



# LA SIGNIFICACION MATRIMONIAL EN LOS AUTORES ECLESIASTICOS DE AMBITO ITALIANO DESDE FINALES DEL S. IV AL S. VIII

LUIS MANUEL GARCIA GARCIA

**SUMARIO:** INTRODUCCIÓN.—I. ENUNCIADOS DIRECTOS DE LA SIGNIFICACIÓN MATRIMONIAL. II. SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO «AB INITIO». III. LA SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO EN LA NUEVA LEY. IV. EL MATRIMONIO Y LA GRACIA DIVINA. V. EL MATRIMONIO «IN ECCLESIA»: a) *Ordo praedicatorum, continentium atque coniugum*; b) *virginidad y matrimonio*; c) *significación nupcial del celibato del sacerdote*. VI. LA SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO Y LA VIDA CONYUGAL: a) *el amor y la unidad matrimonial*; b) *la mutua tolerancia*; c) *igualdad de los esposos y capitalidad del varón*. VII. SIGNIFICACIÓN Y CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO. VIII. SIGNIFICACIÓN E INDISOLUBILIDAD.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende estudiar la consideración que del matrimonio, como signo de la unión de Cristo con su Iglesia —como realidad definitiva y radicalmente configurada por este misterio— hacen los autores de un determinado período y ámbito geográfico: los comprendidos desde finales del siglo IV hasta el siglo VIII, en el ámbito de la península itálica.

Dos cuestiones, pues, creemos que debemos justificar, de lo dicho anteriormente. En primer lugar, por qué hemos fijado nuestra atención sobre la dimensión significativa del matrimonio en la consideración que de ella hacen unos determinados autores; y, en segundo lugar, por qué precisamente en esos autores. A ellas tratamos de contestar en las líneas que siguen.

El presente estudio se inserta dentro de una empresa más amplia,

acometida por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, que se propuso estudiar la doctrina de la significación matrimonial a lo largo de toda la historia de la Iglesia. En esta tarea ya se han cubierto importantes hitos, con la publicación de varios volúmenes, que bajo el título general *El Matrimonio, misterio y signo*, se han ocupado de la doctrina de la significación matrimonial en diferentes períodos históricos y áreas geográficas<sup>1</sup>, faltando aún por realizar el estudio de algunas épocas, para culminar así el objetivo propuesto; la nuestra es una de ellas.

Entre la amplísima bibliografía que, desde un punto de vista histórico, se ha ocupado del desarrollo de los elementos del sistema matrimonial canónico, se echa en falta precisamente el estudio de la doctrina de la significación matrimonial, que es, a nuestro juicio, como el núcleo esencial en la comprensión que del matrimonio tiene la Iglesia, y que es, por ello, la realidad que en última instancia explica la progresiva formación del sistema matrimonial canónico, y, en definitiva, la configuración misma del matrimonio en la nueva economía de la salvación: el matrimonio es signo de la unión de Cristo y la Iglesia, pero a la vez, es realidad que queda configurada por el misterio que significa.

Acaso se podría pensar que esa labor, en cierto modo, ha sido hecha por la Teología, pero en realidad, en sede teológica no se ha efectuado un estudio histórico, y tampoco —no es propio del objeto de esta ciencia— desde la perspectiva de la influencia de la significación en los elementos del sistema matrimonial canónico.

Además, existe cierta tendencia en los estudios teológico-canónicos sobre el matrimonio a silenciar esta época, como un período oscuro, por considerar que después de las grandes figuras de San Ambrosio y San Agustín, hasta el florecimiento teológico y canónico del siglo IX, nada de importancia se había dicho. Sin embargo, la época estudiada se nos muestra como puente irremplazable entre la doctrina patristica, anterior al siglo V, y el mencionado florecimiento que se da en el siglo IX, que culminará en la época clásica del Medievo.

El período del que nos ocupamos tiene, a nuestro entender, un interés peculiar por las implicaciones básicas del tema estudiado con otros aspectos del sistema matrimonial canónico, cuyo desarrollo co-

1. E. SALDÓN, *El matrimonio, misterio y signo: desde el siglo I a San Agustín* (Pamplona 1971); T. RINCÓN, *El matrimonio, misterio y signo: siglos IX-XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo: siglos XIV-XVI* (Pamplona 1971); F. MUÑOZ GARCÍA, *El matrimonio, misterio y signo: siglos XVII-XVIII* (Pamplona 1982).

noce, en este período, aportaciones fundamentales en la historia del Derecho canónico, y al que contribuye de manera muy particular la iglesia de Roma, que a través de la obra de los Papas de esta época, deja una huella profunda en el gobierno de la Iglesia, en sus enseñanzas y en la ordenación de la liturgia<sup>2</sup>.

Hemos tenido en cuenta la bibliografía relativa a los diversos elementos del sistema canónico desde una perspectiva histórica, aunque repetimos, ésta no considera la influencia configuradora de la significación matrimonial. Esta bibliografía se refiere, fundamentalmente, a los esponsales<sup>3</sup>, a la forma y celebración del matrimonio<sup>4</sup>, a la eficacia del consentimiento y de la cópula<sup>5</sup>, a la distinción entre matrimonio y concubinato<sup>6</sup> y a la indisolubilidad<sup>7</sup>. Junto a estos aspectos

2. Entre los estudios que se ocupan, en este período de mutua influencia entre Derecho romano y Cristianismo, del desarrollo del sistema matrimonial canónico hemos tenido especialmente en cuenta los diversos trabajos de J. GAUDEMET, recogidos en el volumen *Sociétés et mariage* (Strasbourg, 1980); B. BIONDI, *Il Diritto romano cristiano* (Milano 1954); O. ROBLEDA, *El matrimonio en Derecho romano* (Roma 1970); V. FAGIOLO, *L'influsso del cristianesimo nell'evoluzione dell'istituto matrimoniale romano*, en *Ephemerides Iuris Canonici*, 13 (1957) 58-70; así como diversos trabajos de VOLTERRA, BIDAGOR, D'ORS y la obra de carácter histórico general sobre el matrimonio en Derecho canónico de ESMEIN, *Le mariage en droit canonique* (Paris 1929).

