOGÍA ACTUAL

A pesar de la claridad del mandato evangélico *Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre*, la doctrina teológica de la indisolubilidad del matrimonio ha sufrido una notable evolución a lo largo del tiempo. La Iglesia, ya desde la misma época apostólica, se ha reconocido a sí misma con potestad para disolver —siempre por un bien superior— el matrimonio en algunos supuestos determinados<sup>1</sup>. En este sentido, se ha ido desarro-

---

\* Facultades de Derecho Canónico y Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

<sup>1</sup> Los principales hitos en la evolución de la conciencia eclesial respecto a su potestad para disolver el matrimonio se han producido en la etapa apostólica, con el privilegio paulino; en el siglo XII, con el reconocimiento de la potestad para disolver el matrimonio sacramental no consumado; en el siglo XVI, con la posibilidad de disolver matrimonios no sacramentales en supuestos distintos del privilegio paulino (Constituciones pontificias *Altitudo* y *Romani Pontificis*, para supuestos de poligamia) e incluso sacramentales siempre que no se hubiera producido la consumación tras la conversión de ambos cónyuges (Constitución *Populis*, en supuestos de imposibilidad de cohabitar por cautividad o persecución); y, finalmente, en el siglo XX, con la posibilidad de disolver matrimonios no sacramentales —incluso canónicamente celebrados— sin necesidad de bautismo de ninguna de las partes, en favor de la fe de un tercero: C. PEÑA GARCÍA, *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, Bilbao 2004, 67-80.

llando una elaborada doctrina teológica sobre la indisolubilidad, que distingue entre la *indisolubilidad intrínseca* de todo matrimonio (que no puede ser disuelto por la voluntad de los cónyuges), y la *indisolubilidad extrínseca* de aquellos matrimonios que no puede ser disueltos en ningún caso ni por ningún motivo, ni siquiera por la autoridad eclesial.

En la actualidad, la indisolubilidad absoluta —intrínseca y extrínseca— se predica sólo del matrimonio rato (sacramental) y, en cuanto rato, consumado: éste es el único matrimonio que, según el magisterio eclesial, no puede ser disuelto por la Iglesia en ninguna circunstancia<sup>2</sup>. Sin embargo, en su actual comprensión, esta doctrina presenta no pocas dificultades, tanto en lo relativo a su fundamento, como en lo referente a sus consecuencias prácticas en la vida de los fieles, en la actuación eclesial, y en las mismas relaciones ecuménicas. Así lo ponía de manifiesto, ya en el Concilio Vaticano II, alguno de los participantes, como Mons. Zohby, cuya intervención en el aula conciliar es buen exponente de estas dificultades:

«Existe un problema más angustioso todavía: es el problema del cónyuge inocente que, en lo mejor de su vida y sin ninguna culpa por parte suya, se encuentra definitivamente solo a causa de la falta del otro (...) El cónyuge inocente se dirige a su párroco o a su Obispo, del que no recibe sino esta contestación: “No puedo hacer nada por usted. Recé y resígnese a vivir solo y a guardar la continencia por toda su vida”. Esta solución presupone una virtud heroica, una fe insólita y un temperamento nada común, lo cual no está hecho para todo el mundo (...) La pregunta que estos hombres angustiados proponen hoy al Concilio es ésta: ... ¿Se puede limitar la Iglesia a dar una solución excepcional, hecha para seres excepcionales? La Iglesia, ciertamente, ha recibido de Cristo la autoridad suficiente para ofrecer a todos sus hijos los medios de salvación proporcionados a sus fuerzas, auxiliadas por la gracia divina. El heroísmo, el estado de perfección, no han sido jamás impuestos por Cristo bajo pena de condenación (...) La Iglesia no puede, por tanto, carecer de la autoridad suficiente para proteger al cónyuge inocente contra las consecuencias del pecado del otro cónyuge. No parece normal que la continencia perpetua, que participa del estado de perfección, pueda imponerse obligatoria-

---

<sup>2</sup> En la actual doctrina eclesial, ratificada por una constante praxis pontificia, puede disolverse *todo matrimonio* que sea *no sacramental* (porque al menos uno de los cónyuges no haya recibido el bautismo al tiempo de la disolución), *sacramental no consumado* (por no haberse realizado de modo humano el acto sexual consumativo del matrimonio), e incluso puede disolverse el *matrimonio natural consumado, pero no consumado en cuanto sacramental* (si no ha tenido lugar la consumación tras la elevación a sacramento por el bautismo de ambos cónyuges).

mente como un castigo al cónyuge inocente porque el otro le ha traicionado»<sup>3</sup>.

Aunque la doctrina de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, o, dicho en otros términos, de la falta de potestad de la Iglesia para disolver este tipo de matrimonios, tiene innegablemente relevantes consecuencias en el orden moral, canónico y pastoral, lo cierto es que, pese a la importancia de estas consecuencias prácticas, se trata de una cuestión cuyo fundamento es estrictamente teológico: ¿cómo entender la indisolubilidad del matrimonio?, ¿puede la Iglesia, sin desvirtuar el mensaje evangélico, disolver un matrimonio sacramental consumado?, ¿se trata de una doctrina irreformable? En definitiva, ¿cuál es el fundamento teológico de la actual doctrina magisterial?

Se trata de un tema complejo y difícil, que excede con mucho los límites de un artículo. En este estudio, no se pretende abarcar —ni, mucho menos, dar respuesta definitiva— a estos interrogantes. Nuestra pretensión es más humilde y concreta: estudiar cómo ha afrontado esta cuestión de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado la teología sacramental y matrimonial del siglo xx<sup>4</sup>. Para ello, se ha-

---

<sup>3</sup> Puede verse el texto íntegro de la intervención en: A. HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Salamanca 1975, 169-171.

<sup>4</sup> Aunque nuestro estudio se centre en las aportaciones de la reflexión teológica a la cuestión de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, no debe olvidarse que este tema ha sido también abordado, y con gran profundidad, desde perspectivas estrictamente canónicas. Pueden consultarse, entre otros: S. ABRIL CASTELLÓ, *¿Autores clásicos favorables a la disolubilidad del matrimonio rato y consumado?: REDC 26 (1970) 261-280*; W. W. BASSET (Dir.), *El matrimonio, ¿es indisoluble?*, Santander 1971; J. BERNHARD, *Reinterpretación (existencial y en la fe) de la legislación canónica concerniente a la indisolubilidad del matrimonio cristiano*, en: AA.VV., *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Barcelona 1974, 19-61; A. CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia*, Córdoba 1976; J. M. DÍAZ MORENO, *La absoluta indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado. Precisiones al tema: Sal Terrae 62 (1974) 790-800*; J. FINNEGAN, *When is a marriage indissoluble? Reflections on a contemporary understanding of a ratified and consummated marriage: The Jurist 28 (1969) 309-329*; J. G. GERHARTZ, *La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual*, en: R. METZ y J. SCHLICK, *Matrimonio y divorcio*, Salamanca 1974, 207-244; F. GIL DELGADO, *Divorcio en la Iglesia. Historia y futuro*, Madrid 1993; P. HUIZING, *Indisolubilidad matrimonial y regulaciones de la Iglesia: Concilium 38 (1968) 199-212*; S. KELLEHER, *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Santander 1975; J. KOWAL, *L'indissolubilità del matrimonio rato e consummato. Status quaestionis: Periodica 90 (2001)*; J. M. LAHIDALGA, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Iglesia, hoy: estado de la cuestión: Lumen 20 (1971) 289-330*; A. MOSTAZA, *La indisolubilidad desde la época postridentina. Del siglo XVI hasta el Vaticano II*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial*, Madrid 1978, 305-370; U. NAVARRETE, *Indissolubili-*

rá un repaso por diversas obras teológicas que han abordado el tema matrimonial, con el fin de lograr una visión de conjunto, lo más objetiva posible, sobre cuál ha sido la reflexión teológica contemporánea al respecto<sup>5</sup>. No obstante, resulta conveniente recordar, previamente, las principales manifestaciones del reciente Magisterio eclesial sobre esta cuestión.

## I. LA ABSOLUTA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO RATO Y CONSUMADO EN LAS FUENTES MAGISTERIALES DEL SIGLO XX

En el siglo xx, ha habido varias declaraciones expresas del Magisterio acerca de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, y, por consiguiente, acerca de los límites de la potestad de la Iglesia en relación a este tipo de matrimonio, aunque, en líneas generales, dichos documentos no especifican el fundamento de sus afirmaciones.

Así, ya Pío XI, en la *Casti connubii* (1930), sostiene que la indisolubilidad, propiedad de todo verdadero matrimonio, adquiere una especial firmeza en los matrimonios ratos y consumados, sobre los cuales ni siquiera la Iglesia tiene potestad<sup>6</sup>. La razón profunda de esta positiva voluntad divina se hallaría, según la encíclica, en la plenitud de significa-

---

*tas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*: Periodica 58 (1969) 415-489; V. POSPISHIL, *Divorce and remarriage. Towards a new catholic teaching*, Nueva York 1967; J. A. SOUTO (Dir.), *La indisolubilidad del matrimonio rato y consumado*: IC 11 (1971) 109-163; L. VELA SÁNCHEZ, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio*: Razón y fe 59 (1971) 179-183; etc.

<sup>5</sup> Las limitaciones implícitas en todo trabajo de investigación nos han obligado a acotar el ámbito de nuestro estudio. En relación a las fuentes estudiadas, nos hemos circunscrito, en términos generales —con alguna excepción justificada por la relevancia de la obra— a las monografías disponibles en castellano, pues ésta resulta suficientemente significativa para los fines pretendidos.

<sup>6</sup> *Casti connubii*, n. 35: «Y si esta firmeza parece sujeta a excepción, sumamente rara, como ocurre en algunos matrimonios naturales contraídos exclusivamente entre infieles o, si entre cristianos, en matrimonios ratos pero todavía no consumados, tal excepción no depende de la voluntad de los hombres ni de cualquier otro poder meramente humano, sino del derecho divino, cuya única depositaria e intérprete es la Iglesia de Cristo. Pero ninguna facultad de esta índole, ni por ninguna razón podrá recaer jamás sobre el matrimonio rato y consumado. Pues en éste, así como el pacto marital queda plenamente realizado, así también resplandece, por disposición de Dios, la máxima firmeza e indisolubilidad, que no puede ser relajada por autoridad alguna de los hombres».

ción mística del matrimonio rato y consumado, en cuanto que representa la unión perfectísima e indisoluble de Cristo con la Iglesia: «Si queremos investigar reverentemente, venerables hermanos, la razón íntima de esa voluntad divina, la encontraremos fácilmente en la significación mística del matrimonio cristiano, que se da plena y perfectamente en el matrimonio consumado entre fieles»<sup>7</sup>.

También Pío XII, en su conocido discurso a la Rota Romana de 1941, reitera la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, aunque el objeto de su discurso es fundamentar la potestad del Romano Pontífice —en virtud del *poder de las llaves*, tal como fue confiado a Pedro por Jesucristo (*todo lo que ates en la tierra...*)— para disolver cualquier matrimonio que carezca de una de esas propiedades<sup>8</sup>. Sin embargo, lo cierto es que Pío XII, preocupado de fundamentar la nueva praxis que introducía, no da una justificación convincente de aquello que no innova, es decir, del mantenimiento del rato y consumado como límite último de la potestad pontificia<sup>9</sup>.

Por el contrario, ni en el Concilio Vaticano II<sup>10</sup>, ni en la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Familiaris consortio* (1981), se aborda la cuestión de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, ni se menciona siquiera esta categoría. Asimismo, tampoco el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), aunque reitera la doctrina de

---

<sup>7</sup> *Casti connubii*, n. 36. No obstante, hay que destacar que el texto pasa prácticamente por encima del motivo por el que la consumación otorga esa perfecta significación a un matrimonio ya en sí mismo plenamente sacramental.

<sup>8</sup> Pío XII, *Discurso a los Auditores del Tribunal de la Rota en la Apertura del Año Judicial*, de 3 de octubre de 1941: AAS 33 (1941) 424-425: «Los matrimonios que no sean ratos y consumados, si bien son intrínsecamente indisolubles, no tienen una indisolubilidad extrínseca absoluta, sino que, dados ciertos presupuestos necesarios, pueden ser disueltos, además de en virtud del privilegio paulino, por el Romano Pontífice en virtud de su potestad ministerial».

<sup>9</sup> En efecto, los dos textos bíblicos aducidos en el discurso como criterios para determinar el ámbito de actuación de la Iglesia en la disolución vincular son claramente insuficientes: el primero (las palabras de Jesús), en cuanto que éstas hacen referencia más a la indisolubilidad intrínseca que a la extrínseca y se predicán de todo matrimonio; y el segundo (el privilegio paulino), porque este texto recoge una excepción muy concreta de ese principio general de la indisolubilidad, y resulta insuficiente para justificar otros supuestos de disolución eclesialmente admitidos, como el de los matrimonios no consumados.

<sup>10</sup> *La Gaudium et spes*, en sus nn. 48-49, reitera la indisolubilidad como propiedad de todo matrimonio, pero no contiene ninguna referencia a la especial y absoluta indisolubilidad del rato y consumado, ni a la praxis de la Iglesia respecto a la posibilidad de disolver los matrimonios que carezcan de alguna de estas notas.

la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, que presenta como una exigencia de la voluntad divina respecto del vínculo conyugal, aporta ninguna fundamentación de dicha afirmación<sup>11</sup>.

De mayor interés resultan, en relación a nuestra cuestión, dos documentos que, si bien no emanan directamente del Magisterio, sí constituyen reflexiones autorizadas de órganos o personas dependientes de la suprema autoridad eclesial: la Comisión Teológica Internacional y el Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

En 1977, la Comisión Teológica Internacional abordó el estudio de los problemas actuales de la doctrina matrimonial católica en su documento *Problemas doctrinales del matrimonio cristiano*, que tuvo una honda repercusión<sup>12</sup>. En relación a la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, la Comisión reiteró la vigencia de esta doctrina, aunque reconoció las dificultades que existen en relación a su fundamentación<sup>13</sup>, y señaló las vías todavía necesitadas de profundización teológica: «La Iglesia no se reconoce con autoridad alguna para disolver un matrimonio sacramental ratificado y consumado. No se excluye, sin embargo, que la Iglesia pueda precisar más aún las nociones de sacramentalidad y de consumación. En tal caso, la Iglesia explicaría mejor todavía el sentido de dichas nociones. Así, el conjunto de la doctrina referente a la indisolubilidad del matrimonio podría ser propuesto en una síntesis más profunda y más precisa»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1640: «El vínculo matrimonial es establecido por Dios mismo, de modo que el matrimonio celebrado y consumado entre bautizados no puede ser disuelto jamás. Este vínculo que resulta del acto humano libre de los esposos y de la consumación del matrimonio es una realidad ya irrevocable y da origen a una alianza garantizada por la fidelidad de Dios. La Iglesia no tiene poder para pronunciarse contra esta disposición de la sabiduría divina».

<sup>12</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998, 169-186.

<sup>13</sup> Para la Comisión, la indisolubilidad del matrimonio, incluso en caso de adulterio, es un principio mantenido desde el principio por la Iglesia. No se trata, sin embargo, de una verdad dogmática formalmente definida: «No se puede afirmar que el Concilio haya tenido la intención de definir solemnemente la indisolubilidad del matrimonio como una verdad de fe» (tesis IV.2).

<sup>14</sup> *Ibidem*, tesis IV.4. En este sentido, el mismo documento reconoce expresamente la dificultad de mantener una concepción de la sacramentalidad dependiente únicamente de la condición de bautizados de ambos cónyuges, con independencia de su fe personal: «Allí donde no hay vestigio alguno de fe como tal, ni ningún deseo de gracia y salvación, se plantea el problema de saber, al nivel de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental está o no presente, y si el matrimonio se ha contraído válidamente o no. La fe personal de los contrayentes no consti-

Se trata, en definitiva, de un texto importante, en cuanto que supone el reconocimiento —al menos *oficioso*— de hallarnos ante una cuestión no definitivamente cerrada, así como la admisión implícita de que podría darse una modificación significativa de la actual praxis eclesial, mediante la mejor definición de los conceptos de sacramentalidad y consumación.

