

LA DISOLUCIÓN DEL MATRIMONIO “*IN FAVOREM FIDEI*” EN LA TRADICIÓN CANÓNICA DEL PRIMER MILENIO*

Dolores García Hervás

Universidade de Santiago de Compostela

Resumen

A lo largo de los siglos, los canonistas han fundamentado la disolución del matrimonio *in favorem fidei* en textos bíblicos y patristicos. En este trabajo se trata de demostrar que, después de dosmil años, estos textos son insuficientes para justificar dicha práctica; es necesario seguir profundizando en las fuentes patristicas y medievales del Derecho canónico.

Palabras clave: Matrimonio. Disolución. Historia. Derecho canónico.

Abstract.

Along the centurys the canonists founded the “dissolution” of marriage *in favorem fidei* on biblical and patristics texts. In this work I try to prove that after two thousand years these texts are not enough to justify this practice; it's necessary to continue the study of the patristics and medieval canon law sources.

Keywords: Marriage. Dissolution. History. Canon Law

Dentro del ámbito del derecho fundamental de libertad, se encuentra el derecho de todo ciudadano a contraer matrimonio, derecho que, a su vez, implica la posibilidad de optar por el tipo o la forma de matrimonio que se desea contraer. Si esa opción del ciudadano se decanta por el matrimonio canónico, una de las restricciones más importantes al ejercicio de ese derecho fundamental viene determinada por la existencia del impedimento de vínculo, un

Recibido: 23/05/07. Aceptado: 20/06/07

* Este estudio forma parte de una investigación mucho más amplia, cuyos resultados serán publicados en breve en una monografía titulada “La disolución del matrimonio *in favorem fidei* en el Derecho Canónico”. En algunas cuestiones sintetizadas en este artículo, resultará obligada la remisión a esa obra, pese a su carácter inédito. Quiero dejar constancia ya en estas primeras líneas de mi agradecimiento a los Profs. C. LARRAINZAR (Universidad de La Laguna) y E. DE LEON (Universidad Pontificia de Salamanca) por su inestimable y constante ayuda, sin la cual no hubiera podido abordar esta compleja investigación.

vínculo que, de ser válido, sacramental y consumado, el ordenamiento canónico –y éste puede considerarse el principal contraste respecto del ordenamiento civil– tiene por absolutamente indisoluble.

Sin embargo, pueden darse situaciones en las que, existiendo esa limitación *a priori* insalvable al derecho a contraer matrimonio –en nuestro caso canónico– por impedimento de vínculo, nos encontremos ante alguno de los excepcionales supuestos en los que el propio ordenamiento canónico prevé la posibilidad de disolución del vínculo conyugal. En este caso, el derecho de libertad para contraer matrimonio dejaría de quedar constreñido o limitado por un obstáculo a primera vista insalvable, como sería la existencia de un vínculo anterior válido, porque, en esos excepcionales supuestos, podría disolverse el matrimonio en el ámbito canónico.

De ahí el interés que presenta en sí misma, por su excepcionalidad, la figura canónica de la *disolución* de un vínculo matrimonial válido; interés que se ve acrecentado por la sorprendente circunstancia de que la amplitud cada vez mayor con la que se concede la disolución del matrimonio canónico, es inversamente proporcional a la claridad con que se abordan los fundamentos mismos del tema, lo cual se pone de manifiesto de forma muy llamativa en el proceso de elaboración del Código del 83 y en las normas posteriores a él. En efecto, si alguna conclusión se deduce claramente de nuestro estudio –y me permito adelantar–, es que la posibilidad de disolver un vínculo matrimonial se sustenta, todavía hoy, sobre muy débiles y oscuros argumentos. Por contraste, las muchas incertidumbres que gravitan sobre tan importante cuestión, no parecen ser obstáculo, insisto, para que se sigan promulgando nuevas normas sobre la disolución del vínculo en favor de la fe –las más recientes del año 2001–, y nuevas situaciones queden justificadas como supuestos en los que la Iglesia parece no dudar de su competencia para disolver matrimonios válidos, aunque no parezca capaz de fundamentarla.

La figura jurídica de la disolución del vínculo matrimonial válido, hay que situarla en el contexto de la doctrina canónica sobre la indisolubilidad del matrimonio, principio según el cual el vínculo conyugal es, en principio, intrínseca y extrínsecamente indisoluble. Sin embargo, puesto que la indisolubilidad *absoluta* se predica exclusivamente del matrimonio sacramental y consumado, se sigue de ello que sólo pueden disolverse *extrínsecamente* –nunca por la voluntad de los cónyuges– determinados matrimonios, o bien

que no han sido consumados, o bien que no sean ratos (sacramentales), siempre que con su disolución se favorezca a la fe (*in favorem fidei*)¹. Sólo centraremos nuestra atención en este último supuesto, que tiene su origen en el mal llamado “privilegio paulino”, pues pretende fundamentarse en el conocido texto de San Pablo I Cor., 7, 12 y ss., como más adelante veremos.