Veinte años más tarde, la Congregación para la Doctrina de la Fe, a instancias de Juan Pablo II, publicó un volumen, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar*<sup>15</sup>, en el que se incluye una extensa e interesante *Introducción* del Cardenal Ratzinger. En dicho documento, Ratzinger no sólo reitera expresamente la vigencia de la tradicional doctrina eclesial relativa a la indisolubilidad del matrimonio<sup>16</sup>, sino que sintetiza y responde brevemente a las principales críticas recibidas contra esta doctrina y praxis eclesial:

- a) Frente a los que objetan que una interpretación global del Nuevo Testamento permitiría una mayor flexibilidad en la praxis, pues la doctrina de Cristo no puede encerrarse en una categoría jurídica rígida y, de hecho, ya desde la época apostólica se han reconocido eclesialmente excepciones al mensaje de Jesús, Ratzinger arguye que, pese a que las disquisiciones doctrinales no corresponden al Magisterio, sino a los expertos, sin embargo, el Magisterio juega un papel importantísimo en esta cuestión, en cuanto garante de la fidelidad al Evangelio. Asimismo, reconoce las dificultades exegéticas de la cláusula mateana respecto a la *porneia*, pero recuerda que «la Iglesia no puede edificar su doctrina y su praxis sobre hipótesis exegéticas inciertas, sino que debe atenerse a la clara enseñanza de Cristo»<sup>17</sup>.

---

tuye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete la validez del sacramento».

<sup>15</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid 2000 (el original fue publicado por la Editrice Vaticana en 1997). El volumen es una respuesta de la Congregación a las críticas recibidas, desde diversos sectores teológicos, por la *Carta a los Obispos sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar*, de 1994. El interés de la *Introducción* radica en que, mientras que la *Carta* de 1994 se centra en la no admisión a la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar y no aborda directamente la cuestión de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, Ratzinger sí trata en profundidad este tema.

<sup>16</sup> «La Iglesia cree que nadie, ni siquiera el Papa, tiene el poder de disolver un matrimonio sacramental rato y consumado»: *Ibidem*, 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 27.

- b) Respecto a los que defienden una praxis de la Iglesia más cercana al modelo *económico* o de misericordia de las Iglesias orientales, en base a algunos textos de la Patrística antigua y a la tolerancia que, de hecho, la Iglesia latina ha tenido siempre con la praxis oriental, que nunca ha sido condenada, Ratzinger recuerda que los Padres siempre mantuvieron, por fidelidad al Evangelio, la indisolubilidad del matrimonio y la prohibición de contraer nuevas nupcias tras el divorcio. No obstante, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe reconoce que es cierto que algunos Padres aislados propusieron soluciones *pastorales* para casos extremos, y que la Iglesia no siempre revocó en todos los lugares especiales concesiones en esta materia, pero sí destaca que el hecho de no revocarlas no implica que las aprobara; al contrario, la Iglesia, pese a tolerarlas, «las calificaba como incompatibles con la doctrina y la disciplina»<sup>18</sup>.
- c) Frente a los que proponen que se permitan excepciones a la indisolubilidad basándose en los tradicionales principios de la *epiqueya* y la *aequitas* canónica, recuerda que esos principios, pese a «su gran importancia en el ámbito de las normas humanas y puramente eclesiales, no pueden ser aplicadas en el ámbito de las normas sobre las que la Iglesia no posee ningún poder discrecional. La indisolubilidad del matrimonio es una de estas normas, que se remontan al Señor mismo y, por tanto, son designadas como “normas de derecho divino” (...) La Iglesia, en cambio, sí tiene el poder de especificar qué condiciones deben cumplirse para que un matrimonio sea considerado como indisoluble según la enseñanza de Jesús»<sup>19</sup>.

De hecho, indica Ratzinger, la Iglesia católica ha dado progresivamente espacio al principio de la *economía* o misericordia, pero sin manipular la indisolubilidad: así se constata en la evolución histórica en esta materia, así como, más recientemente, en algunas modificaciones del Código de Derecho Canónico, como el reconocimiento de valor probatorio a las declaraciones de las partes, con el fin de evitar la imposibilidad de demostrar la

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 29. Por otro lado, Ratzinger se muestra muy crítico con la praxis de las Iglesias orientales, en cuanto que, influidas por las autoridades civiles, desarrollaron una actuación liberal en esta materia que ha dado lugar a una auténtica *teología del divorcio*, incompatible con el mensaje evangélico. Se trata, a su juicio, de un problema grave, que «debe ser claramente planteado en el diálogo ecuménico».

<sup>19</sup> *Ibidem*, 30-31.

nulidad matrimonial en el fuero externo. No obstante, pese a que la nueva regulación procesal y la precisión cada vez más nítida de las causas de nulidad debería lograr erradicar las divergencias entre el fuero externo y el fuero interno, Ratzinger admite con sinceridad la posibilidad de errores en este campo, y deja la puerta abierta a la aplicación, en algunos casos, de la *epiqueya* en el fuero interno, aunque advirtiendo que, para evitar subjetivismos y arbitrariedades, deberían precisarse con cuidado las condiciones que permitieran la excepción<sup>20</sup>.

- d) También aborda Ratzinger la opinión de aquellos estudiosos que se preguntan si no puede hablarse de *muerte del matrimonio* cuando se rompe irremediamente el vínculo de amor conyugal entre los esposos, y si no podría en estos casos el Romano Pontífice disolver el matrimonio. A estos planteamientos, responde el alemán afirmando que «si la Iglesia aceptase la teoría de que un matrimonio ha muerto cuando los cónyuges dejan de amarse, entonces con ello aprobaría el divorcio y mantendría la indisolubilidad del matrimonio sólo verbalmente y no de hecho. La opinión de que el Papa podría disolver matrimonios irremediamente fracasados debe calificarse como errónea. El matrimonio sacramental, consumado, no puede ser disuelto por nadie»<sup>21</sup>.

Sí admite, por el contrario, Ratzinger la necesidad de profundizar en la delimitación de los conceptos de sacramentalidad y consumación, que sustentan la doctrina y la praxis eclesial de la indisolubilidad, y destaca en concreto los problemas que plan-

---

<sup>20</sup> «No se excluye, ciertamente, que en los procesos matrimoniales sobrevengan errores. En algunas partes de la Iglesia no existen todavía tribunales eclesiásticos que funcionen bien. Otras veces, los procesos se alargan excesivamente. En algunos casos se dictan sentencias problemáticas. *No parece que se excluya, en principio, la aplicación de la "epikeia" en el fuero interno.* La Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1994 alude a este punto, cuando dice que con las nuevas vías canónicas debería excluirse, "en la medida de lo posible", toda divergencia entre la verdad verificable en el proceso y la verdad objetiva (Carta, 9). Muchos teólogos opinan que los fieles han de atenerse, también en el fuero interno, a los juicios, a su parecer falsos, formulados por un tribunal. Otros sostienen que en el fuero interno cabe pensar en excepciones, porque el ordenamiento procesal no sigue normas de derecho divino, sino eclesiástico. Este asunto exige más estudios y clarificaciones. A fin de evitar arbitrariedades y proteger el carácter público del matrimonio —sustrayéndolo al juicio objetivo— deberían dilucidarse de modo muy preciso las condiciones para dar por cierta una excepción»: *Ibidem*, 32.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 34.

tea el considerar automáticamente sacramental el matrimonio de los bautizados sin fe: «Es necesario estudiar en profundidad la cuestión de si los bautizados no creyentes —bautizados que no han sido creyentes nunca o que no creen ya en Dios— pueden verdaderamente contraer un matrimonio sacramental. En otras palabras: es necesario clarificar si verdaderamente todo matrimonio entre dos bautizados es *ipso facto* un matrimonio sacramental. De hecho, el mismo Código indica que sólo el contrato matrimonial “válido” entre bautizados es, al mismo tiempo sacramento. A la esencia del sacramento pertenece la fe; queda por aclarar la cuestión jurídica sobre que carencia evidente de fe tenga, como consecuencia, que no se realice un sacramento»<sup>22</sup>.

Como valoración crítica, puede decirse, en definitiva, que se trata de un texto prudente y matizado, en el que se recogen con respeto y objetividad las opiniones divergentes, y en el que reconoce con sinceridad los puntos necesitados todavía de una mayor profundización teológica, como serían los relativos al grado de fe requerido para que exista un matrimonio sacramental, la determinación de las condiciones necesarias para poder aplicar la *epiqueya* en el fuero interno, el reconocimiento de las dificultades exegéticas que plantea el inciso mateano sobre la *porneia*, etc.

No obstante, el texto en el que se aborda de un modo más claro y directo la cuestión de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado es indudablemente el discurso de Juan Pablo II a la Rota Romana, de 21 de enero de 2000<sup>23</sup>. En este discurso, el Papa, tras recordar los principios fundamentales que justifican toda indisolubilidad —la necesaria perennidad del amor conyugal, fruto de la donación total de los esposos y exigida por el bien de los cónyuges— aborda la cuestión de si sería posible una modificación de la actual praxis de la Iglesia respecto a la disolución matrimonial. El Romano Pontífice rechaza esta posibilidad, en base a los siguientes argumentos:

- a) La doctrina de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado «no es de naturaleza únicamente disciplinar o prudencial, sino que corresponde a una verdad doctrinal man-

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros del Tribunal de la Rota Romana con ocasión de la apertura del Año judicial*, de 21 de enero de 2000: *Ecclesia*, n. 2983, 5 de febrero de 2000, 194-196.

tenida siempre por la Iglesia (...) Es necesario reafirmar que el matrimonio sacramental rato y consumado no puede jamás ser disuelto, ni siquiera por la potestad del Romano Pontífice. La afirmación opuesta implicaría la tesis de que no existe ningún matrimonio absolutamente indisoluble, lo que sería contrario al sentido en que la Iglesia ha enseñado y enseña la indisolubilidad del vínculo matrimonial» (n. 6).

- b) Es una doctrina constante, reiterada por los Pontífices, recogida en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, y mantenida históricamente por la Iglesia incluso en circunstancias muy comprometidas para ella.
- c) Frente a las posturas que defienden una extensión del *poder de las llaves*, el Papa recuerda que el Romano Pontífice carece de potestad sobre la ley divina natural o positiva.
- d) En definitiva, según se desprende de la praxis constante de la Iglesia y de las manifestaciones expresas de los Pontífices, «ni la Escritura ni la Tradición conceden ninguna facultad del Romano Pontífice para la disolución del matrimonio rato y consumado» (n. 8).
- e) Por la constancia con que ha sido proclamada, se trata de una doctrina que debe considerarse *definitiva*, pese a no haber sido dogmáticamente definida<sup>24</sup>.

Aunque un discurso no sea propiamente un medio de proclamar una enseñanza dogmática, este texto tiene una importancia considerable, en cuanto que constituye la más clara explicitación, por parte de un Pontífice, de los motivos por los que considera que carece de potestad para disolver los matrimonios ratos y consumados. Será preciso tener muy en cuenta, por consiguiente, en cualquier estudio de la cuestión, tanto la conciencia cierta y expresa por parte del Pontífice actual de carecer de potestad para ampliar los supuestos de disolución vincular (puesta de manifiesto en este discurso), como las razones de fondo aducidas por Juan Pablo II para justificar su postura.

---

<sup>24</sup> «La no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los matrimonios sacramentales ratos y consumados es enseñada por el magisterio de la Iglesia como doctrina que debe considerarse definitiva, aunque no haya sido declarada de forma solemne mediante un acto definitorio. En efecto, tal doctrina ha sido explícitamente propuesta por los Romanos Pontífices en términos categóricos, de manera constante y en un arco de tiempo suficientemente largo. Ha sido hecha propia y enseñada por todos los obispos en comunión con la Sede de Pedro con la conciencia de que debe ser siempre mantenida y aceptada por los fieles» (n. 8).

No obstante, respetando por supuesto la percepción pontificia en esta materia y reconociendo sin ambages la importancia de estas manifestaciones del Romano Pontífice, es preciso señalar, desde una perspectiva crítica-especulativa, que las razones aducidas no resultan en principio definitivas ni exentas de puntos oscuros. Así, p.e., aun compartiendo la afirmación papal de que «ni la Escritura ni la Tradición conceden ninguna facultad del Romano Pontífice para la disolución del matrimonio rato y consumado», debe señalarse que esta afirmación resultaba igualmente aplicable a cada nuevo supuesto de disolución que se ha ido dando a lo largo de la historia: en efecto, hasta que los Papas no comenzaron a disolver en supuestos distintos del privilegio paulino (único con una base escriturística firme), no se encontraba ningún fundamento sólido ni en la Escritura ni en la Tradición para proceder a disolver los matrimonios sacramentales no consumados, ni los consumados naturalmente, pero no en cuanto ratos, ni los no sacramentales en virtud de la fe de un tercero, etc.

Por otro lado, la afirmación papal acerca del carácter *definitivo* de esta doctrina se ve necesitada de una mayor precisión, tanto respecto al término mismo empleado —que, aunque es claro que no equivale a *infallible*, tiene una cierta ambigüedad e inconcreción— como respecto a su alcance. Dicho de otro modo, en principio parece que no podría entenderse esta afirmación pontificia en el sentido de rechazar cualquier modificación fáctica de los supuestos en que la Iglesia se considera con potestad para disolver matrimonio, ya que la misma Iglesia, aun manteniendo formalmente la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, tiene conciencia —como han puesto de manifiesto, entre otros, la Comisión Teológica Internacional y el mismo Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe— de la necesidad de delimitar más adecuadamente dichos conceptos, lo que lleva implícito la admisión de una posible modificación de la actual praxis.

En conclusión, de los documentos vistos se deduce que el magisterio pontificio del siglo xx afirma de modo tajante, sin ningún género de dudas, la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, considerándolo una doctrina segura, que cuenta a su favor con las constantes declaraciones de los pontífices precedentes<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Con anterioridad al siglo xx, han manifestado expresamente la indisolubilidad del matrimonio —que había que entender en relación a su praxis, también constante, de disolver el matrimonio no sacramental o no consumado—, entre otros, los pontífices Benedicto XIV, Pío VI, Pío VII, Pío IX y León XIII: A. MOSTAZA, *La indisolubilidad desde la época postridentina. Del siglo xvi hasta el Vaticano II*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, 355-362.

Sin embargo, pese a la insistencia del Magisterio en la indisolubilidad, lo cierto es que en líneas generales no se han aportado razones sólidas —y mucho menos definitivas— que justifiquen la afirmación de la absoluta indisolubilidad del rato y consumado y la falta de potestad de la Iglesia respecto a estos matrimonios. Al contrario, la mayoría de los documentos, o bien hablan de la indisolubilidad en términos generales, refiriéndose más a la intrínseca que a la extrínseca (*Gaudium et spes, Familiaris consortio*), o bien se limitan a reiterar —sin explicitar siquiera las razones— el precepto tradicional, utilizando frecuentemente la sintética formulación codicial (*Dictamen de la Comisión Teológica Internacional, Catecismo de la Iglesia católica*). Sólo Pío XI, en la *Casti connubii*, y Pío XII y Juan Pablo II, en sus discursos a la Rota Romana de los años 1941 y 2000, aluden a la fundamentación de esta doctrina, aunque, como se ha señalado, las razones aducidas distan de resultar totalmente satisfactorias.

Es cierto, no obstante, como apuntaba acertadamente Ratzinger, que esta limitación o insuficiencia de los argumentos aducidos en las declaraciones magisteriales puede venir dado por la misma naturaleza de éstos, en cuanto que «los documentos magisteriales no pretenden presentar de modo completo y exhaustivo los fundamentos bíblicos de la doctrina sobre el matrimonio. Esta importante cuestión la dejan a los expertos competentes»<sup>26</sup>. Es fundamental, por consiguiente, analizar las reflexiones de los teólogos que, en este siglo xx, han profundizado acerca de la comprensión, alcance y fundamento dogmático de la indisolubilidad.

## II. LA INDISOLUBILIDAD ABSOLUTA DEL MATRIMONIO RATO Y CONSUMADO EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA ACTUAL

### 1. LA PRESENCIA DEL TEMA EN DICCIONARIOS TEOLÓGICOS Y OBRAS DE SÍNTESIS

Pese a su mayor generalidad, estas obras resultan ciertamente significativas, puesto que la limitación de espacio y la necesidad de síntesis implícitas en toda obra de esa naturaleza obliga a una selección de contenidos que pone de manifiesto los intereses teológicos de cada autor.

En términos generales, puede afirmarse que un número notable de diccionarios teológicos, aun refiriéndose en general al carácter indis-

---

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *o.c.*, 26.

lible del matrimonio, no aluden en absoluto a la cuestión de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado<sup>27</sup>, mientras que otros se limitan a afirmar esta especial indisolubilidad, sin aducir ninguna razón al respecto<sup>28</sup>.

Entre los que tratan con mayor detenimiento el tema, algunos mantienen —aunque reconociendo sus dificultades teológicas— la doctrina magisterial de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado<sup>29</sup>, y otros, por el contrario, se muestran favorables a la posibilidad de revisión de esta doctrina y de ampliación de los supuestos de disolución<sup>30</sup>.

## 2. TEOLOGÍA PRECONCILIAR

En líneas generales, la reflexión teológica anterior al Vaticano II mantiene sin especiales cuestionamientos la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Entre los que no tratan en absoluto esta cuestión, cabe citar, por orden cronológico, los siguientes diccionarios: P. PARENTE (Dir.), *Diccionario de Teología dogmática*, voces «Divorcio» y «Matrimonio», Barcelona 1963, 133; 253-254; K. RAHNER H. VORGRIMLER, *Diccionario Teológico*, voz «Matrimonio», Barcelona 1966, 418; L. BOUYER, *Diccionario de Teología*, voz «Matrimonio», Barcelona 1968, 437; L. PACOMIO, (Dir.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, vol. III, voz «Matrimonio», Salamanca 1982, 476-496; P. EICHER, *Diccionario de conceptos teológicos*, voz «Matrimonio-Familia», Barcelona 1990, 42-51; C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (Dir.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, voz «Matrimonio», Madrid 1993, 777-788; L. PACOMIO y V. MANCUSO, *Diccionario teológico enciclopédico*, voces «Matrimonio» y «Divorcio», Pamplona 1995, 271; 611.

<sup>28</sup> H. FRIES (Dir.), *Conceptos fundamentales de la Teología*, vol. I, voz «Matrimonio», Madrid 1979, 989.

<sup>29</sup> W. MOLINSKI, voz «Matrimonio», en: K. RAHNER (Dir.), *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona 1973, 524-526; W. BEINERT (Dir.), *Diccionario de Teología dogmática*, voz «Sacramento del matrimonio», Barcelona 1990, 430-434.

<sup>30</sup> L. ROSSI y A. VALSACCHI (Dir.), *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, voz «Divorcio», Madrid 1974, 229-231; J. DUSS-VON WERDT, *El matrimonio como sacramento*, en: J. FEINER y M. LOHRER (Dir.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. IV, tomo II, Madrid 1984, 410-437; G. BARBAGLIO y S. DIANICH (Dir.), *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. II, Madrid 1982, 1047-1048.

<sup>31</sup> En efecto, las obras preconciiliares de autores como Leclercq (J. LECLERCQ, *El matrimonio cristiano*, Madrid 1965, 168) o Bernard Häring sostienen expresamente, aunque sin aportar ningún fundamento, la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado. A este respecto, Häring afirmaba literalmente que «el matrimonio sacramental válidamente contraído se hace completamente indisoluble con la consumación del matrimonio. Ningún poder, ni siquiera el de la Iglesia, puede disolver el vínculo (...) El cristiano, que vive en el orden de la salvación, del Nuevo Testamento,

Los principales argumentos aducidos en justificación de esta doctrina vienen recogidos de forma sistemática en la obra, clásica en la materia, del jesuita Pierre Adnès:

- a) Se trata de una enseñanza eclesial que, por la insistencia con que ha sido afirmada por el Magisterio pontificio, puede ser calificada de *doctrina católica*, pero en ningún caso tendría carácter dogmático propiamente dicho<sup>32</sup>.
- b) El fundamento de esta afirmación no se encuentra en la Sagrada Escritura, sino en la práctica constante de la Iglesia, que, pese a las presiones recibidas históricamente, nunca se ha considerado a sí misma como poseedora de la potestad necesaria para disolver este tipo de matrimonio<sup>33</sup>.
- c) Profundizando en la razón que convierte al matrimonio rato y consumado en el único absolutamente indisoluble, el autor recoge las explicaciones más frecuentes que sostienen que esta doble cualidad —de sacramental y de consumado— otorgan a

---

no halla ninguna vacilación respecto al carácter indisoluble del matrimonio sacramental y consumado»: B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Barcelona 1973, 319; 325. Otros autores de la época intentan elaborar una fundamentación sistemática de dicha doctrina, en base principalmente a la constante praxis eclesial y a la persuasión de los Pontífices de carecer de potestad para disolver estos matrimonios: PATRES SOCIETATIS IESU FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae theologiae summa*, t. IV, Salamanca 1962, L. 2, C. 3, A. 2, nn. 245-249; P. ADNÈS, *El matrimonio*, Barcelona 1979; J. BUJANDA, *El matrimonio y la teología católica*, Madrid 1959, 97-157; H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, Barcelona 1962, 37-75; etc. Otros, sencillamente, no aluden a esta cuestión, limitándose a hablar de la indisolubilidad en términos generales, como propiedad de todo matrimonio: J. E. KERNS, *La teología del matrimonio*, Madrid 1968, 281; K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Madrid 1978, 238-241.

<sup>32</sup> «No hay definición de la Iglesia a este propósito (pues no está demostrado que el Concilio de Trento haya mirado formalmente a esta especie de indisolubilidad en sus cánones sobre el matrimonio)»: *Ibidem*, 192.

<sup>33</sup> En relación a este argumento, Adnès desarrolla una reflexión, en forma de silogismo lógico, claramente tributaria de su formación jesuítica: «He aquí el razonamiento: si Dios hubiera dado a una autoridad humana el poder de disolver el matrimonio ratum et consummatum, lo hubiera dado indudablemente a la Iglesia, pues se trata de un sacramento que, como tal, no puede caer bajo la jurisdicción de la autoridad civil. Ahora bien, la Iglesia ha negado hasta ahora que posea poder para disolver el vínculo de este género de matrimonios, y, de hecho, se ha negado a hacerlo, no obstante los graves daños que podrían resultar de esta negativa. De ahí se debe concluir que la Iglesia no tiene este poder» (*Ibidem*, 193. Obsérvese el paralelismo —prácticamente literal— con el argumento expuesto en la obra jesuítica *Sacrae theologiae summa*: t. IV, L. 2, C. 3, A. 2, n. 248).

este matrimonio una *significación simbólica que él sólo posee plenamente y es la razón última de su perfecta firmeza*: «Si el matrimonio entre los fieles una vez consumado verifica plena y perfectamente la significación mística del matrimonio cristiano, se debe sin duda a que, por su consumación, ha adquirido su integridad y, por ésta, su simbolismo acabado. En efecto, la unión de Cristo con la Iglesia no es unión meramente moral. Tampoco es propiamente hablando unión física. Como enseña la doctrina del cuerpo místico, es unión que participa de las dos categorías aunque las trasciende. La relación carnal de los esposos cristianos, sin cesar el matrimonio, añade sin duda una dimensión nueva a su unión. Ésta, que hasta ahora era moral, se torna igualmente física, y realiza así, de la manera más perfecta posible, el símbolo vivo, la imagen de la unión misteriosa de Cristo con su Iglesia, unión de todo punto indisoluble por naturaleza»<sup>34</sup>.

### 3. TEOLOGÍA POSTCONCILAR

Indudablemente, una de las figuras más influyentes en el pensamiento teológico del siglo xx ha sido Schillebeeckx, quien, en su conocida obra sobre el matrimonio, presenta desde planteamientos renovadores la clásica doctrina de la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado. Schillebeeckx sostiene que, en el mensaje evangélico, la indisolubilidad no es sólo un ideal o imperativo ético, sino propiamente un lazo o *vínculo objetivo* que no puede disolverse, y que el

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, 201. No obstante, Adnès se ve obligado a matizar esta explicación, que descansa en la teoría de Hugo de San Víctor relativa al doble simbolismo del matrimonio rato y consumado, seguida por Santo Tomás y teólogos posteriores, para los cuales el matrimonio sólo *rato* simbolizaba la unión de Cristo con el alma (unión que puede ser rota por el pecado), mientras que el matrimonio sacramental y consumado significa además la unión de Cristo con su Iglesia, unión absolutamente indisoluble, a semejanza de la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana. Sin embargo, como apunta el autor, «cabría preguntarse si todo es enteramente exacto en la manera clásica de presentar el doble simbolismo en cuestión y las conclusiones que de él se sacan. A la postre, el matrimonio sólo rato no es sólo símbolo de la unión de Cristo con las almas santas por la gracia; es también, y en primer término, símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia, unión que se opera en la gracia y por la gracia (...) Ahora bien, este vínculo no puede ser roto entre Cristo y la Iglesia como tal (...) Como no puede romper el vínculo de gracia que une a la Iglesia con Cristo, lógicamente se debería concluir que el matrimonio no consumado es, por su simbolismo mismo, absolutamente indisoluble, lo que no es precisamente el caso» (*Ibidem*, 200).

autor hace coincidir con el bautismo<sup>35</sup>. Desde una perspectiva dogmática, en base a los datos de la Revelación bíblica, la indisolubilidad matrimonial, el definitivo don de sí, es una exigencia que sólo es asumible desde la fe, y que significaría perfectamente la donación incondicional de Dios<sup>36</sup>.

No obstante, Schillebeeckx se ve obligado a reconocer la dificultad de fundamentar, desde la teología bíblica, la disolución de matrimonios no sacramentales distintos del privilegio paulino (p.e., en los supuestos de que el no cristiano no quiera separarse) y del matrimonio sacramental no consumado, por lo que reconoce la posibilidad de que, ante nuevos problemas, la Iglesia pueda continuar profundizando en el alcance y significado exacto de la indisolubilidad<sup>37</sup>.

De hecho, a la hora de precisar el fundamento de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, el autor da un salto arriesgado, en cuanto que afirma que sólo el matrimonio consumado —encarnado— es verdadero matrimonio<sup>38</sup>. En este sentido, el fundamento

---

<sup>35</sup> «Para Cristo, la indisolubilidad no es únicamente un “imperativo ético”. Una ruptura eventual no tiene efecto sobre el vínculo conyugal, es decir que la indisolubilidad del matrimonio constituye igualmente un “lazo objetivo” (...) Este vínculo objetivo que caracteriza el matrimonio cristiano no es otro que el bautismo (...) Sólo en virtud del bautismo se puede hablar de un lazo objetivo, libre de todo sello humano»: E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, vol. I, Salamanca 1970, 155; 160.

<sup>36</sup> «El definitivo don de sí al otro, desconociendo qué reserva el porvenir, es una manifestación humana de lo que debe significar para el hombre el don total de sí al otro, que es Dios (...) La indisolubilidad del matrimonio está estrechamente ligada al carácter cristiano y definitivo de la comunidad de gracia con Dios (...) Fuera de la confesión explícita del misterio de Cristo, ella es y debe ser inevitablemente relativizada, como lo muestra el privilegio paulino. Sólo el matrimonio cristiano posee este carácter absoluto en el más estricto sentido de la palabra. Sólo en deseo se le encuentra en el matrimonio de los no bautizados»: *Ibidem*, 200-201.

<sup>37</sup> «A lo largo de la historia, la sucesión de situaciones y problemas nuevos ha permitido ver el sentido exacto de la “unión de vida” como principio de indisolubilidad del matrimonio. Es muy posible que la aparición de nuevas cuestiones revele otros aspectos que la Iglesia explicará con su autoridad en el marco que le da la concepción bíblica del mundo y la interpretación de la tradición de fe (...) La consideración dogmática sobre la posibilidad de disolver el matrimonio no puede constituir aquí la respuesta concreta y última»: *Ibidem*, 168.

<sup>38</sup> «¿No afecta esto (la disolución del matrimonio rato no consumado) al carácter incondicional de la palabra de Cristo? (...) No debemos olvidar que si Cristo insiste en la indisolubilidad, no nos dice cuál es el elemento constitutivo del matrimonio, ni qué es lo que hace que esta unión sea verdaderamente un “matrimonio”, es decir, una alianza absolutamente indisoluble (...) El matrimonio, en el

de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado se encontraría, según Schillebeeckx, tanto en el mensaje bíblico precisado por Pablo (sólo es indisoluble el matrimonio cristiano) como en la misma naturaleza del matrimonio, que exige la consumación para ser verdadero matrimonio.

En último extremo, la dificultad de ensamblar los datos bíblicos en materia de indisolubilidad con la posterior praxis eclesial y, secundariamente, el énfasis del autor en una comprensión personalista y existencial del matrimonio, que incluya la dimensión sexual y encarnada de la persona, llevan a Schillebeeckx a sostener una concepción del matrimonio difícilmente conciliable con la constante —al menos desde el siglo XII— doctrina eclesial de que el matrimonio surge y se perfecciona por el intercambio del consentimiento. En definitiva, desde una perspectiva crítica, puede afirmarse que, para salvar la vigencia del mensaje evangélico en la praxis eclesial, el autor se ve obligado a modificar el significado propio del matrimonio, aproximándose a las posturas medievales, superadas hace siglos, que sostenían que el matrimonio sólo se perfeccionaba por la consumación.

En la misma paradoja caen —indudablemente, por la dificultad objetiva de justificar la disolución del matrimonio sacramental no consumado— otros importantes teólogos defensores de la doctrina tradicional, como Schmaus, quien, en su obra postconciliar *El credo de la Iglesia católica*<sup>39</sup>, sostiene que «por lo que se refiere a los estadios en la posibilidad de disolver el matrimonio, se halla naturalmente como trasfondo la pregunta discutida durante siglos por los teólogos anteriores de qué constituye al matrimonio en matrimonio, el consentimiento o la consumación. Con razón se ha impuesto el pensamiento de que la consumación crea el matrimonio completo. El consentimiento está ordenado a la consumación, y ésta se apoya en aquél y constituye su realización y

---

pleno sentido de la palabra, aquél por el que cae bajo la decisión incondicionada de la palabra de Dios, es finalmente la comunión de vida que ha sido aceptada por el consentimiento mutuo y que ha llegado a la plenitud en el acto sexual (...) Toda la vida común concretada en la unión conyugal muestra que este consentimiento matrimonial formalizado es, en cuanto tal, un momento vivo, y da un sentido a esta realidad efectiva y encarnada hasta en lo corporal, a esta realidad existencial que compromete a todo el hombre. Sólo el matrimonio, como actualización concreta del misterio de Cristo, es indisoluble (...) el matrimonio no es verdaderamente tal, no está verdaderamente acabado sino en la encarnación humana»: *Ibidem*, 338-340.

<sup>39</sup> Sobre la indisolubilidad del matrimonio en concreto: M. SCHMAUS, *El credo de la Iglesia católica. Orientación postconciliar*, vol. II, Madrid 1970, 505-522.

actualización (...) El consentimiento y la consumación se comportan como introducción y perfección»<sup>40</sup>.

No obstante, junto con el mantenimiento de esta doctrina tradicional, en el postconcilio surgieron con fuerza, desde diversos planteamientos —bíblicos, pastorales, morales, teológicos, canónicos, etc.— voces que defendían una nueva comprensión de la indisolubilidad y de las posibilidades de actuación de la Iglesia en relación a aquellos fieles cuyo matrimonio —quizás sin culpa por su parte— había fracasado<sup>41</sup>. En este contexto, se desarrollaron una serie de intuiciones que, en mayor o menor medida, fueron recogidas en la posterior reflexión teológica, y cuyo influjo perdura incluso en la actualidad:

- a) Por un lado, el redescubrimiento, por parte de la Iglesia Católica, de la teología de las Iglesias orientales, propició un acercamiento a la praxis oriental acatólica en materia de indisolubilidad matrimonial. En estas Iglesias, por un lado se asume doctrinalmente, por fidelidad a la verdad revelada (principio de la *akribia*) la indisolubilidad absoluta, intrínseca y extrínseca, del matrimonio sacramento; pero, a la vez, sin renunciar al principio doctrinal, el principio de *economía* les lleva a admitir benévolamente, en la práctica pastoral, una cierta flexibilidad del principio ante situaciones difíciles de ruptura conyugal, de modo que se permite en determinados casos un segundo —y, en ocasiones, incluso un tercer— matrimonio penitencial, que no se considera sacramento<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 519. De hecho, llaman la atención estas afirmaciones, pues el mismo SCHMAUS, en su *Teología Dogmática*, había sostenido expresamente que el matrimonio se perfecciona por el intercambio del consentimiento: M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, vol. VI, *Los sacramentos*, Madrid 1961, 734.

<sup>41</sup> Puede verse una completa síntesis de los diversos planteamientos teológicos de esta época en: J. M. LAHIDALGA, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Iglesia, hoy: estado de la cuestión*: Lumen 20 (1971) 289-330; A. MATABOSCH, *Divorcio e Iglesia*, Madrid 1979.