En todo caso, la actualidad de los problemas que la disolución del matrimonio en favor de la fe plantea hoy, lleva a percibir la necesidad de volver sobre la Historia para tratar de encontrar una justificación adecuada a la figura jurídica de la disolución del vínculo en el ámbito canónico. Por ello, y consciente de la imprecisión que toda labor de síntesis conlleva –mucho más, en estas pocas páginas–, trataré de proponer una breve referencia histórica, sin otra pretensión ahora que la de poner de manifiesto los débiles fundamentos de tan peculiar praxis.

Los antecedentes de la disolución canónica del matrimonio *in favorem fidei*, son oscuros, de difícil interpretación y poco estudiados en su conjunto. Resulta indiscutible que se ha dado una profunda evolución histórica, desde Pablo de Tarso hasta Pablo VI (1963-1978), quien consolidó –como veremos– el último avance en la práctica, iniciado a finales del pontificado de Pío XII (1939-1958), disolviendo matrimonios de dos no bautizados, sin que ninguno de ellos se convierta, para solucionar pastoralmente algunos casos en los que estaba implicada una ternera persona perteneciente a la Iglesia Católica. Así pues, conviene reconstruir el *iter* de esos inciertos vaivenes de la disciplina canónica, antes de proponer ninguna otra consideración.

I. Los fundamentos escriturísticos del privilegio paulino

Desde los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia defendió la indisolubilidad del matrimonio establecida por Cristo (cf. Mt 5, 31-32; Mc 10, 11 y Lc 16, 18), frente a la mentalidad permisiva del mundo judío y romano. Las epístolas paulinas recogen la misma doctrina (cf. por ejemplo, Rom. 7, 2), incluso en el pasaje donde aparece el denominado “*casus apostoli*” o “privilegio paulino”: I Cor 7, 12 y ss.

Ahí, según la edición *Neovulgata*, se dice textualmente:

¹ Es evidente que el ordenamiento canónico ha contemplado siempre la extinción natural del matrimonio por causa de la muerte de uno de los cónyuges.

“¹²nam ceteris ego dico non Dominus si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit habitare cum illo non dimittat illam ¹³et si qua mulier habet virum infidelem et hic consentit habitare cum illa non dimittat virum ¹⁴sanc-tificatus est enim vir infidelis in muliere fideli et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem alioquin filii vestri immundi essent nunc autem sancti sunt ¹⁵quod si infidelis discedit discedat non est enim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi in pace autem vocavit nos Deus ¹⁶unde enim scis mulier si virum salvum facies aut unde scis vir si mulierem salvam facies”.

Entre las posibles causas que justificaban la separación o el repudio en la época en la que San Pablo escribe el texto, destacaba la hipótesis de adulterio, por lo que habría podido parecer igualmente válida la falta de fe cristiana de uno de los cónyuges, tras la conversión y bautismo del otro, para separarse del cónyuge infiel o repudiarle. En contra de ese sentir común, San Pablo rechaza la citada posibilidad, justificando, además, su pensamiento: “porque el marido infiel es santificado por la mujer fiel; y la mujer infiel, es santificada por el marido fiel; de otro modo, vuestros hijos serían impuros, mientras que, en cambio, son santos.”

Pero el Apóstol contempla también la posibilidad de que sea el cónyuge infiel el que decida separarse (*discedere*): en esas circunstancias –añade– “el hermano o la hermana no están sujetos a servidumbre, porque Dios nos llama a la paz”.

Sin embargo, la cuestión controvertida se plantea a propósito de si S. Pablo autoriza a los cristianos abandonados (*qui relinquuntur*) a contraer segundas nupcias, concesión que, en realidad, implicaría una verdadera disolución del vínculo. Las palabras de la Epístola no ofrecen una respuesta segura, como tampoco puede deducirse del magisterio de Cristo; dicho de otro modo, no parece claro qué debe entenderse por “*discedat*”, o por la expresión “*non est enim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi*”. De ahí que el texto haya sido interpretado, bien como una simple exclusión del deber de convivencia, bien como una liberación de cualquier vínculo, que permitiría la posibilidad de un segundo matrimonio válido.

En cualquier caso, la supuesta “tradicción apostólica” de la disciplina disolutoria, basada en la literalidad del texto de S. Pablo: I Cor. 7, 12 y ss., parece, hoy por hoy, cuando menos poco clara. Sin embargo, la bibliografía canónica suele regalar casi unánimemente la nota de la “apostolicidad” a esa disciplina disolutoria, sin haber aportado ninguna exégesis “apostólica”

estricta, ni aun pseudoapostólica, pegada al texto de la Escritura. Y este hecho No deja de resultar sorprendente².