<sup>42</sup> La *economía* es la condescendencia benévola que lleva a la *acomodación* de los principios de la fe a las circunstancias concretas, mirando siempre a la salvación de la persona (en su concreta situación de pecado, debilidad, etc.). Aplicada a la indisolubilidad del matrimonio, la *economía* sería la doctrina y praxis de la Iglesia oriental separada de Roma, según la cual la Iglesia, administradora de la gracia y de los sacramentos, puede, según las circunstancias y para lograr un bien mayor, relajar el principio de la indisolubilidad del matrimonio y permitir la celebración y admitir como válido un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge. Sobre esta cuestión, puede consultarse: P. EVDOKIMOV, *Sacramento del amor. El misterio conyugal a la luz de la tradición ortodoxa*, Barcelona 1966, 274-282; J. PRADER, *El matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992; etc. Como fundamento bíblico-doctrinal de

Influidos por esta praxis oriental, numerosos teólogos han propugnado una praxis más económica de la Iglesia Católica, que refleje más adecuadamente que el mensaje cristiano es oferta de gracia y salvación, no de condenación, para el fiel débil y necesitado<sup>43</sup>.

- b) En paralelismo con lo anterior, la exégesis bíblica y la reflexión teológica comenzó a plantearse en qué sentido debe comprenderse la indisolubilidad. La cuestión, a este respecto, es si ésta es una ley propiamente dicha, o una propiedad exigible —y realmente operante— del matrimonio, o por el contrario constituye un mero *desideratum* o un ideal ético propuesto por Cristo para aquellos capaces de vivir conforme a las exigencias del Reino<sup>44</sup>.
- c) Una importante línea de reflexión, desarrollada fundamentalmente por teólogos y canonistas, replantea el alcance de la potestad de la Iglesia —el *poder de las llaves*— en relación a la indisolubilidad: para muchos autores, la Iglesia, en virtud de su

---

esta praxis, suele aducirse el inciso de Mateo, que se interpreta en el sentido de excepción benigna al principio de la indisolubilidad, así como algunos textos oscuros de los Padres. Por otro lado, a la tradición oriental le resulta totalmente extraña la posibilidad de disolución del matrimonio sacramental por no consumación, doctrina típicamente occidental y que no tuvo su origen hasta la Edad Media. Para la concepción oriental del matrimonio-sacramento, el sacramento y el matrimonio existen y son plenos desde el momento en que, previo intercambio del consentimiento por los contrayentes, el sacerdote bendice esa unión. La consumación, por tanto, no aporta nada, ni siquiera en el orden simbólico, a la sacramentalidad, y resulta por ende absolutamente irrelevante.

<sup>43</sup> Entre otros, C. DUQUOC, *El sacramento del amor*, en: G. CRESPI, P. EVDOKIMOV y C. DUQUOC, *El matrimonio*, Bilbao 1969, 228-238; F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio*, Estella 1971, 328-329; A. HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Salamanca 1975, 157-184; A. MATABOSCH, *o.c.*, 212; M. LEGRAIN, *Divorciados y vueltos a casar. Reflexión bíblica, teológica y pastoral*, Santander 1990; etc.

<sup>44</sup> Entre otros, J. DUSS-VON WERDT, *El matrimonio como sacramento*: MS IV, t. II, 425-427; A. HORTELANO, *o.c.*, 180-182. También en esta línea cabría incluir a Häring, quien, en el período postconciliar, defiende una comprensión de la indisolubilidad como una promesa cuyo cumplimiento será posible para aquellos que crean en Dios: «Difícilmente podría ponerse en duda que la enseñanza de Jesús es una directriz moral, un mandamiento positivo obligatorio. Pero no es tanto una ley cuanto una promesa de que esa indisolubilidad fiel será posible para los creyentes que confían en Dios. “Marcos insinúa que la revelación de Jesús es accesible únicamente al creyente”» (B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*, t. II, Barcelona 1982, 560. En la misma línea, B. HÄRING, *¿Hay salida? Pastoral para divorciados*, Barcelona 1990).

potestad vicaria ciertamente recibida de Cristo, tendría el poder de disolver también los matrimonios ratos y consumados<sup>45</sup>. Y, aunque en líneas generales, los teólogos acusan de un excesivo juridicismo y de un cierto carácter extrínseco a esta argumentación<sup>46</sup>, lo cierto es que, visto en profundidad, esta posibilidad no remite necesariamente a una concepción de la Iglesia definida exclusivamente por los poderes recibidos de Cristo, sino a una comprensión pastoral —y verdaderamente económica— de la Iglesia como cauce de salvación, especialmente para aquellos fieles que, por su situación, más necesitan de comprensión y apoyo<sup>47</sup>.

- d) También en este momento surgieron los planteamientos teológicos que presentaban la ruptura o fracaso definitivo del matrimonio como *muerte o desaparición* de la misma realidad sacramental, en paralelismo con la corrupción de las especies eucarísticas del pan y el vino<sup>48</sup>. Sin embargo, en líneas generales, se trata de un argumento poco aceptado a nivel teológico, puesto que supone una confusión entre el fracaso de un estado de vida eclesial y la inexistencia o desaparición del sacramento que dio origen a ese estado de vida<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Como destacan estos autores, aunque hasta ahora la Iglesia no haya ejercido nunca dicho poder, no hay ningún dato en la Escritura ni en la Tradición que excluya que lo tenga, por lo que la Iglesia, al igual que ha hecho a lo largo de su historia, podría seguir profundizando en su comprensión del contenido del poder de las llaves y alcanzar plena conciencia respecto a su potestad en materia matrimonial. Entre otros, sostienen esta postura los canonistas Basset, Carrillo, Díaz Moreno, Gerhartz, Gil Delgado y Pospishil (ver *supra*, nota 4); asimismo, también desde la teología se ha defendido esta postura: «¿No tiene la Iglesia un poder vicario amplísimo para atar y desatar cuando el bien de las almas lo requiere? ¿Es del todo seguro que, por lo menos al divorciado engañado por su primer cónyuge, no se le puede admitir en ningún caso a los sacramentos? (...) La dogmática nunca ha considerado agotada esta dirección; al contrario, es constante el pensamiento de que la Iglesia tiene un poder de desatar mucho más amplio del que normalmente usa. Quizás haya llegado el momento de que lo use para que la Iglesia pueda manifestar mejor el rostro humano y divino de Cristo»: L. ROSSI y A. VALSACCHI (Dirs.), *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, voz «Divorcio», Madrid 1974, 231.

<sup>46</sup> A modo de ejemplo, puede verse una fuerte crítica de estos planteamientos en A. HORTELANO, *o.c.*, 178.

<sup>47</sup> Así se reconoce, p.e., en A. MATABOSCH, *Divorcio e Iglesia*, Madrid 1979, 211.

<sup>48</sup> Recoge esta orientación, entre otros, H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 393-395.

<sup>49</sup> A modo de ejemplo, Legrain contesta a esta postura destacando que el hecho del fracaso de un estado de vida sacramental no es nunca para la Iglesia desaparición

## 4. LA POSTURA DE WALTER KASPER

En su obra *Teología del matrimonio cristiano*, el insigne teólogo alemán aborda con detenimiento y profundidad la problemática de la indisolubilidad del matrimonio. Aunque Kasper, en la línea de la *Familiaris consortio*, parte de que la indisolubilidad viene de algún modo exigida por la misma naturaleza antropológica del matrimonio<sup>50</sup>, reconoce sin embargo que su fuerza y radicalidad deriva de su sacramentalidad. Para Kasper, «la indisolubilidad se basa en la sacramentalidad». Sólo desde la fe, desde la *vida en Cristo*, desde la *alianza* de Dios, puede comprenderse la indisolubilidad<sup>51</sup>. En este sentido, insiste en que la doctrina evangélica sobre la indisolubilidad no debe entenderse como una ley extrínseca que impone una carga desmesurada al hombre, sino como un anuncio profético del actuar gracioso y salvífico de Dios<sup>52</sup>.

---

del sacramento (sea el bautismo, el orden o el matrimonio) que hizo nacer dicho estado de vida, ya irremediablemente roto a nivel existencial: «El fracaso de un estado de vida sacramental, ¿permite negar o invalidar la realidad del sacramento recibido? Ciertamente no, según la Tradición, por lo que se refiere al Bautismo (...) A mí me parece verdaderamente improbable que la Iglesia latina pueda borrar el pasado de un primer matrimonio sacramental en beneficio de una segunda unión constituida sobre las cenizas de la primera. De hecho, sería tanto como dejar sin efecto el sentido mismo del sacramento, cuyo simbolismo tradicional pretende profesar la irreversibilidad de un amor que pretende ser único y acepta la eventualidad tanto de lo mejor como de lo peor, incluida la posibilidad de un largo vía crucis, a fin de proclamar una esperanza más fuerte que cualquier fracaso»: M. LEGRAIN, *Divorciados y vueltos a casar. Reflexión bíblica, teológica y pastoral*, Santander 1990, 77; también crítico —aun cuando reconoce la sutileza del planteamiento— se muestra C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, Bolonia 1997, 288-289.

<sup>50</sup> K. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984, 65.

<sup>51</sup> «La alianza de Dios, sobre la que los hombres no podemos disponer, confiere a la alianza matrimonial una indisponibilidad cualificada (...) Por todo lo dicho, la doctrina del vínculo sacramental del matrimonio es todo lo contrario de una concepción legalista del mismo: supone más bien una expresión ontológica del carácter permanente de promesa y gracia inherente al matrimonio sacramental. Significa la constante exigencia y disponibilidad mutua de los cónyuges entre sí. De él se deduce, para los esposos que viven separados, el deber permanente del perdón y la indefectible esperanza de reconciliación. Es posible que este deber y esta esperanza parezcan estar en contradicción con la experiencia humana; pero la fe nos permite partir del presupuesto de que el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo no cesan aun cuando el amor y la fidelidad humanos han fracasado»: *Ibidem*, 70-71.

<sup>52</sup> «Jesús no pretende imponerle al ser humano una carga y exigir de él realizaciones extremas. En su anuncio de la venida del Reino de Dios lo importante es lo que Dios opera en el hombre. La actuación del ser humano no es más que la respuesta al obrar de Dios. Por eso, lo que está en juego aquí no es una ley abstracta, sino la vo-

Para el teólogo alemán, la evolución histórica de las Iglesias de oriente y de occidente en relación a la indisolubilidad del matrimonio refleja la dialéctica en que se mueve siempre la Iglesia, entre la fidelidad incondicional a la palabra de Dios revelada por Jesús, y la misericordia y acogida de las personas que, pese a sus caídas y su “corazón duro”, tienen voluntad de conversión y deseos de pertenencia eclesial. La Iglesia deberá siempre, en cada momento, acomodarse a la voluntad divina, sin desvirtuar el mensaje evangélico, ni en lo relativo a la indisolubilidad, ni en lo relativo a la «voluntad salvífica incondicional, revelada de manera concreta por medio de Cristo, y dirigida a cada ser humano y a cada situación. A esa voluntad concreta de Dios, revelada en Jesucristo, es a la que debe acomodarse la Iglesia»<sup>53</sup>.

A juicio de Kasper, la Iglesia se encuentra en la actualidad en una situación peculiar de transición, en la que la aceptación social mayoritaria del divorcio plantea importantes retos pastorales. Sin pretender dar respuesta exhaustiva a este problema, el autor apunta tres principios que, a su juicio, deberán ser tenidos en cuenta en cualquier reflexión teológica:

- 1.º *La fidelidad incondicional a la palabra de Jesús.* Esta fidelidad excluye la posibilidad de «construir todo un derecho casuístico de excepciones a la palabra de Jesús (...) Tampoco puede hacer de su confesión de indisolubilidad una mera confesión de boca, vaciada luego de contenido por la praxis. Por eso no podrá reconocer un segundo matrimonio contraído civilmente en vida del primer cónyuge, como igual en rango al primero, ni considerarlo sacramento de la nueva alianza. Si lo hiciese así, el obrar de la Iglesia perdería su carácter de signo (...) El derecho que salvaguarda la indisolubilidad del matrimonio es, en cuanto tal, un “derecho de gracia”. Por ello debería dejarse, de una vez por todas, de contraponer derecho y misericordia»<sup>54</sup>.

---

luntad salvífica de Dios referente a los seres humanos. Según Jesús, es Dios quien en definitiva une al hombre y a la mujer y en consecuencia crea un vínculo sobre el que el ser humano no puede disponer. Visto desde Dios, ese vínculo no es carga, sino gracia, una gracia que introduce el lazo de la fidelidad humana en la fidelidad de Dios. La frase de Jesús no supone, como es obvio, un párrafo de una legislación cristiana, ni una especie de suprema exigencia ética: por eso tampoco es adecuado hablar de un mandato ideal o de una meta a conseguir. La frase de Jesús es una promesa eficaz, profética y mesiánica del operar gracioso de Dios y a la vez una invitación a hacer uso de esa potencialidad ofertada por Dios»: *Ibidem*, 68.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 90-91.

- 2.º *La palabra de Jesús es promesa/palabra salvífica, no ley que mata.* Esto exige a la Iglesia un especial cuidado y atención pastoral para con todos los matrimonios, tanto los sanos como los enfermos, y una capacidad continua de revisión de su propio derecho, con el fin de que éste se adecúe cada vez más a las difíciles y complejas relaciones humanas, de modo que el derecho no rechace a aquellas personas que están verdaderamente deseadas de «conversión y reconciliación, y hacen todo lo humanamente posible, dentro de su peculiar situación»<sup>55</sup>.
- 3.º En cuanto a la valoración teológica de un segundo matrimonio contraído civilmente en vida del primer cónyuge, Kasper sostiene que «a la luz de la Escritura y de la tradición, podemos decir con seguridad lo siguiente: sea cual fuere la situación de culpabilidad subjetiva, desde un punto de vista objetivo ese segundo matrimonio está en contradicción con el orden instituido por Dios. El primer matrimonio ha quedado permanentemente instaurado en la historia de la persona. Un caso de adulterio podrá destrozarlo humanamente, pero no puede anularlo. Esa es la razón por la que un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge no puede ser equiparado al primero ni valer como reflejo sacramental de la Nueva Alianza»<sup>56</sup>.

Sin embargo, ese segundo matrimonio no deja de tener una cierta realidad matrimonial. Kasper defiende el reconocimiento de una gradación de formas en la realización del matrimonio, gradación que, a su juicio, es lo que justifica la disolución del matrimonio rato y no consumado<sup>57</sup>. En este sentido, la consideración cristiana del segundo matrimonio debe tener en cuenta que el primer matrimonio, aunque roto, sigue existiendo, por lo que no puede ser sustituido sin más por otro equivalente al primero. No obstante, Dios, en su misericordia, sí puede permitir —ése es el sentido del orden penitencial de la Iglesia antigua—

<sup>55</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>57</sup> «Allí donde se haga presente esa fe que se hace operativa en el amor y se manifiesta en la penitencia realizada por la culpa que se haya tenido en el rompimiento del primer matrimonio, se puede decir que “ese matrimonio comparte también la dimensión espiritual de la vida eclesial”. La Iglesia, en cuanto sacramento uno y universal de salvación, es también simultáneamente la Iglesia de los pecadores; como tal, posee diversos grados de realización, siendo su forma suprema los siete sacramentos»: *Ibidem*, 94.

un nuevo matrimonio como refugio de emergencia de la persona ante una situación difícil<sup>58</sup>.

En definitiva, Kasper mantiene una postura sumamente matizada en torno a la indisolubilidad, y, aunque no aborda expresamente la cuestión del fundamento de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, sí se opone explícitamente a una ampliación de las excepciones eclesíásticas al principio de la indisolubilidad, sin perjuicio de sostener simultáneamente la conveniencia de mantener, en materia matrimonial, una praxis *penitencial* análoga —no idéntica— a la de las Iglesias orientales, especialmente para aquellos creyentes que hayan hecho todo lo que esté en su mano por salvar su primer matrimonio y por reparar, en su caso, el daño causado, tengan sentido de culpa y arrepentimiento, y hayan constituido de hecho, con su segundo matrimonio, un lazo objetivo que les impone unas obligaciones que no pueden moralmente romper<sup>59</sup>.

## 5. REFLEXIÓN TEOLÓGICA ACTUAL

Pese a haber remitido un tanto, en la década de los ochenta, el interés teológico por la cuestión del fundamento de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado<sup>60</sup>, lo cierto es que, desde los

---

<sup>58</sup> «Se van delineando dos posibilidades diferentes: por una parte, la de defender con toda decisión la realidad permanente del primer matrimonio, es decir, la subsistencia del vínculo matrimonial, y, por otro, la de reconocer los valores humanos y cristianos de un segundo matrimonio contraído por lo civil cuando las personas implicadas en él están dispuestas a la conversión y a la reconciliación y hacen todo lo humanamente posible dentro de su situación»: *Ibidem*, 95-96. Kasper ilustra esta paradoja con ejemplos significativos: hundido el barco principal, no puede ser sustituido por otro igualmente cómodo y lujoso, pero Dios sí ofrece una tabla de salvación para que el náfrago salve la vida.

<sup>59</sup> En cualquier caso, hay que destacar la insistencia de Kasper en la necesidad de que estos nuevos problemas (valoración del segundo matrimonio, posibilidad de acceso a la comunión, etc.), sean resueltos por la autoridad eclesial, de modo que no queden a expensas de la postura de teólogos determinados, ni únicamente de la conciencia personal de los cónyuges: *Ibidem*, 96-100.

<sup>60</sup> A modo de ejemplo, cabe indicar la indiferencia que manifiestan dos importantes tratados de teología sacramental sobre esta cuestión: así, en el ámbito hispano, la conocida obra de Dionisio Borobio omite cualquier referencia al tema mismo de la indisolubilidad (D. BOROBIO [Dir.], *La celebración en la Iglesia*, vol. II, *Sacramentos*, Salamanca 1988, 497-592); y, en el ámbito alemán, tampoco Vorgrimler, discípulo de Rahner, aborda esta cuestión con detenimiento, aunque cabría situarlo en la línea de posiciones revisionistas (*o.c.*, 360-398).

años noventa, el tema ha tenido una presencia continua y notable en la reflexión teológica, bien desarrollando los planteamientos revisionistas que profundizan en las lagunas de la doctrina tradicional, bien desde planteamientos continuistas.

Entre los teólogos actuales defensores de una línea revisionista destaca Mackin, quien, a la vista de los datos históricos y de las características de la reflexión teológica sobre la cuestión, se cuestiona la corrección de la postura tradicional respecto a la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado y su adecuación con los datos bíblicos. Así, aunque la indisolubilidad es indudablemente un imperativo ético propuesto por Cristo, el autor se pregunta si, a partir de esa propuesta ética, e incluso a partir del valor simbólico del matrimonio indisoluble en cuanto signo de la alianza entre Dios y su Iglesia, es lógico deducir una relación causa-efecto con la indisolubilidad, de modo que dicho simbolismo o dicha propuesta deontológica permitan afirmar la ontológica indisolubilidad del matrimonio sacramental. A su juicio, la afirmación de la teología sacramental consistente en que, puesto que la realidad sagrada que simboliza o representa el matrimonio (la alianza entre Cristo y su Iglesia) es indisoluble, también es ontológicamente indestructible el matrimonio que tiene esa carga simbólica, constituye un salto lógico inaceptable entre la dimensión deontológica del *deber ser* y la dimensión ontológica del *ser*<sup>61</sup>.

Asimismo, critica el autor la idoneidad de la correspondencia entre el signo y el significado, en tanto en cuanto la relación amorosa e indestructible de Cristo con su Iglesia es fruto de la libre voluntad de las dos partes, que quieren y eligen su perpetua e inquebrantable vinculación. Por el contrario, en el matrimonio, es posible que la libertad humana de ambos esposos, o de uno de ellos, pese a haber querido en el inicio esa unión para siempre, acaben sin embargo destruyéndola<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> «The traditional theological argument drawing from this supposition is this: because the imaged sacred reality —the relationship of Christ and the Church— is indestructible, the human reality imaging it —the husband-wife relationship— is indissoluble. It is not that the latter, because it images the indestructible relationship, merely “ought to be” indestructible (...) To put this in Scholastic language, it is not accurate to say that the presence of a quality in the “signatum” of itself and spontaneously produces this quality in the “signum”. What is accurate to say is that unless the quality that is in the signatum is found also in the supposed signum, the latter is not truly a signum of the former»: T. MACKIN, *Divorce and remarriage*, Nueva York-Ramsey 1998, 517.

<sup>62</sup> «There is a failure in correspondence between the imaging relationship ante the imaged relationship. In the latter, Christ’s relationship with the Church, the re-

Mackin rechaza igualmente la automática sacramentalidad, con independencia de su fe personal, del matrimonio entre dos bautizados, cuestionando la validez de los argumentos tradicionales<sup>63</sup>. A su juicio, no puede aceptarse que el matrimonio de dos bautizados agnósticos o que rechacen la fe simbolice y represente la unión entre Cristo y su Iglesia, por lo que defiende expresamente la separabilidad contrato-sacramento y sostiene que debe afirmarse la existencia de un matrimonio válido no sacramental —*presacramental*— entre dos bautizados<sup>64</sup>.

Igualmente, critica también con dureza la concepción tradicional de la Iglesia de la consumación como momento puntual —el primer acto sexual completo— de la vida conyugal. A su juicio, en esta concepción sigue subyaciendo la comprensión medieval del matrimonio como contrato, contrato que se convertiría en irrevocable una vez se hubiera cumplido o realizado el objeto del mismo, mediante la entrega sexual. En opinión del teólogo americano, en la concepción actual, bíblica y personalista del matrimonio no encaja este concepto de consumación. Actualmente, el objeto del consentimiento matrimonial ya no es, como

---

lationship is the product of two wills that both choose freely to accept each other in love, and while choosing this freely choose also to do this with perpetual and predestined unfailingness. Neither the freedom nor the perpetual and predestined unfailingness contradicts one another (...) But this essential and necessary trait of the Christ-Church relationship is often not found in the relationship of two Christian spouses, and in fact cannot be found in it in the way that the traditional theology of indissolubility presumes»: *Ibidem*, 517-518. Se trata de un enfoque original y novedoso respecto a la, en líneas generales, indiscutida correlación y adecuación, al menos a nivel simbólico, entre el matrimonio y la unión mística de Cristo y la Iglesia. No obstante, no resulta totalmente convincente ni exenta de dificultades: al contrario, la afirmación de la *libertad* de la Iglesia, entendida como Cuerpo místico de Cristo, para *elegir* y *continuar* manteniéndose unida a Cristo precisa, a nuestro juicio, de una más matizada formulación.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 521-524. Mackin cuestiona los razonamientos de Scheeben, de gran influencia en el planteamiento teológico del tema en el siglo xx, y critica que el teólogo decimonónico haya elevado una simple *metáfora* (la del matrimonio entre Cristo y la Iglesia) a la categoría de *demonstratio* o prueba teológica.

<sup>64</sup> «How can the marriages of baptized but non-religious and even agnostic spouses image the sanctifying, religious union of Christ and the Church when these spouses are either ignorant of such a union or reject it? (...) I do not accept that among Christians the human covenant in marriage and the sacrament are inseparable. I hold that two Christians can be joined in a non-sacramental —or, better, a pre-sacramental— marriage. I hold also that where their marriage is a sacrament, it is the covenant that becomes sacramental, that becomes an image of the love of Christ and his Church»: *Ibidem*, 523-524.

antes, el derecho a los actos sexuales conyugales, sino la entrega de las mismas personas de los cónyuges para constituir el *consortium*, la comunidad de vida y amor<sup>65</sup>.

En el ámbito teológico español, dentro de la línea revisionista podría destacarse a Eugenio Alburquerque, quien muy recientemente se cuestionaba sobre las dificultades que encuentra la tradicional argumentación teológica sobre la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado<sup>66</sup>. Frente a ésta, el autor defiende una renovada comprensión del mensaje de Jesús sobre la indisolubilidad, que lo interprete como un ideal ético —dentro del contexto global del Sermón de la Montaña—, no como una ley o una exigencia absoluta<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, 524-530. Como antecedente de Mackin cabe citar a Bernhard, que en los setenta defendió ya una comprensión existencial y gradual de la consumación matrimonial: J. BERNHARD, *Reinterpretación (existencial y en la fe)...*, o.c., 46-61. Esta concepción ha sido criticada por autores como Rocchetta (o.c., 290-291) o Miralles, quien sostiene que la misma naturaleza del matrimonio impide hablar de él en términos parciales o graduales: «La principal objeción se refiere al mismo concepto de matrimonio que subyace a tales teorías, para las que el matrimonio como realidad estable (*in facto esse*) consiste en la conducta conyugal, en el actuar como esposos (...) Entendido de esta manera, el matrimonio no implica una pertenencia recíproca real, mientras hay que decir que en realidad el matrimonio es formalmente un vínculo de pertenencia recíproca, o bien —si lo vemos bajo el perfil de los sujetos de la relación— es la pareja formada por el hombre y la mujer ligados por un vínculo de pertenencia mutua, porque se han donado recíprocamente. Por esto, en el ser esposos no se da un más o un menos; no se es cónyuge de manera parcial, ni se llega a ser más cónyuge al cabo de tres, cinco o diez años. Lo que sí admite crecimiento o disminución es el amor mutuo, la unidad afectiva; pero marido y mujer no son simplemente dos enamorados, sino mucho más» (A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Madrid 1997, 281-282).

<sup>66</sup> E. ALBURQUERQUE, *Matrimonio y familia. Teología y praxis cristiana*, Madrid 2004, 155-203: «¿Cómo se puede hablar de plenitud de la unión de Cristo y su Iglesia cuando entre marido y mujer existe de hecho una separación y ruptura irremediable? En estos casos, la permanencia del vínculo parece más bien una ficción jurídica sin un verdadero sentido humano y religioso. ¿Puede hablarse en estas situaciones de ruptura de la permanencia del sacramento? La teología encuentra aquí todavía un campo abierto para la profundización y la reflexión» (*ibidem*, 176).

<sup>67</sup> «El imperativo de Jesús no se puede aducir como un absoluto casuístico, sino como un ideal catequético. Si el Nuevo Testamento ha consignado dos excepciones, la experiencia humana desgraciadamente va planteando otras muchas que expresan la debilidad y el fracaso humano para formar una comunidad de amor fiel (...) El evangelio muestra un ideal exigente y moralmente obligatorio, que la Iglesia debe defender y al que los cristianos deben atenerse, pero que no llega a ser ley. Más que determinar un programa concreto o un orden de vida en detalle, presenta un camino de perfeccionamiento, unos criterios primordiales para un juicio de valores en la elección del camino»: *Ibidem*, 178.

Junto con esta línea revisionista, no faltan tampoco autores que, por contra, defienden la doctrina tradicional e intentan, con mayor o menor profundidad, justificar la especial indisolubilidad del matrimonio rato y consumado<sup>68</sup>. Así, en sintonía con los teólogos clásicos, estos autores insisten en que la absoluta indisolubilidad de este matrimonio encuentra su fundamento en la plenitud de *significación* que la consumación aporta a la sacramentalidad: «El matrimonio cristiano es signo de la unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia, y al mismo tiempo participa y está injertado en el misterio de esta unión; consecuentemente, recibe de ella una particular estabilidad, por lo que se refiere a la indisolubilidad que posee por su naturaleza. La consumación —es decir, llegar a ser una sola carne también físicamente— perfecciona la significación, en cuanto muestra que la unión entre Cristo y la Iglesia ha tenido lugar en una comunidad de naturaleza: Cristo y la Iglesia con el misterio de la Encarnación se han hecho una sola carne»<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Entre los autores continuistas, han abordado con detenimiento esta cuestión Miralles (*o.c.*, 180-182; 276-283), Rocchetta (*o.c.*, 284-291) y Sarmiento (A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, Pamplona 1997, 291-330). Otros autores, como Aliaga o Flórez, sostienen también la doctrina tradicional, pero sin cuestionarse si sería posible su modificación, ni aludir a los nuevos planteamientos en materia de indisolubilidad que se han dado en los últimos decenios: E. ALIAGA GIRBÉS, *Compendio de teología del matrimonio*, Valencia 1991, 176-204; G. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, Madrid 1995, 189-209.

<sup>69</sup> A. MIRALLES, *o.c.*, 180-182. Más adelante, el autor insiste en esta consideración: «La consumación confiere al vínculo del matrimonio-sacramento una particular solidez, porque entonces se transforma en signo pleno de la unión entre Cristo y la Iglesia, unión que no deriva sólo de la caridad, sino también de la comunidad de naturaleza, porque el Hijo de Dios ha asumido la naturaleza humana. Hasta que no tiene lugar la cópula carnal, la significación de la “una caro” respecto al misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia es todavía incompleta» (*Ibidem*, 278-279). En términos similares, destaca Aliaga que «no se puede negar que algunos famosos teólogos han admitido que la consumación aporte una contribución a la “significación”, a su “plenitud”, a la “integridad” como escribe San Buenaventura. Alberto Magno señalaba que “consumado” significa mucho más que “perfecto”, puesto que un niño, aun siendo un “hombre perfecto”, no está todavía “consumado” como adulto. Evidentemente, el argumento más válido es el sacado de las reflexiones referentes al simbolismo propio de la consumación (...) En efecto, la unión entre Cristo y la Iglesia expresada en Ef 5,32 no es solamente “mística”, sino también “física”, a partir del momento en que se tenga en cuenta la Encarnación (...) Tal fisicidad está confirmada por el realismo sacramental que existe entre Cristo y la Iglesia en la administración de los sacramentos» (*o.c.*, 176). E, igualmente, Sarmiento se ve obligado a recurrir a una doctrina como la del doble simbolismo sacramental —criticada incluso por teólogos defensores de la postura tradicional— y a la explicación dada en su momento por Santo Tomás: «La consumación, aunque no es un elemento “coesencial” para la constitución del sig-

En general, estos autores tienden a acentuar, siguiendo a Scheeben, la inserción ontológica del matrimonio sacramento en el vínculo indisoluble entre Cristo y su Iglesia: si bien ya en el orden natural el matrimonio aparece como una realidad indisoluble, el matrimonio sacramental confirma esta indisolubilidad y la ratifica, al introducirla en el misterio mismo de la alianza entre Cristo y la Iglesia. En el matrimonio sacramento, el vínculo que une a los esposos no queda en modo alguno al arbitrio de las fluctuaciones de los sentimientos humanos, sino que queda constituido como signo y actuación del vínculo esponsal con que Cristo se ha dado para siempre a la Iglesia. Los cónyuges quedan de este modo insertos ontológicamente en una alianza definitiva, por lo que su vínculo amoroso es una participación del vínculo amoroso existente entre Cristo y su Iglesia. Esta vinculación queda fuera del ámbito de disposición de los cónyuges, que no pueden renunciar a esa alianza sacramental<sup>70</sup>.

Desde esta vinculación real, objetiva, del signo sacramental matrimonial con el misterio de la Encarnación, es desde donde puede entenderse, a juicio de estos autores la aportación de la consumación del matrimonio, en cuanto que ésta perfecciona la significación sacramental: «La primera cópula carnal es relevante, porque lleva a plenitud la significación sacramental respecto al misterio de la Encarnación (...) Estamos en el orden de los signos objetivos, aunque perceptibles únicamente por medio de la fe; signos objetivos no por el modo de actuar los esposos, sino por lo que son, y son dos personas que, en cuanto bautizadas, pertenecen al misterio de la unión esponsal entre Cristo y la Igle-

---

no sacramental, como defendía la teoría “copular”, sí es significativa para su “integridad”, para llevar a plenitud la significación sacramental. De esa manera, enseña Santo Tomás, tiene lugar la unión de los espíritus (en el consentimiento) y de los cuerpos (en la consumación); y esta unión es el símbolo ya “acabado” de la unión de Cristo con la Iglesia por medio de la encarnación» (*o.c.*, 319).

<sup>70</sup> C. ROCCHETTA, *o.c.*, 185: «E tale è l'indissolubilità del matrimonio: una relazione di appartenenza reciproca che unisce sacramentalmente i due sposi, introducendoli nel vincolo che lega escatologicamente Cristo alla Chiesa. In altre parole: se la Chiesa-Sposa di Cristo, a differenza della Sposa dell'antica economia, è indelebilmente confermata nella grazia e se l'unione matrimoniale dei due battezzati è il sacramento di questo spozalizio, il sacramento del matrimonio si costituisce per sua natura come un evento indissolubile (...) L'indissolubilità del matrimonio riceve qui un fondamento sacramentale che va oltre il mero fatto giuridico: è dall'inserzione ontologica degli sposi nel mysterion (inserzione radicata nel battesimo e attuata con lo “sposarsi nel Signore”), che sgorga la sua indissolubilità non come qualcosa che si aggiunge al matrimonio dall'esterno, ma come “esigenza interna” e sua “forma di realizzazione”».

sia, que se han unido conyugalmente en una unión insertada en el mismo misterio»<sup>71</sup>.