II. Fundamentos patristicos de la disciplina disolutoria

Los Padres de la Iglesia citaron en muchas de sus obras el texto de S. Pablo para autorizar la separación entre el cónyuge cristiano y el no cristiano, siempre que fuera el infiel el que tomara la iniciativa de separarse o hiciera imposible la convivencia "en la paz del Señor". Sin embargo, el silencio es casi total respecto de la posibilidad de segundas nupcias. En este sentido –dirá Navarrete³– "el texto paulino parece haber pasado casi desapercibido a los Santos Padres, respecto al problema más profundo que plantea, a saber, si San Pablo trata sólo de la separación de personas o si admite el verdadero divorcio vincular". Quizá una afirmación tan tajante como la de Navarrete requiera una ulterior verificación.

S. Ambrosio (†397), en el libro *De Officiis ministrorum* afirma que el bautismo cancela los pecados, pero no el vínculo matrimonial: en efecto –dirá– aunque el bautismo borra todos los pecados, *lex aboleri non potest*; y el matrimonio contraído en la infidelidad *non culpa, sed lex est*⁴. Este "principio"

² Una rápida consulta a los volúmenes de la *Patrologia Latina* de MIGNE, aun dejando aparte los tomos de la *Patrologia Griega*, basta para advertir que no son escasas las obras que afrontaron la exégesis del *corpus* paulino, bien que la bibliografía canónica haya prescindido habitualmente de su valoración. Y para enriquecer la exégesis del *discedere* latino todavía es mayor el número de datos que podrían manejarse. Cf. sólo como muestra, por ejemplo, estos lugares: PL 5,178, o en las obras ambrosianas PL 15,177, PL 16,254, o en las de otros Santos Padres como San Jerónimo (PL 25,182 ó 148, PL 29,750, PL 30,737) o San Agustín (PL 33,689, 34,1001 ó 1265, PL 40,153 ó 216, 403, 451, PL 42,132) o de muchos otros autores que comentan expresamente a San Pablo (vid. PL 68,520, PL 117,545, PL 119,329, PL 154,353, PL 150,175-76, PL 153,174, PL 175,525, PL 181,879).

³ U. NAVARRETE, Privilegio de la fe: Constituciones pastorales del s. XVI. Evolución posterior de la práctica de la Iglesia en la disolución del matrimonio de infieles, en: *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?* (ed. T. García Barberena) BAC (Madrid) 1978, 239.

⁴ Cf. PL 16,97, donde puede leerse: "De castimonia autem quid loquar, quando una tantum, nec repetita permittitur copula? Et in ipso ergo conjugio lex est non iterare conjugium, nec secundae conjugis sortiri conjunctionem. Quod plerisque mirum videtur, cur etiam ante baptismum iterati conjugii ad electionem muneris et ordinationis praerogativam impedimenta generentur; cum etiam delicta obesse non soleant, si lavacri remissa fuerint sacramento. Sed intelligere debemus quia baptismus culpa dimitti potest, lex aboleri non potest. In conjugio non culpa, sed lex est. Quod culpae est igitur in baptisate relaxatur: quod legis est in conjugio non solvitur. Quomodo autem potest hortator esse viduitatis qui ipse conjugia frequentaverit?".

se repetirá a lo largo de la edad media e, incluso, aparece recogido entre las *authoritates* del *Decretum Gratiani* (D. 26 c.4).

Los escritos de S. Agustín (†430) reiteran con frecuencia el argumento de que la infidelidad –relativa a la virtud de la fe– es una especie de “adulterio espiritual”, razón por la cual el cónyuge que se convierte y recibe el bautismo, puede separarse del que permanece en la infidelidad, pero sin que en ningún caso le sea permitido contraer un segundo matrimonio. Por tanto, excluye expresamente que la separación por infidelidad de la que habla el texto paulino permita la posibilidad de contraer un segundo matrimonio; para él, el privilegio se concretaba en la no obligatoriedad de la vida en común respecto del cónyuge convertido⁵.

La bibliografía canónica suele presentar a San Juan Crisóstomo († 407) como el primer autor que explica el citado pasaje paulino de I Cor 7 en el sentido de ruptura del vínculo matrimonial. Sin embargo, el examen directo del comentario griego no lleva a una interpretación tan inequívoca como suele proponerse. El texto dice así: “Qué significa ¿si el infiel se separa? Significa: si te impone el ofrecer sacrificios, o el participar en su impiedad por ser su cónyuge, o si te manda que te separes de él. En este caso es preferible que el matrimonio sea roto a que la religión sea profanada”⁶. A mediados del siglo VIII podrá verse repetida esta misma idea en las obras de Juan Damasceno, casi literalmente, y desde entonces es reiterada por los autores posteriores: por ejemplo, el arzobispo de Bulgaria Teófilo (c.1070) repite un pensamiento semejante al decir *Sacius enim est connubium solvere quam pietatem*.⁷

El autor que por vez primera interpreta el texto paulino como ruptura del vínculo con posibilidad de un segundo matrimonio, sin ambigüedad ninguna, es un enigmático personaje del siglo IV, que vivió durante el pontificado del Papa San Dámaso (366-384) y cuya obra fue atribuida durante siglos a San Ambrosio: es decir, un “Pseudoambrosio”, más conocido como *Amabrosiaster*. Fue Erasmo de Rotterdam (1466-1536) quien acuñó este nombre con un matiz despectivo, al tiempo que mostraba el error de la autoría.

⁵ Los textos del obispo de Hipona podrían multiplicarse; baste ahora citar sus obras más conocidas en la materia como *De coniugis adulterinis* (libro I, c.25), *De fide et operibus* (capítulo 16), o su escrito *Contra Adimantum* (capítulo 3).

⁶ Cf. IOHANNES CRISOSTOMUS, Homilia 19 in 1 Cor, n.3: PG 61,155.

⁷ Cf. THEOPHILUS, In Epistola 1 Cor 7,15: PG 124,646.

El *Ambrosiaster* es un personaje de quien vale la pena recordar algunos datos. Es, en efecto, el autor de unos *Commentaria* al *corpus* de epístolas paulinas, salvo *ad Hebreos*, pues tal vez intuyó que este escrito no debía atribuirse al Apóstol. La investigación de Alexander Souter ha demostrado⁸ que es el autor de unas *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, durante tiempo atribuidas a San Agustín, y probablemente de otros cinco escritos fragmentarios que comentan el evangelio de San Mateo. Menos segura es la atribución a su autoría de la *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. En todo caso, parece claro que este personaje quiso expresamente difundir sus obras conservando el anonimato. Y, volviendo a nuestro tema, en su comentario a I Cor 7,12-16 escribe:

Si infidelis odio Dei discedit, fidelis non erit reus dissoluti matrimonii; maior enim causa Dei est quam matrimonii: _Non est enim frater aut soror servituti subiectus in huiusmodi'. Hoc est non debetur reverentia coniugii ei qui horret auctorem coniugii. Non enim ratum est matrimonium, quod sine devotione Dei est, ac per hoc non est peccatum ei qui dimittitur propoter Deum, si alii se iunxerit. Contumelia enim creatoris solvit ius circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens et in Deum et in matrimonium peccare dinoscitur, quia noluit sub Dei devotione habere coniugium. Itaque non est ei fides servanda coniugii, quid ideo recessit, ne audiret auctorem esse Christianorum Deum coniugii.⁹

Por tanto, el *Ambrosiaster* es el primer autor del que consta una opinión "disolutoria" tan explícita. En este momento no tenemos certeza acerca de si también fue el único autor de aquellos tiempos que propone dicha exégesis, si bien parece lo más probable. Lo cierto es que ese texto contiene en germen los fundamentos teológicos que de hecho sostienen la posterior evolución de

⁸ Cf. A. SOUTER, *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905. A su entender, las obras del *Ambrosiaster* pueden datarse en la época del Papa San Dámaso (366-384), tal vez en Roma. El autor fue conocido por San Agustín y San Jerónimo, aunque éste no le incluyera entre los exégetas de San Pablo, en un catálogo que compuso hacia el año 392. Es probable que fuera un jurista de buena formación y con buenas relaciones en la administración pública, ya que muestra conocer bien la praxis de la época. Igualmente parece que los relatos milagrosos de la Sagrada Escritura fueron importantes en su conversión al cristianismo. Y, quizás, el deseo de anonimato deba unirse a su prudencia para evitar las consecuencias negativas del ambiente social anticristiano de su entorno.

⁹ Cf. AMBROSLASTER, *Commentaria in S. Paulum, I Cor.*, 7,15: PL 17,219. San Agustín cita estos comentarios entre los años 419-420, pero atribuyendo la obra a un tal Hilario; algunos han querido identificar a ese autor con Hilario de Poitiers, pero la hipótesis parece poco probable.

la doctrina y de la disciplina canónicas. En resumen, se trata de dos ideas muy precisas: por un lado, la noción de *matrimonium ratum* íntimamente unida al bautismo de los cónyuges, y, por otro, la referencia a la *contumelia Creatoris* como causa suficiente para justificar la disolución del matrimonio, un “matrimonio” que entonces ya no parece tan absolutamente indisoluble.

En los comentarios a I Cor 7, 12-16 rechaza, ciertamente, el posterior matrimonio de quienes se separan. Sin embargo, comentando los versículos 13 a 16, es decir, el matrimonio de un fiel con un infiel, sostiene la posibilidad de un nuevo matrimonio para el cónyuge cristiano si es el cónyuge infiel quien se apartó del fiel o bien no consintió en una convivencia conyugal según la paz del Señor.

En conclusión, el *Ambrosiaster* parece ser el único autor de la Antigüedad que interpreta la expresión paulina *non est enim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi* como posibilidad de celebrar nuevas nupcias viviendo el primer cónyuge.