No obstante, algún autor, como Sarmiento, va más allá y, apoyándose en una alocución de Juan Pablo II, sostiene que la consumación viene exigida para que el matrimonio alcance no sólo la plenitud de *significación*, sino su *plena realidad matrimonial*: «La celebración del matrimonio se distingue de su consumación hasta el punto de que, sin esta consumación, el matrimonio no está todavía constituido en su plena realidad. La constatación de que un matrimonio se ha contraído jurídicamente, pero no se ha consumado, corresponde a la constatación de que no se ha constituido plenamente como matrimonio. En efecto, las palabras mismas “Te quiero a ti como esposa-esposo” se refieren no sólo a una realidad determinada, sino que pueden realizarse sólo a través de la cópula conyugal»<sup>72</sup>.

### III. CONCLUSIONES Y ENSAYO DE SÍNTESIS

#### 1. CONSIDERACIONES SOBRE EL *STATUS QUAESTIONIS EN LA TEOLOGÍA ACTUAL*

De lo expuesto en los epígrafes anteriores, pueden extraerse algunas conclusiones significativas respecto al estado de la cuestión en la discusión teológica actual:

1.º *Relevancia de la cuestión en la teología sacramental actual*: Aunque se trata de un tema que, por sus consecuencias prácticas, interesa preferentemente a canonistas y moralistas, la cuestión relativa a la com-

---

<sup>71</sup> A. MIRALLES, *o.c.*, 282-283. No obstante, incluso defensores de la tesis tradicional reconocen abiertamente la dificultad teológica de conciliar la disolución del matrimonio rato no consumado —sacramental y perfecto en sí mismo— con la doctrina de la indisolubilidad: «No sería difícil poner dificultades serias a los razonamientos planteados hasta ahora. En efecto, si se admite que la consumación aporta una contribución positiva, paralelamente se debería reconocer que, de una manera u otra, es un principio co-esencial y constitutivo del matrimonio como lo es el contrato, lo cual no es admisible» (E. ALIAGA, *o.c.*, 176).

<sup>72</sup> *Ibidem*, 319. La cita corresponde a la alocución de Juan Pablo II de 5 de enero de 1993, recogida en la obra *Enchiridion familiae*: 5, 3810. Desde la debida reverencia a las palabras del Romano Pontífice, no podemos dejar de señalar la dificultad de conciliar esta afirmación de que, *sin consumación, el matrimonio no está todavía constituido en su plena realidad*, con la tradicional y constante doctrina eclesial relativa a la plena realidad y perfección del matrimonio desde el intercambio mutuo del consentimiento por parte de los contrayentes.

preensión del fundamento de la indisolubilidad y de los límites de la actuación eclesial en esta materia no resulta ajena ni deja indiferentes a los teólogos dogmáticos. Al contrario, el recorrido realizado anteriormente pone de manifiesto el interés de la teología dogmática por esta cuestión, teniendo siempre en cuenta los diferentes matices y los enfoques específicos de cada autor.

En este sentido, resulta significativa la vigencia que, incluso en nuestros días, continúa teniendo esta cuestión, con sus posicionamientos doctrinales enfrentados: así se deduce no sólo de las recientes intervenciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe (1997) y de Juan Pablo II (2000), sino también de la insistente presencia de este tema —abordado con mayor o menor profundidad— en los manuales de teología del matrimonio publicados recientemente y en un número no despreciable de monografías. Como se ha visto a lo largo del estudio, si bien el verdadero auge de las discusiones doctrinales sobre este tema se produjo en la década de los 60 y los 70, lo cierto es que el tema continúa siendo de notable actualidad en la reflexión científica y en la discusión teológica actual.

2.º *La comprensión y alcance de la indisolubilidad del matrimonio es una cuestión abierta y necesitada de mayor profundización teológica:* La tradicional afirmación magisterial de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, pacíficamente aceptada durante mucho tiempo, fue fuertemente puesta en cuestión por la teología postconciliar: desde posiciones revisionistas, un número notable de autores, con diversos planteamientos y métodos (biblistas, historiadores, canonistas, moralistas, pastoralistas y teólogos dogmáticos), destacó, con argumentos más o menos sólidos, la debilidad de los fundamentos de esa doctrina tradicional y propuso diversas vías de modificación de esa doctrina y de la correspondiente praxis eclesial<sup>73</sup>. Frente a ello, han reaccionado las autoridades magisteriales y los defensores de una línea teológica continuista con la doctrina tradicional, aduciendo las razones que justifican la actual praxis eclesial y señalando a su vez, en algunos casos, las lagunas y deficiencias argumentativas de las posturas revisionistas<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> En este sentido genérico de autores partidarios de una revisión de la doctrina y la praxis, cabría citar, pese a las notables diferencias entre sus respectivas posturas, a Alburquerque, Duquoc, Häring, Hortelano, Lozano, Mackin, Matabosch, etc. Más difíciles de calificar resultan otros autores, como Kasper o Legrain, quienes, aun defendiendo básicamente la postura tradicional, propugnan una praxis pastoral más matizada respecto a los divorciados vueltos a casar.

<sup>74</sup> Entre otros, cabría citar a Aliaga, Flórez, Miralles, Rocchetta, Sarmiento, etc.

A la vista de las aportaciones teológicas en defensa de las diversas tesis discutidas<sup>75</sup>, y aun a riesgo de adelantar alguna conclusión cuyo fundamento se explicitará a continuación, puede afirmarse que no se trata de una cuestión teológicamente cerrada, ni resuelta definitivamente, pese a la firmeza de las declaraciones del reciente magisterio pontificio respecto a la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado y la falta de potestad eclesial sobre este matrimonio. Ni siquiera las palabras de Juan Pablo II en su discurso a la Rota Romana en el 2000 —indudablemente, el texto pontificio más claro y tajante respecto a esta cuestión— cierran la puerta a que se siga profundizando y reflexionando, al menos, en torno a dos cuestiones:

- a) por un lado, cuál es el *fundamento teológico* tanto de la actual praxis eclesial respecto a la disolución de aquellos matrimonios que de hecho la Iglesia se considera capacitada para disolver, como de la afirmación doctrinal respecto a la falta de potestad sobre el matrimonio rato y consumado<sup>76</sup>;
- b) por otro lado, aun admitiendo que el matrimonio rato y consumado constituya el límite a la potestad vicaria del Romano Pontífice, será necesario seguir profundizando, al menos, en qué es lo que constituye a un matrimonio en sacramental y en qué términos debe entenderse la consumación del mismo, pues son cuestiones que, como se ha reconocido expresamente, distan de estar claras (p.e., qué grado de fe es necesario para poder hablar de un matrimonio sacramento; cómo entender que, tras muchos años de separación conyugal, el bautismo recibido independientemente por cada uno de los cónyuges puede convertir en sacramental un matrimonio irremediabilmente roto mucho tiempo antes; etc.)<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Excede los límites y objetivos de este estudio hacer una valoración detallada de cada una de las propuestas de revisión teológica planteada por los estudiosos desde el postconcilio hasta la actualidad.

<sup>76</sup> Esta necesidad de profundizar en la fundamentación teológica y de aclarar los puntos oscuros todavía existentes viene reconocida, p.e., por la misma Congregación de la Doctrina de la Fe, en relación a los puntos oscuros que quedan todavía en la interpretación de los pasajes bíblicos sobre la materia y en los textos ambiguos de la patrística. Por otro lado, cabe señalar que el mismo P. Navarrete, firme defensor de la doctrina continuista en esta materia, reconoció expresamente en su momento la dificultad de encontrar un fundamento teórico sólido a la actual praxis eclesial en la materia: U. NAVARRETE, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recientes et observationes*: Periodica 58 (1969) 488.

<sup>77</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Problemas doctrinales del matrimonio cristiano*, de 1977, tesis IV, 4; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención*

La teología debe continuar profundizando en este tema, no exento de problemas doctrinales oscuros, y de importantes —y en ocasiones graves— consecuencias en la vida de los fieles, y de la misma Iglesia, en su actuación pastoral, jurídica y moral. Desde el respeto y el afecto filial hacia el Magisterio, es deber de los teólogos continuar investigando en estas cuestiones, y repensar la doctrina de la Iglesia y la praxis de la Iglesia con el fin de que refleje más adecuadamente la verdad del mensaje cristiano, aunque siempre con la conciencia clara de su carácter auxiliar y del específico carisma y la autoridad del Magisterio.

2. VALORACIÓN CRÍTICA DE LOS PRINCIPALES ARGUMENTOS TEOLÓGICOS  
ADUCIDOS COMO FUNDAMENTO DE LA INDISOLUBILIDAD EXTRÍNSECA  
DEL MATRIMONIO RATO Y CONSUMADO

Como se ha visto, la doctrina y, sobre todo, la praxis de la Iglesia en la actualidad respecto a esta cuestión no deja lugar a dudas: el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ninguna autoridad ni por ningún motivo fuera de la muerte. La Iglesia considera que, pese a la amplitud y generalidad de la potestad vicaria recibida de Cristo (que le permite disolver el matrimonio —intrínsecamente indisoluble por voluntad divina— en algunos casos), carece de poder para disolver el matrimonio sacramental que haya sido consumado en cuanto sacramento.

Tomando como punto de partida, por tanto, la claridad de esta autorizada y continua praxis eclesial, conviene analizar los argumentos aducidos a nivel teológico para justificar dicha praxis, con el fin de determinar la solidez del fundamento de esta doctrina magisterial. En este sentido, los principales argumentos aducidos por el Magisterio y los autores para fundamentar la doctrina de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado serían los siguientes:

- a) *La constante praxis eclesial, que indica una clara conciencia, por parte de la Iglesia, de carecer de potestad para disolver este tipo de matrimonios*

Se trata de un argumento clásico en la materia, mantenido continuamente por el magisterio y por los autores defensores de la doctrina tra-

---

*pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid 2000, 34.

dicional<sup>78</sup>. Pese a tener ciertamente fuerza las reiteradas manifestaciones magisteriales en este sentido, y resultar sobre todo digna de elogio la fidelidad —heroica en ocasiones— de la Iglesia a lo que en cada momento ha considerado exigencia evangélica en relación a la indisolubilidad matrimonial, lo cierto es que no se trata en modo alguno de un argumento definitivo en orden a excluir, en el futuro, cualquier posible modificación o ampliación de la actual doctrina y praxis eclesial.

Indudablemente, hoy en día, y a tenor del magisterio pontificio, la Iglesia no se considera con potestad para disolver el matrimonio, pero de ahí no puede deducirse con certeza que la Iglesia carezca de esa potestad; de hecho, si aplicáramos esa argumentación al pasado, tendríamos que concluir que todos los Pontífices desde Pío XII a Juan Pablo II se han equivocado, pues han disuelto matrimonios en supuestos que sus predecesores consideraban caían fuera de la potestad eclesial.

El hecho de que, hasta este momento, la Iglesia no se haya considerado capacitada para disolver los matrimonios ratos y consumados constituye de por sí, en principio (puesto que no se trata de una materia definida dogmáticamente como verdad revelada y definitiva, perteneciente al depósito de la fe), un momento concreto —quizás definitivo, quizás no— dentro de la progresiva toma de conciencia de la Iglesia en esta materia. Y, al igual que no supuso problema teológico ninguno la admisión, a mediados del siglo xx y en contra de la opinión de teólogos y canonistas de siglos pasados, de la potestad del Romano Pontífice para disolver el matrimonio natural consumado de dos no bautizados sin necesidad de que ninguno de ellos se bautice, con el fin de atender al bien espiritual de un tercero católico (con quien, paradójicamente, se permitiría al no bautizado contraer un nuevo matrimonio no sacramental y, por tanto, también extrínsecamente disoluble), tampoco parece razonable excluir que, en esta progresiva toma de conciencia de los términos exactos de la doctrina cristiana sobre la indisolubilidad matri-

---

<sup>78</sup> Quizás el exponente actual más claro de esta línea argumentativa sea Sarmiento, quien sostiene que «la praxis constante de la Iglesia, desde siempre, ha sido declarar que se trata de unos matrimonios total y absolutamente indisolubles (...) Los Papas nunca han disuelto los matrimonios ratos y consumados. Y además han afirmado constantemente que no tenían potestad alguna para hacerlo. La reflexión teológica ha formulado el argumento de que, al actuar de esa manera, la Iglesia no ha errado, y también de que no tienen poder para actuar de otra manera; ya que, en otro caso, se habría dado una grave deficiencia en materia de fe y costumbres. Algo que no es posible porque, para no errar en estos temas, tiene garantizada la asistencia del Espíritu Santo» (*o.c.*, 318-319).

monial y de los límites de su propia potestad al respecto, la Iglesia llegase a alcanzar una mayor inteligencia del mensaje evangélico y ampliase a otros supuestos, hasta hoy inéditos, la posibilidad de disolver —siempre por causa grave y en casos de matrimonios irremisiblemente rotos— el vínculo conyugal con el fin de mejor proveer al bien espiritual de sus fieles.

Dicho en otras palabras, el clásico principio *si la Iglesia lo hace, es que puede hacerlo (facit, ergo potest)* sigue manteniendo, a nuestro juicio, toda su vigencia, y, de hecho, es el argumento más fuerte que existe a favor de la actual praxis de la Iglesia en relación a la disolución de todos los matrimonios no sacramentales o no consumados<sup>79</sup>. En efecto, pese a las dificultades que plantean algunos de los supuestos de disolución vincular efectivamente concedida por la Iglesia a través de sus Pontífices, hay que afirmar, desde la confianza en la asistencia del Espíritu Santo a su Iglesia, que ésta no se equivoca cuando disuelve los matrimonios que se considera con potestad para disolver, pues lo contrario supondría la afirmación de que la Iglesia ha actuado repetidamente, durante un largo período de tiempo y por medio de muchos Pontífices distintos, en abierta contradicción y vulnerando gravemente, mediante una actuación positiva, el mensaje evangélico de la indisolubilidad del matrimonio.

Pero de este principio *facit, ergo potest* no cabe deducir lógicamente que *si la Iglesia no lo hace, es que no tiene poder para hacerlo (non facit, ergo non potest)*. Al contrario, la misma evolución histórica de la Iglesia en esta materia muestra con toda claridad que la Iglesia ha ido adquiriendo paulatinamente conciencia de los límites de su potestad, llegando en un momento determinado a disolver matrimonios anteriormente considerados como indisolubles. Por tanto, del hecho de que la Iglesia *no haga* algo, o incluso que *no se considere capacitada* para hacerlo (siempre que, como en este caso, no exista una definición dogmática al respecto), no puede deducirse taxativa e indubitadamente que la Iglesia *carece de la potestad* para hacerlo.

---

<sup>79</sup> Si bien la disolución de los matrimonios no sacramentales tiene una mayor fundamentación en la Escritura, en la Tradición y en la reflexión teológica —que concede, en términos generales, una gran importancia a la sacramentalidad como origen y causa de la especial indisolubilidad de estos matrimonios frente a los naturales— la disolución tanto de los matrimonios ratos no consumados, como, sobre todo, de los consumados en cuanto naturales pero no en cuanto sacramentales (*qua ratum*) no encuentran en líneas generales más fundamento que este principio tradicional de la necesaria inercancia de la Iglesia en materias graves relacionadas con la fe y las costumbres.

b) *La mayor perfección del matrimonio rato y consumado*

En su defensa de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, algunos teólogos aluden a que éste, por la concurrencia de las características de su sacramentalidad y por haberse producido la consumación, ha logrado una especial *perfección* en cuanto matrimonio, tiene una mayor realidad matrimonial y es más perfecto que los matrimonios no sacramentales o los no consumados. Se trata, sin embargo, de un argumento poco convincente, y muy necesitado de ulteriores matizaciones.

En relación a la sacramentalidad, hay que tener en cuenta, en primer lugar, el principio, clásico en teología del matrimonio, de que la dignidad sacramental no modifica sustancialmente la realidad natural del matrimonio, en sí misma buena y querida por Dios desde el principio. No obstante, podría en principio entenderse que la sacramentalidad *perfecciona* de algún modo el matrimonio natural, de conformidad con el argumento clásico de que la gracia sacramental acoge y eleva la realidad natural del matrimonio, convirtiéndola en fuente de gracia y vida al insertarla en el misterio salvífico.