A ciencia cierta, no sabemos si la biografía particular de este personaje converso influyó en su peculiar posición “doctrinal, pero parece muy probable. Lo que sí resulta incuestionable es que ésta fue una interpretación tan personal como exitosa en la posteridad, hasta el extremo de ser considerada como *traditio Apostoli* y, en consecuencia, *traditio canonica*.

Después del *Ambrosiaster* no se encuentran otros testimonios que interpreten la perícopa paulina de I Cor 7 en sentido disolutorio hasta el siglo VII. En estas fechas, es en el *Penitencial* de S. Teodoro de Canterbury († 690) donde se contempla el supuesto de un infiel separado de su mujer, también infiel, que se convierte y bautiza después. En este caso –se dice– el bautizado queda en libertad para volver a tomar como mujer a su antigua esposa o bien abandonarla para contraer con otra. De acuerdo con este planteamiento, el bautismo parece ser la única condición para adquirir tan peculiar “derecho al divorcio”.

Por su parte, Hincmaro de Reims (†882), tan fuerte defensor de la indisolubilidad del matrimonio, acepta sin objeción alguna la interpretación del Privilegio Paulino que propone el *Ambrosiaster*¹⁰.

¹⁰ Cf. las ideas de Hincmaro de Reims en su conocida obra: *De divortio Lotharii et Theutbergae reginae* (ed. Letha Böhringer): MGH Concilia, 4.1, Hannover: Hahnsche 1992.

Ideas similares se encuentran en las obras de otros autores como Pascasio Radaberto (†c.865)¹¹, Rábano Mauro (†856)¹² o Burchardo de Worms (†1025)¹³. Sostienen, en síntesis, que en los casos descritos por el Apóstol, las obligaciones matrimoniales quedan anuladas por la *contumelia Creatoris*.

Estos principios fueron recogidos en las colecciones de Ivo de Chartres (†1116), especialmente en *Panormia* y *Tripartita*,¹⁴ y de ahí pasarán al Decreto de Graciano¹⁵, del que trataremos, con cierto detalle, a continuación.

En definitiva, atendiendo a los datos más conocidos hasta la fecha, parece claro que la supuesta tradición patrística del privilegio paulino es algo que aún está por demostrar. No obstante, la doctrina canónica actual no deja de reiterar que la disciplina disolutoria del matrimonio encuentra su fundamento en la tradición apostólica y en la tradición patrística, que se recibe a través del *Decretum Gratiani*.

III. La tradición canónica del *Decretum gratiani*

La *traditio* canónica actual es, en efecto, más directamente “graciana” que patrística o apostólica. Este es un hecho probado, y, por tanto, las bases de la actual disciplina canónica tienen su fundamento directo en las fuentes del período clásico y en las *lecturae* de los autores medievales, quienes, a su vez, estuvieron condicionados por las concretas *auctoritates* coleccionadas —y también por el género de problemas planteados sobre ellas— por el maestro Graciano. De ahí, la enorme importancia de considerar con atención la *Concordia* de ese “desconocido” *magister Gratianus*,¹⁶ que, indudablemente,

¹¹ Cf. Expositio in Matheum: PL 120.645.

¹² Cf. Ennarrationes in Epistolas B. Pauli: PL 112.

¹³ Decretum IX c.60: PL 140.825

¹⁴ Cf. ID 8.195-96: PL 161.625, y también IP 6.97: PL 161.1265.

¹⁵ C.27 q.2 c.2. Vid. una exposición actual sobre el problema de las *fuentes formales* de Graciano en J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, La investigación sobre las fuentes formales de Graciano, en *Initium* 7, 2002, 217-40.

¹⁶ Sobre los conocimientos actuales en torno a la biografía del *magister decretorum*, vid. E. DE LEÓN, La biografía di Graziano, en E. DE LEÓN (ed.), La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico, Milano 2003, 89-107, que revisa el valor de las conclusiones de J. T. NOONAN, Gratian slept here: The changing identity of the Father of the systematic study of Canon Law, *Traditio* 35, 1979, 145-72. Cf. una exposición compendiada en E. DE LEÓN, Graciano, en: *Juristas universales. Volumen I. Juristas antiguos*, (ed. R. DOMINGO), Madrid 2004, 314-18.

inaugura una etapa nueva en la historia de las fuentes y del Derecho de la Iglesia.

En la obra de Graciano el tema se considera en C.28 q.2 c.2 y en el *dictum* que le sigue *Hic distinguendum est* (d.p.c.2). Éstos son los más remotos precedentes directos de la disciplina hoy vigente. Huelga decir que una correcta interpretación del *Decretum* graciano exige poner esos textos en relación con la fundamental C.27 q.2, donde el *magister* elaborara la noción canónica de matrimonio. Pero no es mi intención detenerme ahora en la compleja exégesis de las *auctoritates* y los *dicta* de Graciano, ni en su posterior exégesis diacrónica. Me limitaré a destacar los datos más seguros acerca de nuestro tema, desde la literalidad de su *Concordia*.

En C.28 q.1, Graciano considera que las uniones conyugales de infieles son *matrimonium legitimum sed non ratum*: es decir, son matrimonios contraídos según las leyes civiles o las costumbres del lugar, pero el vínculo de esas uniones no es absolutamente *firmum et inviolabile* (C.28 q.1 d.p.c.17). Después, en C.28 q.2 el *magister* se pregunta expresamente si el convertido puede casarse cuando todavía vive su primera mujer infiel.

La búsqueda de una respuesta comienza por la cita del *Concilio Meldense* (C.28 q.2 c.1), del año 895, que da una solución negativa al invocar el principio *crimina enim in baptismo soluuntur, non coniugia*. Aquí se determina claramente que, si un convertido tenía mujer infiel antes de recibir el bautismo, no puede contraer matrimonio con otra mujer mientras viva esa primera. Se repite, pues, una de las respuestas más tradicionales y constantes del primer milenio, que tiene amplio respaldo en abundantes testimonios de los Santos Padres. Sin embargo, a continuación, en C.28 q.2 c.2 se alude a la opinión contraria, bajo la autoridad de S. Gregorio Magno. Por eso es fundamental el *dictum* que sigue, d.p.c.2 *Hic distinguendum est*, porque busca la armonía en la disonancia.

Es fundamental una exégesis atenta de estos textos. Pero como la supuesta "edición crítica" de Emil Friedberg hace tiempo que quedó desautorizada, presento ahora una nueva edición a partir de los manuscritos más seguros,¹⁷ separando los tres elementos: d.p.c.1, c.2, d.p.c.2. Siguiendo la

¹⁷ Agradezco al Prof. LARRAINZAR su ayuda directa en este aspecto de mi trabajo y también su gentileza al facilitarme el manuscrito de su intervención en el *XIth International Congress*

versión de los manuscritos *Aa* 43 (fol.125r) *Fd* (fol.82va), contrastada además con las versiones de la *editio romana* de 1582 (= *edR*) y la de Friedberg de 1879 (= *edF*), la textualidad es como sigue.

<C.28 q.2 d.p.c.1>

§ *Gregorius autem e* ¹ *contra testatur dicens:*

¹ e] *om. Aa edR edF*

<C.28 q.2 c.2>

LICET FIDELI VXOREM ALIAM DVCCERE QVI ¹ CHRISTIANAE FIDEI ODIUM INFIDELIS DIMITTIT

„Si infidelis discedit odio christianae fidei, discedat.² Non est enim ³ frater aut soror subiectus seruituti in huiusmodi'. Non est enim peccatum dimisso ⁴ propter Deum, si alii se copulauerit. Contumelia quippe creatoris soluit ius matrimonii circa eum qui relinquitur. Infidelis autem discedens et in Deum peccat, et in matrimonium, nec est ei fides seruanda coniugii qui ⁵ propterea discessit, ne audiret Christum esse Deum christianorum coniugiorum.

¹ QUI] QAM *Fd*^{pc} *edR edF* ² discedat] *om. Fd et add. interl.*^{pc} ³ enim] *om. Fd et add. interl.*^{pc} ⁴ peccatum dimisso] *trans. edR, dimissum Fd* ⁵ qui] *quia edR*

<C.28 q.2 d.p.c.2>

§ *Hic* ¹ *distinguendum est: aliud esse dimittere uolentem cohabitare, atque aliud discedentem non sequi. Volentem enim cohabitare licet quidem dimittere, sed non ea uiuente aliam superducere. Discedentem uero sequi non oportet, et ea uiuente aliam ducere licet. Verum hoc* ² *non nisi de his intelligendum est* ³ *qui in infidelitate sibi* ⁴ *copulati sunt. Ceterum si ad fidem uterque conuersus est, uel si uterque fidelis in* ⁵ *matrimonio iunctus* ⁶ *est, et precedente* ⁷ *tempore alter eorum a fide discesserit, et odio fidei coniugem dereliquerit, derelictus discedentem non comitabitur. Non tamen illa uiuente alteram ducere poterit, quia ratum coniugium fuerat inter eos, quod nullo modo solui potest.*

of *Medieval Canon Law* celebrado en Washington durante el año 2004, de próxima publicación, titulado: La edición crítica del Decreto de Graciano. Las equivalencias de las siglas de los manuscritos son las habituales: *Aa* = Admont, *Stiftsbibliothek* 23 y 43, *Fd* = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conuenti Soppressi* A.I 402. En opinión del Prof. LARRAINZAR, C.28 del *Decretum* pertenece a la etapa más tardía de redacción de la *Concordia* graciana: al momento en que ésta se estaba transformando ya en un *Decretum* extenso y, por tanto, podría fecharse en el último lustro de la década de los años cuarenta. La antiquísima redacción del código *Sg* (Sankt Gallen) carece enteramente de C.28 y, por otra parte, existe una práctica coincidencia de contenidos entre la redacción de *Aa* y la *Concordia* de *Fd*, que sólo puede explicarse —en contraste con otras secciones de la obra— por una tardía redacción de C.28.