Sin embargo, resulta más difícil ver en qué sentido puede considerarse que la consumación perfeccione sustancialmente la realidad del matrimonio. Para la teología católica, el matrimonio se perfecciona y concluye con el intercambio mutuo del consentimiento por los contrayentes, sin que sea necesario esperar a la posterior consumación para poder hablar de un matrimonio perfectamente concluido. En este sentido, parecen tanto anacrónicas y contrarias al constante magisterio eclesial las posturas de algunos teólogos que, para explicar la relevancia de la consumación en orden a la indisolubilidad, presentan el intercambio del consentimiento como *introducción* de un matrimonio que sólo se perfecciona y *existe realmente* tras la entrega plena de los esposos en el acto sexual.

Indudablemente, la consumación, en cuanto entrega plena —a nivel afectivo y sexual— de los esposos puede tener una importancia subjetiva grande en la vida de los cónyuges. En este sentido, podría admitirse incluso que perfeccionase de algún modo la realidad natural del matrimonio, el cual, aunque constituido real y plenamente por la entrega y aceptación mutua de los contrayentes al intercambiar el consentimiento matrimonial, se vería plenamente realizado, en el orden existencial, con la entrega plena, a nivel corporal, de los ya esposos<sup>80</sup>. Sin embargo,

---

<sup>80</sup> Este reconocimiento de la importancia que puede tener la consumación en el plano *existencial* no permite, sin embargo, trasladar dicha relevancia al plano *onto-*

esta plenitud, este *plus* que podría admitirse que, a nivel existencial, aporta la consumación en el plano de la realidad natural del matrimonio, resulta difícilmente extrapolable, a nuestro juicio, a la realidad sacramental, como se pone de manifiesto en la disolución del matrimonio consumado y sacramental, pero no consumado *en cuanto* sacramental (*qua ratum*). En efecto, si puede quizás considerarse *más perfecto* un matrimonio ya consumado que un matrimonio celebrado, pero en el que aún no se ha producido la entrega mutua, total y completamente conyugal de los esposos, no se ve por el contrario qué perfección aporta, ni en el plano existencial ni en el plano ontológico, el hecho de consumir un matrimonio, ya previamente consumado como verdadero matrimonio natural, después de su conversión en sacramental por el bautismo de ambos cónyuges.

Desde esta perspectiva, el argumento de la mayor perfección del matrimonio rato y en cuanto rato consumado aparece claramente insuficiente para justificar la praxis eclesial al respecto. Si bien puede admitirse que la sacramentalidad y la consumación, cada una por su lado, aportan un cierto *plus* de perfección al matrimonio, la exigencia de consumación tras la conversión del matrimonio natural consumado —perfecto en sí mismo— en matrimonio sacramental parece difícilmente justificable, fuera de los supuestos de matrimonios ya de hecho rotos o separados. En efecto, piénsese en el matrimonio de dos no bautizados —o de un bautizado y un no bautizado— celebrado válidamente en su momento y posteriormente consumado, que han tenido hijos, y que, con el paso de los años, siguen teniendo una vida conyugal feliz. En un momento dado, esa realidad matrimonial se convierte en sacramental por el bautismo de ambos cónyuges, de modo que dicha realidad natural —en sí misma rica y significativa— queda elevada a sacramento de la nueva Alianza. Sin embargo, puede darse la paradoja de que si estos cónyuges, ya mayores, con una larga vida matrimonial y una historia en común, no consumaran su matrimonio tras el bautismo de ambos (sea por la edad, o porque haya surgido algún problema a nivel sexual), ese matrimonio sacramental es objetivamente disoluble por el Romano Pontífice, por no ser rato y en cuanto rato consumado.

Ciertamente, se hace difícil percibir, en el caso expuesto, que la consumación del matrimonio en el plano sexual tras la elevación del matrimonio a sacramento pudiese perfeccionar en sí misma esa realidad con-

---

*lógico* o *esencial*, y convertir la consumación en un requisito de la *existencia* del matrimonio.

yugal; y, a sensu contrario, la consideración de ese matrimonio como extrínsecamente disoluble resulta difícilmente encajable dentro del citado argumento de la mayor perfección del matrimonio rato y en cuanto rato consumado.

- c) *La mayor significación sacramental del matrimonio rato y consumado, en cuanto que éste representa realmente —a nivel físico y espiritual— la unión indestructible entre Cristo y la Iglesia*

Este argumento clásico, que ha recibido renovadas formulaciones por la teología actual, resulta ciertamente sugerente, en cuanto que inserta la sacramentalidad del matrimonio dentro del dinamismo encarnatorio, y otorga relevancia y valor sacramental a la unión físico-espiritual de los cónyuges, dando así una significación más profunda a la *una caro* bíblica. De este modo, la sexualidad humana, en sí misma buena, adquiere una especial dignidad en el matrimonio sacramento, en cuanto que se atribuye una cierta significación sacramental a la unión física —amorosa— de los cónyuges.

Sin embargo, aun valorando estas aproximaciones, lo cierto es que no resulta totalmente convincente, ni coherente con las fuentes bíblicas, que la consumación aporte una *plenitud de significación* al matrimonio sacramental. Ello equivaldría a afirmar que el matrimonio sacramental, antes de la consumación, es menos significativo —menos perfecto en cuanto *signo sacramental*— que el matrimonio sacramental consumado, lo cual es difícil de sostener, al menos a la luz de las fuentes escriturísticas y de la Revelación, puesto que tanto para San Pablo como para la constante tradición eclesial, *todo matrimonio* entre cristianos representa, participa y se inserta en la unión indisoluble entre Cristo y su Iglesia. Si para la doctrina teológica común, mantenida por el magisterio eclesial pese a las voces críticas que han puesto de manifiesto sus dificultades, no resulta admisible hablar de *grados de sacramentalidad* (a nivel ontológico, el matrimonio o es objetivamente sacramento o no lo es, sin perjuicio de la diferente *fructuosidad* del mismo en virtud de la fe subjetiva de los cónyuges), resulta poco comprensible que se distingan diversos *grados de significación* en función de si ese matrimonio sacramental —y, por tanto, objetivamente signo perfecto de la Alianza— ha sido o no consumado.

Por otro lado, igual que en el argumento anterior, esta incoherencia doctrinal resulta especialmente visible en los supuestos de matrimonios

naturales consumados que posteriormente se convierten en sacramento por el bautismo de ambos cónyuges. En estos casos —fuera del supuesto, teológicamente complicado, de que el bautismo de ambos se haya producido tras su ruptura y definitiva separación conyugal— la exigencia de una nueva consumación post-bautismal para considerar ese matrimonio plenamente significativo a nivel sacramental, adolece de un casuismo y de un fisicismo ciertamente difícil de explicar: si la sacramentalidad, lograda por el bautismo de ambos cónyuges, afecta y transforma toda la base natural, en sí misma buena, del matrimonio y, sin necesidad de ulteriores celebraciones, convierte la entera realidad de esa unión conyugal en signo salvífico, no se entiende por qué queda fuera de ese dinamismo sacramental la dimensión sexual del matrimonio, en cuanto que la consumación anterior no se vería afectada, al no reconocérsele ninguna relevancia para su sacramentalidad actual.

Por último, en relación a este argumento de la *plena significación* del matrimonio rato y consumado, cabría hacer todavía otra reflexión. Puesto que la unión de Cristo con su Iglesia es una unión eminentemente *fecunda*, en cuanto constitutiva del Cuerpo místico de Cristo y fuente de vida, ¿no exigiría la plena significación sacramental del matrimonio la fecundidad de éste, con el fin de que expresara más adecuadamente las características de la unión entre Cristo y su Iglesia?, ¿por qué es suficiente la consumación —y no la fecundidad— para que ese matrimonio alcance la plenitud de significación sacramental y, por tanto, la plenitud de indisolubilidad? En el plano de la capacidad de significación sacramental, parece que los matrimonios estériles y, más aún, aquellos que, pudiendo, evitan tener hijos, representarían menos perfectamente la unión vivificadora y fecunda de Cristo y su Iglesia. Y, sin embargo, la Iglesia ha considerado siempre, sin vacilaciones, como consumado y, por tanto, plenamente significativo, no sólo el matrimonio de los estériles o de aquellos cónyuges que, abiertos a la vida, posponen los hijos en un ejercicio de paternidad responsable, sino también incluso —siempre que sea válido— el matrimonio de aquellos esposos que deciden no tener hijos por egoísmo, comodidad u otras razones moralmente dudosas o reprobables.

Aunque este argumento, apuntado por un canonista<sup>81</sup>, no ha tenido eco ni ha sido recogido en la discusión teológica, constituye a nuestro juicio una vía sugerente de profundización en la cuestión de la suficiencia del argumento del pleno simbolismo sacramental del matri-

---

<sup>81</sup> A. CARRILLO AGUILAR, *o.c.*, 118.

monio rato y consumado como fundamento de su absoluta indisolubilidad.

- d) *La ampliación de los supuestos de disolución más allá de los actualmente vigentes supondría dejar sin contenido el mandato evangélico de la indisolubilidad del matrimonio*

Ciertamente, una objeción importante a la posibilidad de ampliar a otros supuestos distintos de los hoy admitidos la disolución eclesial del matrimonio es el peligro de incurrir en una praxis disolubilista, que acabe desvirtuando el principio dogmático —teórico— de la indisolubilidad y lo convierta en una mera afirmación nominal vacía de contenido. En efecto, no deja de resultar un tanto contradictorio afirmar a la vez la indisolubilidad del matrimonio y conceder en la praxis la disolución vincular a aquellos fieles cuyo matrimonio haya fracasado y soliciten la gracia de la dispensa.

No obstante, es preciso reconocer que esta misma dificultad se da ya, de hecho, respecto a la actual praxis eclesial, que es frecuentemente objeto de incompreensión y fuente de escándalo. Y, sin embargo, pese a ello, la Iglesia continúa considerando como objetivamente disolubles los matrimonios no sacramentales o no consumados, y el Romano Pontífice continúa de facto disolviendo estos matrimonios, siempre que se den una serie de circunstancias que se evalúan en cada caso concreto: causa grave (generalmente, el bien espiritual de los fieles), ausencia de peligro de escándalo en la comunidad, etc.

En este sentido, si la Iglesia llegase a tomar conciencia de que la potestad de las llaves alcanza también a los matrimonios ratos y consumados, y de que no hay obstáculo serio para que no ejerza también respecto a éstos su potestad vicaria en bien de los fieles, lo fundamental sería que esta posibilidad de disolución del matrimonio no se haga de forma automática o ajena a la intención/disposición del cónyuge que solicite la gracia, sino que se compruebe cuidadosamente que se dan los requisitos, especialmente la pertenencia eclesial y la finalidad espiritual de quien solicite la disolución —por otro lado, también hoy por hoy exigibles— que permitan al Romano Pontífice ejercer su potestad vicaria en esta materia.

Asimismo, sería importante un esfuerzo, por parte de las autoridades eclesiales, de los estudiosos y de los responsables de pastoral familiar, por explicar el fundamento de esta praxis eclesial y su no-contradicción con el principio dogmático, siempre exigible, de la indisolubilidad con-

yugal. En este sentido, sería conveniente que se clarificase suficientemente que la posibilidad de que en algún caso concreto, el Romano Pontífice conceda la gracia de la disolución del matrimonio en pro del bien espiritual de los fieles no supone en modo alguno un derecho automático a la disolución, ni, mucho menos, una afirmación del carácter disoluble del matrimonio. En la concepción cristiana, según la doctrina evangélica, el matrimonio es y debe considerarse, conforme al plan divino, como indisoluble, en cuanto vocación a la entrega incondicional y al amor pleno, total y definitivo entre los cónyuges. No obstante, ello no tiene que implicar necesariamente —al igual que sucede hoy en día respecto a los matrimonios no ratos o no consumados— que el bien espiritual de los fieles aconseje, en algún caso concreto, disolver un matrimonio irremisiblemente roto, si el fiel —quizás injustamente abandonado— no se ve capaz de aguantar una vida de soledad, ni buscada ni deseada en su proyecto vocacional.

Con este esfuerzo pedagógico —a nuestro juicio, necesario y urgente incluso respecto a la actual doctrina y praxis eclesial— se percibiría con más claridad y precisión la riqueza del pensamiento eclesial sobre el matrimonio y su carácter indisoluble, y, sobre todo, la benévola preocupación de la Iglesia madre para con sus hijos, especialmente para aquellos más débiles y necesitados de apoyo y comprensión. Y, secundariamente, se sortearía el peligro denunciado —y que ciertamente no hay que menospreciar— de que la praxis eclesial fuera considerada fuente de escándalo y, de algún modo, promotora o alentadora de una mentalidad divorcista.

### 3. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Una vez extraídas las principales consecuencias deducibles de lo analizado en este estudio, y puestos de manifiesto los puntos oscuros detectables en los fundamentos aducidos para justificar la actual praxis de la Iglesia, parece oportuno concluir nuestro estudio intentando hacer una presentación positiva del principio de la indisolubilidad del matrimonio y de cómo conciliar ésta con una posible praxis eclesial más amplia en esta materia, que parta de la conciencia de la potestad de la Iglesia sobre el matrimonio y de que esa potestad se ha concedido precisamente para ser ejercida en bien de los fieles, de modo que dote a éstos de los medios necesarios para su salvación.

Desde esta perspectiva, nos permitimos apuntar las siguientes reflexiones, siempre abiertas a ulteriores matizaciones y análisis:

1.º Todo matrimonio es intrínsecamente indisoluble: el amor conyugal, si es verdadero, exige perennidad; es una entrega mutua incondicional, para siempre, para lo bueno y para lo malo. La perpetuidad e incondicionalidad del don aparecen como una exigencia y característica de todo matrimonio, en base a una comprensión antropológica y filosófica de la naturaleza del amor conyugal. Junto con esto, también razones antropológico-sociales fundamentan la conveniencia de la indisolubilidad: indudablemente, la permanencia y estabilidad del matrimonio contribuye al bien de la sociedad y de las familias, y a la mejor educación y cuidado de la prole.

Sin embargo, desde este planteamiento estrictamente antropológico, la indisolubilidad intrínseca de todo matrimonio no exige la absoluta indisolubilidad extrínseca del mismo. La afirmación de la indisolubilidad intrínseca del matrimonio no supone que, en caso de ruptura irremediable del mismo, ese matrimonio no pueda ser disuelto por la autoridad competente —en nuestro caso, la Iglesia— por un bien superior o porque motivos verdaderamente graves así lo aconsejen.

2.º Aunque la indisolubilidad sea una exigencia de todo matrimonio, adquiere una especial fuerza en el matrimonio sacramento, por la ontológica inserción de este matrimonio en el misterio esponsal de Cristo y la Iglesia.

Aunque el mensaje evangélico *lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre*, tenga una cierta carga utópica, muy valiosa —carga que debe entenderse dentro de la dialéctica evangélica entre la radicalidad del mensaje cristiano y la comprensión y amor profundo a la persona que no logra realizar en su vida las exigencias de la Alianza—, lo cierto es que la indisolubilidad no puede entenderse sólo como un ideal utópico, ni, menos aún, como un mero consejo o recomendación espiritual o de perfección moral. Todo matrimonio y, de modo muy especial, el matrimonio-sacramento, signo eficaz y actuante del amor incondicional de Cristo y fuerza viva y constitutiva de la misma Iglesia (en cuanto creador de la Iglesia doméstica), es en sí mismo indisoluble, tiene una intrínseca tendencia a la permanencia, más allá de las debilidades, rutinas y cansancios humanos.

En este sentido, ciertamente la vivencia de una vida celibataria tras la ruptura del proyecto de vida matrimonial, cuando se hace movido por motivos de fe (no por miedos, inseguridades, egoísmo o deseo de libertad y falta de compromiso), constituye un testimonio admirable y ejemplar de fidelidad a la palabra dada y de unicidad en la entrega conyugal, que refleja y participa de la incondicionalidad del amor de Dios a los

hombres. Desde una perspectiva pastoral y moral, por tanto, ésta debería ser, a mi juicio, la primera propuesta ética de la Iglesia a los fieles cuyo matrimonio ha fracasado; y, paralelamente, debería cuidarse muchísimo la atención pastoral de estas personas que, en medio de todas las dificultades de su nuevo estado (con lo que supone de ruptura de un proyecto vital), perseveran sin embargo en la definitividad y exclusividad de su entrega, y que necesitan sentirse acogidas, comprendidas y acompañadas por la Iglesia en esta difícil situación.