¹ Hic] Sic Aa ² hoc] hec Aa ³ intelligendum est] om. est Fd, intelligenda sunt Aa

⁴ sibi] om. edR ⁵ in] om. edR edF ⁶ iunctus] coniunctus edF ⁷ precedente] precedente edR edF

En los textos que acabamos de transcribir se muestra claramente que lo que el bautismo no podía disolver, ahora parece que sí puede ser disuelto por causa de la “ofensa del Creador” cometida por el infiel. De ahí que la doctrina haya interpretado pacíficamente que Graciano se estaba refiriendo aquí al “privilegio paulino”, al hacer suya la opinión de ese “San Gregorio”, para quien parece ser lícito que el bautizado abandonado por el infiel contraiga segundas nupcias, aún viviendo el primer cónyuge. ¿No recuerda esto a las posiciones del *Ambrosiaster*?

Por mi parte, tras un atento examen de C.28, me parece que pueden proponerse algunas reflexiones. Ante todo —y esto es lo más desconcertante—, en C.28 q.2, supuestamente dedicada al “privilegio paulino”, en ningún momento Graciano cita el conocido texto paulino I *Cor* 7,12-16, ni tampoco lo comenta de modo expreso. Y, en cambio, si se citan los correspondientes textos paulinos tanto en C.28 q.1 como en C.28 q.3. Sin embargo, en C.28 q.2 Graciano se limita a recoger y comentar la *auctoritas* que atribuye a San Gregorio y en su d.p.c.2 reflexiona únicamente sobre esa opinión, pero no sobre I *Cor* 7,12-16.

Pese a todo, la moderna canonística no deja de reiterar el tópico de que, según Graciano, el *discedere* del texto paulino debe entenderse como *disolución* del vínculo matrimonial: una solución que el *magister decretorum* habría recibido, supuestamente, de una venerable tradición apostólica cuya existencia testimonia Gregorio Magno. Sin embargo, esta tesis es falsa.

En efecto, sobre C.28 q.2 c.2, ya los *Correctores romani* advertían en 1582 que esas palabras atribuidas por Graciano a “San Gregorio” no se encuentran en los escritos de San Gregorio, pero sí existen otras expresiones muy parecidas —más desarrolladas y mejor expuestas— en los comentarios de San Ambrosio a I *Cor* 7,12-16. Sin embargo, casi contemporáneamente, Erasmo de Rotterdam demostraba que los supuestos comentarios de San Ambrosio no son otros que los *Commentaria* del *Ambrosiaster* al *corpus* paulino, citados más arriba.

Así pues, Graciano no es propiamente la fuente primera de la disciplina disolutoria *in favorem fidei* de un converso en matrimonios celebrados en la infidelidad, sino el *Ambrosiaster*. Y, por otra parte, también es claro que en el *Decretum Gratiani* no se encuentra rastro ninguno sobre los fundamentos de esta disciplina disolutoria que puedan enlazarse con una "tradición apostólica", ni siquiera patrística, para interpretar el *discedere* paulino como un *solvere ius matrimonii*, con derecho a nuevas nupcias. Pese a todo, es igualmente cierto que la doctrina canónica del siglo XII admitirá la disolución del matrimonio cuando media conversión de uno de los dos cónyuges infieles y el otro no acepta una cohabitación pacífica *sine contumelia Creatoris*.

IV. Consideraciones conclusivas

Llegados a este punto, pienso que queda cuando menos demostrada la necesidad de una cierta y segura reconstrucción de los datos canónicos en la Historia, sin la cual difícilmente podrán darse progresos en este campo. En este sentido, quisiera proponer dos breves consideraciones de carácter general: una sobre el "primer milenio" cristiano, y otra sobre el "período clásico" del Derecho canónico.

En relación con el primer milenio cristiano, hoy como ayer sigue en pie la cuestión de fondo: ¿está autorizando el Apóstol un nuevo matrimonio *altero cónyuge vivendo*? ¿Cuál es la genuina tradición apostólica? ¿Cuál fue la interpretación propuesta por los Santos Padres? Con otras palabras, con los datos históricos tan confusos y poco rigurosos que hoy conocemos ¿puede sostenerse con rigor científico que existen elementos escriturísticos y patrísticos que fundamenten la posibilidad de disolver el vínculo matrimonial válido *in favorem fidei*?

Después de dos mil años de cristianismo podría esperarse que la cuestión estuviera ya resuelta. Sin embargo, no es así. Una de las principales dificultades que hoy podemos constatar es que cuantos autores, antiguos o modernos, se han ocupado del tema, todos invariablemente han mirado al primer milenio a través del Decreto de Graciano, como si esa obra, tal y como la conocemos hoy, compendiará la genuina tradición canónica de los primeros siglos¹⁸.

¹⁸ De ahí la actualidad e importancia de los estudios críticos sobre el *Decretum Gratiani* si realmente interesa una "purificación de la memoria histórica" con espíritu ecuménico, como

A partir de ese momento, unánimemente se afirma que esa *auctoritas* y el *dictum* graciano que sigue (d.p.c.2), son la mejor exégesis práctica del texto paulino. Es más, no faltan quienes sostienen con seguridad que esa *auctoritas* que en el Decreto de Graciano se atribuye a S. Gregorio, es la única fuente antigua del primer milenio que aporta una clara respuesta al controvertido tema. Sin embargo, como hemos visto, nada más lejos de la realidad.

Soy consciente de que, después de cuanto he dicho, sigue en pie la cuestión histórica: ¿qué datos canónicos del período clásico han fundamentado la praxis disolutoria de nuestros días?

A mi entender, dicha praxis disolutoria se ha consolidado en la disciplina canónica a través de las decretales *Quanto* y *Gaudemus* de Inocencio III, que, en cierto modo, asumieron la singular “tradición” del Ambrosiaster como interpretación válida de la *Epístola paulina*: son los conocidos fragmentos del *Liber Extra* de Gregorio IX, los capítulos 7 y 8 del título 19 *de divortiiis* de su libro IV¹⁹.

Desde entonces, los casos de disolución se han ampliado gradualmente, en el largo devenir de los siglos hasta nuestros días, pero las distinciones y la *ratio* de la decretal *Quanto* de Inocencio III, han permanecido como el norte de la disciplina y su límite, sin una clara conciencia de su porqué.

¿Existió esa reflexión en las decretales *Quanto* y *Gaudemus* de Inocencio III? Como se deduce de cuanto dijimos en su momento, la respuesta es negativa.

Sin embargo, en este tema la perplejidad mayor viene suscitada por el hecho de que la decretal *Quanto* del año 1199 venga a dejar sin efecto la única decretal de un Romano Pontífice en que consta con certeza que un Papa –Celestino III– ha autorizado la disolución de matrimonios ratos y consumados, o, para ser más claros, ha concedido el divorcio por herejía: la ya citada decretal *Laudabilem* de Celestino III²⁰, cuyo contenido y realidad histórica no

pedía Benedicto XVI desde su primer mensaje de 20 de abril de 2005. Cf. sobre estos aspectos la interesante síntesis de C. LARRAINZAR, La investigación actual sobre el Decreto de Graciano, en: ZRG Kan. Abt. 90, 2004, 27-59, reeditada en: *Annaeus* 2, 2005, 67-92.

¹⁹ La evolución de la disciplina disolutoria desde el s. XII hasta la actualidad, se recoge ampliamente en mi monografía, en prensa, antes citada; también, por extenso, lo que ahora nos ocupa.

²⁰ Véase la reconstrucción de la decretal *Laudabilem* que se propone en mi monografía.

cabe ya poner en duda. Es indiscutible que la decretal *Laudabilem* sigue reclamando –como dije en su momento– una explicación convincente en el conjunto de la praxis canónica disolutoria y de la doctrina católica sobre la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado.

Así pues, los resultados del estudio que vengo realizando y que he sintetizado muy brevemente en estas páginas, ponen de manifiesto que la disciplina actual sobre la disolución de los matrimonios canónicos *in favorem fidei*, es del todo singular: se siguen ampliando los supuestos de disolución, sin haber resuelto coherentemente los temas doctrinales de fondo. Y para justificar esta afirmación entiendo que bastan dos reflexiones:

1.- Aparentemente no son claros los fundamentos de la potestad de disolver un matrimonio válido, ni en la tradición apostólica ni en la tradición patristica. Y de I *Cor* 7,12-16, el único texto neotestamentario que suele alegarse, no se deduce inequívocamente la posibilidad de disolución del matrimonio del convertido en las circunstancias descritas por San Pablo.

2.- Sigue pendiente una investigación sobre Graciano que asuma críticamente sus textos y no necesariamente como expresión de la tradición antigua, que, a su vez, debería reconstruirse con mayor rigor de método histórico. Y, a partir de ahí, tendría sumo interés examinar cómo las discusiones de los primeros decretistas desembocan en posiciones doctrinales y prácticas como las del Papa Celestino III, con qué razones y por qué causas.

En definitiva, después de cuanto hemos visto creo estar en condiciones de concluir lo siguiente: la única referencia frontal para justificar doctrinalmente la disolución de un vínculo matrimonial válido, no es otra, en último término, que la constatación del uso de ese poder por parte del Romano Pontífice a lo largo de la Historia. Cualquier otra fundamentación que se pretenda, a día de hoy carece de base científica.

Es indudable que el tema necesita nuevos desarrollos que afectan a la noción misma del matrimonio. Por mi parte, confío en haber podido demostrar, cuando menos, que hoy resulta insostenible seguir diciendo que las cosas en este ámbito son o han sido claras y pacíficas.