3.º Sin embargo, esta indisolubilidad del matrimonio, expuesta en la revelación bíblica y proclamada y testimoniada con toda firmeza por la Iglesia, *no ha tenido nunca, desde los orígenes, el carácter de valor absoluto al que haya que supeditar cualquier otra realidad o valor.*

Desde el principio, pese a la firme defensa de la indisolubilidad como designio primigenio de Dios sobre el matrimonio, la Iglesia ha tenido en cuenta que ese valor —fecundo y rico— de la indisolubilidad debía ser puesto en relación con otros valores igualmente importantes y que podían exigir en ocasiones una actuación misericordiosa y comprensiva por parte de la Iglesia, dentro de la peculiar economía salvífica revelada por Cristo. Así, desde la época apostólica, el valor de la fe, entendida en su sentido más estricto, se reconoció como digno de protección con carácter prevalente incluso al valor de la indisolubilidad conyugal; y, más adelante, la Iglesia fue reconociendo otros supuestos en los que el bien de la indisolubilidad cedía ante una *concreta y grave necesidad espiritual* de los fieles: disolución del matrimonio no consumado por profesión religiosa solemne; disolución del matrimonio no consumado por cualquier otro motivo, siempre que sea grave y la disolución sirva para atender al bien espiritual de la persona; disolución del matrimonio natural del polígamo que se convierte y no quiere permanecer con la primera esposa, con el fin de facilitarle el cumplimiento de las exigencias de su nueva vida de fe; disolución del matrimonio no sacramental en caso de imposibilidad de cohabitación por cautiverio u otros motivos, incluso en el supuesto de que ambas partes hubieran recibido el bautismo durante su separación (siempre que no hubieran consumado posteriormente el matrimonio); disolución del matrimonio no sacramental sin necesidad de conversión de ninguno de los cónyuges, en favor de la fe de un tercero, a pesar de que el nuevo matrimonio que se va a contraer será igualmente no sacramental; etc.

En definitiva, la razón última que justifica en todos estos casos la «relajación» del valor de la indisolubilidad es la *salus animarum*, la salvación de las personas que se han visto abocadas a situaciones matri-

moniales insostenibles, que no se ven capaces de mantener una vida celiataria, y a las que la Iglesia, en su cometido salvífico, acoge y permite vivir su vocación matrimonial con una nueva persona.

4.º Ante esta situación puesta de manifiesto por la doctrina y praxis eclesial, surge inevitablemente una cuestión: ¿acaso este conflicto de valores —entre el valor innegable de la indisolubilidad y el también innegable valor de la *salus animarum* de tantas personas que, quizás sin culpa, se encuentran en situaciones matrimoniales dolorosísimas y desean viva y sinceramente vivir dentro de la Iglesia su vocación cristiana y matrimonial— no puede darse, y de hecho se da, en otros supuestos distintos de los hasta ahora reconocidos por la Iglesia? ¿Por qué el límite infranqueable, que la Iglesia no se considera en ningún caso capacitada para traspasar, son los matrimonios sacramentales y, en cuanto sacramentales, consumados?

La Iglesia, pese a la claridad y exigencia del mensaje evangélico, se considera con potestad para disolver, en bien de los fieles y por causa grave, los matrimonios no sacramentales, los no consumados, y los no consumados en cuanto sacramentales. Si en estos supuestos, cuyo fundamento resulta en algunos casos, como han destacado teólogos y canonistas, un tanto débil, la Iglesia se considera con potestad para relajar de algún modo el valor de la indisolubilidad matrimonial y primar otros bienes que entran en conflicto con ella, ¿por qué no aplicar la misma misericordia y la misma disposición salvífica a otras realidades igualmente dolorosas, en las que se da el mismo conflicto de valores?

Ya se ha puesto de manifiesto, en el epígrafe anterior, que las razones teológicas aducidas en favor de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado distan de ser definitivas y convincentes, especialmente si se ponen en relación con la actual y consolidada praxis eclesial —pontificia— respecto a la disolución del vínculo matrimonial en los supuestos actualmente admitidos. Ciertamente, resulta muy difícil explicar que la posibilidad de que se conceda a un fiel, presupuesta su buena disposición y su sinceridad, la disolución de su matrimonio fracasado —y, más hondamente, la paz espiritual y la posibilidad de participación plena y activa en la vida de la Iglesia— depende, p.e., de que se pueda determinar con certeza que la otra parte, que ha vivido siempre como no bautizada, por la expresa voluntad de sus padres de no bautizarla ni educarla en la fe, no fue sin embargo bautizada privada —e ilícitamente— por su abuela cuando era pequeña; o de que los cónyuges, tras varios años de separación o incluso de haber contraído nuevas uniones, hayan o no tenido un encuentro sexual puntual tras el bautismo —acaecido tras

la separación— del cónyuge no cristiano; o de que quede probado que los cónyuges, de mutuo acuerdo o por imposición de uno de ellos, hayan utilizado siempre el preservativo en todas sus relaciones sexuales, evitando de este modo que se produjera la consumación<sup>82</sup>.

5.º En definitiva, como se ha señalado, no hay ninguna razón que excluya apodóticamente que la Iglesia pueda en el futuro modificar su comprensión de la indisolubilidad matrimonial y de su potestad al respecto, bien porque —como apuntan los mismos documentos magisteriales— se amplíen los supuestos fácticos de disolución mediante una profundización en los conceptos *de sacramentalidad y consumación*, bien incluso porque la Iglesia llegase a tomar conciencia de que la potestad recibida de Cristo abarca también a los matrimonios ratos y consumados.

Con esto no queremos decir en modo alguno que la Iglesia *deba* modificar su praxis, ni mucho menos que la Iglesia se equivoque sustancialmente en su mantenimiento de la actual doctrina y praxis; sólo queremos poner de manifiesto, desde la plena pertenencia a la Iglesia y desde el respeto y asentimiento religioso al magisterio, que las razones teológicas aducidas para justificar la praxis actual no tienen en sí mismas una fuerza demostrativa plena ni resultan totalmente convincentes. A los teólogos corresponderá seguir investigando y profundizando para lograr una mejor inteligencia de la verdad revelada, y al Magisterio velar, desde su carisma propio, por la coherencia entre esas reflexiones teológicas y la fe cristiana; por otro lado, en esta materia de la disolución del vínculo matrimonial y respecto al concreto planteamiento realizado, es claro que, por su misma naturaleza (en cuanto que depende, en último extremo, de la potestad vicaria del sucesor de Pedro), cualquier posible modificación de la praxis dependería de la aprobación positiva —autoritativa— del Romano Pontífice y tendría como presupuesto una suficiente conciencia eclesial respecto a que la potestad pontificia alcanza también a otros supuestos hasta ahora no contemplados.

---

<sup>82</sup> Estos ejemplos citados no son entelequias de estudio, sino casos reales con los que me he encontrado más de una vez en el desempeño de mi oficio eclesial de Defensora del vínculo en el Tribunal eclesiástico. Se trata de casos en los que se hallaban implicados fieles concretos, preocupados por su situación eclesial, y que, sintiéndose ni capaces ni llamados a una vida de soledad y celibato, esperaban impacientes la solución que la Iglesia daría en su petición. A la vista de estos casos, resulta ciertamente difícil defenderse de la acusación, hecha por algunos teólogos y canonistas, de que la actuación eclesial en esta materia adolece de una casuística excesiva y presenta un marcado carácter extrínseco e incluso, en ocasiones, arbitrario.

6.º Por otro lado, es claro que, si esta modificación llegara a producirse, tendría importantes consecuencias, no sólo en la vida de los fieles, sino en el mismo diálogo ecuménico con las Iglesias orientales e, incluso, con las Iglesias de la Reforma. Ello no quiere decir que la Iglesia católica latina deba acoger y adoptar sin más, acrítica y precipitadamente, la doctrina y praxis oriental —o reformada— respecto a la indisolubilidad, pero sí resulta conveniente, a nuestro juicio, y así lo han destacado numerosos teólogos, que se estudie y se profundice en los fundamentos y consecuencias de dicha praxis, con el fin de ver si las percepciones orientales ayudan a una mejor comprensión e inteligencia del mensaje evangélico y contribuyen a que nuestra praxis refleje más adecuadamente la dimensión sacramental del matrimonio y la actuación salvífica de la Iglesia.

En este sentido, pienso que, incluso sin modificar la doctrina católica de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, la actual praxis latina podría verse enriquecida por la integración crítica y fecunda de algunas de las intuiciones de la praxis oriental<sup>83</sup>. Por ejemplo,

---

<sup>83</sup> Los orientales tienen una liturgia matrimonial riquísima, cargada de ritos y símbolos. Respecto a la celebración del segundo matrimonio contraído tras un divorcio precedente, la mayoría de los ritos orientales coinciden en acentuar fuertemente el carácter penitencial del segundo matrimonio, siguiendo el siguiente esquema: recuerdo para el primer matrimonio fracasado y petición de perdón por las debilidades y pecados cometidos; exhortación a la conversión y alabanza a Dios por su misericordia infinita; bendición del segundo matrimonio, destacando su carácter económico, de misericordia y perdón:

«Kyrie eleison (...) Tú, que perdonaste a la prostituta Rahab y aceptaste el arrepentimiento del publicano, no recuerdes los pecados de ignorancia de nuestra juventud, pues si tú, Señor, prestas atención a las transgresiones, ¿quién podrá mantenerse delante de ti? Pues sólo Tú eres justo, sin pecado, santo, lleno de misericordia y con un corazón rebosante de piedad, pues te duele la maldad de los hombres. Pues bien, Tú, soberano de todo, que has tomado por tuyos a tus siervos NN y NN, únelos mediante el amor; otórgales la conversión del publicano, las lágrimas de la adúltera, la confesión del buen ladrón, para que con un espíritu enteramente contrito, en paz y concordia sean hallados dignos de tu reino celestial (...) Señor Jesucristo, Tú que eres el Logos de Dios, Tú que fuiste exaltado a la cruz venerable y vivificante, que desgarraste la nota de la deuda que nos era contraria y nos has rescatado del poder del demonio, borra las faltas de tus siervos que, al no poder soportar el calor y el peso del día y el ardor de la carne, acceden juntos a un segundo matrimonio, como Tú has ordenado a través del vaso de tu elección, el apóstol Pablo, a causa de nuestra debilidad, pues Tú mismo dijiste: “Es mejor acceder al matrimonio en el Señor, que no quemarse”. Tú, pues, Señor bondadoso y que amas a los hombres, compadécete y perdona, borra, remite y perdona nuestras deudas (...). Pues Tú, oh Dios, eres el Dios de los penitentes, y a Ti elevamos la gloria y la alabanza» (texto litúrgico oriental tomado de: B. HÄRING, *¿Hay salida? Pastoral para divorciados*, Barcelona 1990, 81-82).

en la praxis latina, más preocupada en ocasiones de constatar que se dan los requisitos objetivos —inconsumación o falta de sacramentalidad— que permiten la intervención del Romano Pontífice que de entrar realmente en el drama personal que subyace en ese matrimonio roto<sup>84</sup>, hay un cierto descuido y oscurecimiento de la dimensión económica que subyace en la misma, y un cierto olvido —patente incluso a nivel litúrgico— del carácter penitencial que, de algún modo, tiene el segundo matrimonio que celebra el fiel, tras la concesión de la gracia de la disolución por el Romano Pontífice.

En efecto, aunque las diferencias entre nulidad y disolución son conceptualmente claras, la mayoría de los fieles confunden ambas instituciones, que consideran únicamente como el medio de poder contraer un nuevo matrimonio eclesialmente reconocido. Y, de hecho, una vez obtenida la libertad de volver a contraer, sea por la declaración de nulidad o por la disolución, no hay prácticamente nada en la actuación eclesial —ni a nivel jurídico, ni litúrgico, ni, en la mayoría de los casos, pastoral— que tome en consideración la existencia, en el caso de la disolución, de un primer matrimonio válido y puede que incluso sacramental, el cual, aunque disuelto por el Romano Pontífice, no puede ignorarse como si nunca hubiese existido<sup>85</sup>.

En este sentido, quizás la contemplación de la actuación de las Iglesias orientales en estos casos y de la misma celebración litúrgica de ese segundo matrimonio, claramente distinta de la celebración del primer matrimonio e imbuida de un fuerte carácter penitencial, podía dar lugar a una praxis católica que, aun manteniendo las intuiciones propias de

---

<sup>84</sup> Aunque la existencia de una causa grave que justifique la disolución es siempre uno de los requisitos necesarios para la concesión de la gracia, en la práctica suele prestarse mucha más atención a la comprobación de los presupuestos objetivos necesarios para la concesión de la disolución que a la disposición subjetiva —religiosidad, pertenencia activa a la comunidad eclesial, motivación, actuación durante la vida conyugal y ante el fracaso del matrimonio, etc.— del fiel que la pide; estas circunstancias, aunque se tienen en cuenta y se valoran, suelen resultar menos determinantes que las otras.

<sup>85</sup> A nivel jurídico-canónico, por ejemplo, la mayoría de las disposiciones normativas aplicables a la celebración del segundo matrimonio (imposición y levantamiento del veto, comprobación de que se cumplen las obligaciones naturales hacia la otra parte y los hijos nacidos de la unión anterior, etc.) son comunes y resultan igualmente aplicables a la disolución y a la declaración de nulidad (e incluso, algunas de ellas, a las meras uniones de hecho). Quizás la excepción más significativa a este respecto sean las disoluciones de matrimonios no sacramentales concedidas *in favorem fidei*, las cuales no se conceden si no es para contraer matrimonio con persona determinada, que garantice la libre vivencia de la fe y la educación católica de los hijos.

nuestra sensibilidad y tradición, significase mejor la dimensión salvífica —no meramente jurídicista— de la actuación eclesial y las características propias del segundo matrimonio que la Iglesia autoriza a contraer<sup>86</sup>.

7.º En cualquier caso, con independencia del mantenimiento o no de la actual doctrina relativa a la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, la praxis pontificia y la pastoral de la Iglesia deberá, a mi juicio, tomar muy en serio que el punto de partida debe ser siempre la exigencia evangélica —que se traduce en *bienaventuranza*, en felicidad para el ser humano— de la indisolubilidad en cuanto radical exigencia de todo verdadero amor humano: el *hacerse los dos una sola carne* es el proyecto y vocación radical de los esposos, y se convertirá, en el matrimonio cristiano, en cauce de gracia para los esposos y en fuente de vida y crecimiento eclesial. La disolución del matrimonio no puede aparecer nunca como un *desideratum*, ni tampoco como una argucia o una salida fácil a los dramas de los matrimonios rotos<sup>87</sup> —y, mucho menos, por supuesto, a las meras dificultades conyugales—, sino como la última solución, propiamente penitencial y *económica*, que la Iglesia Madre ofrece a sus hijos más débiles; en palabras de Kasper, como esa tabla de salvación que, tras el hundimiento del primer matrimonio sacramental, la Iglesia ofrece a los naufragos para que puedan salvar su vida<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> A nivel litúrgico, p.e., llama la atención el silencio del Ritual sobre la posible existencia de un matrimonio anterior válido, aunque disuelto. Aunque en los *Praenotanda* se alude a los casos especiales que requieren un especial cuidado, la existencia de una previa disolución vincular no se incluye entre ellos: «En el matrimonio, más de una vez se dan casos especiales, como es el matrimonio con parte bautizada no católica, con un catecúmeno, con parte simplemente no bautizada, o también con parte que haya rechazado explícitamente la fe católica» (*Ritual del matrimonio, Praenotanda*, n. 22).

<sup>87</sup> Algo parecido cabría decir de las declaraciones de nulidad matrimonial, que con frecuencia son percibidas como un truco leguleyo que, como denunciaba Mons. Zoghby en el Concilio, causa escándalo y perjuicio para las almas. Aunque la declaración de nulidad por los tribunales eclesiásticos sea una solución que responde a la verdad profunda de un matrimonio que nunca ha llegado a nacer por la existencia de un vicio *ab initio*, y, en este sentido, constituya propiamente un derecho de los fieles (a diferencia de la disolución, que siempre presenta un carácter de gracia), sería conveniente que los implicados en la pastoral familiar y en el acompañamiento a matrimonios en crisis eviten presentarla como la primera y única vía de solución en supuestos de definitiva ruptura conyugal.

<sup>88</sup> W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano, o.c.*, 95.