3. GAUDEMET, *L'originalité des fiançailles romaines y Originalité et destin du mariage romain*, en *Sociétés cit.*, pp. 15-46 y 140-185; BIONDI, *Sponsali en Diritto*, cit., pp. 107-125; R. BIDAGOR, *Sobre la naturaleza del matrimonio en San Isidoro de Sevilla*, en *Miscelanea Isidoriana* (Romae 1936); A. L. BALLINI, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana del I secolo all'età giustiniana* (Milano 1949).

4. K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I<sup>er</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* (Paris 1970); BALLINI, *Il valore cit.*; V. NOË, *Il matrimonio nella liturgia*, en *Enciclopedia del Matrimonio* (Brescia 1965); B. CAPELLE, *Origine et vicissitudes du sacramentaire gélasien d'après un livre récent*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 44 (1959) 864; J. GONZÁLEZ, *Formas y ritos matrimoniales*, en *Revista de Derecho Inmobiliario*, 57 (1929) 683 ss., 59 (1929) 809 ss., 60 (1929) 913 ss.; P. RASI, *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima dal Concilio di Trento* (Napoli 1958); F. BRANDILEONE, *Saggi nella storia della celebrazione del matrimonio in Italia* (Milano 1906).

5. GAUDEMET, *Les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non-consommé*, en *Sociétés*, cit., p. 210-229; RINCÓN, *Hincmaro de Reims y la teoría de la cópula*, en *Matrimonio, misterio*, cit., pp. 65-84; G. D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, en *Apollinaris*, 5 (1939) 18-75.

6. BIONDI, *Concubinato*, en *Diritto cit.*, pp. 125-139; GAUDEMET, *La décision de Calixte en matière de mariage*, en *Sociétés*, cit., pp. 104-105; V. DE REINA, *Error y dolo en el matrimonio canónico* (Pamplona 1967); J. M. SOTO, *El matrimonio 'in fieri' en la doctrina de San Ambrosio y San Juan Crisóstomo* (Roma 1976).

7. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce* (Paris 1971); T. RINCÓN, *La*

del sistema matrimonial canónico, la disciplina eclesiástica sobre la virginidad y el matrimonio de los clérigos, también aporta abundante luz sobre la comprensión que la Iglesia tiene de la significación matrimonial.

Nuestra tarea se ha centrado en el análisis de aquellos textos en los que aparece la doctrina de la significación matrimonial y también de aquellos otros que, de una u otra manera, refiriéndose a los diversos elementos que van configurando el sistema matrimonial canónico, manifiestan la incidencia de la significación matrimonial en su precisa conformación.

Ha sido necesaria una labor crítica en cuanto a la paternidad de los textos, y cuando ésta ofrece dudas en algún caso, así lo hemos hecho notar, dejando constancia del estado de la cuestión según los más modernos estudios. Hemos procurado también usar las ediciones más críticas que de los textos disponemos actualmente.

Se ha preferido una ordenación sistemática de la materia —en lugar de la exposición cronológica, más congruente en principio con un tema histórico— para poner más fácilmente de relieve el desarrollo de la doctrina de la significación matrimonial y su influencia en la progresiva formación del sistema matrimonial canónico, sin rechazar que en otro momento pueda hacerse una presentación cronológica, en línea con los criterios con que vienen elaborándose los volúmenes: *El matrimonio, misterio y signo*.

## I. ENUNCIADOS DIRECTOS DE LA SIGNIFICACIÓN MATRIMONIAL

Recogemos en primer lugar los enunciados más directos que los autores estudiados hacen de la doctrina de la significación matrimonial. En otros epígrafes, más adelante, estudiaremos los textos que se refieren a aspectos parciales del matrimonio, en los que aparece implicada la significación, precisamente, como núcleo doctrinal que explica la concreta configuración del matrimonio cristiano en sus diferentes elementos.

*doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, en *Ius Canonicum*, 13 (1973) 91-144; F. DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V* (Torino 1956); G. JOYCE, *Christian Marriage* (London 1948); W. KELLY, *Pope Gregory II on divorce and remarriage* (Roma 1976).

Junto a los textos que exponen de modo directo la doctrina de la significación matrimonial, hay otros que, aunque también lo hacen, hemos preferido distinguirlos, haciendo una subdivisión, pues, o bien ponen el acento en la significación del matrimonio *ab initio*, o se refieren más expresamente a la nueva y definitiva institución que Jesucristo hace del matrimonio, configurándolo de manera que con plenitud signifique la unión de Cristo con su Iglesia.

Entre los autores estudiados —porque ya con anterioridad esta doctrina, fundada especialmente en el texto de San Pablo en Efesios 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*, había sido aludida claramente por otros autores— el primero que cronológicamente la recoge es San Paulino de Nola (353-431). También el Papa Siricio, unos años antes, en algunos textos, como veremos, recogía esta doctrina al ocuparse de diversos temas; pero sin considerarla directamente. Por ello, el primer autor que contemplamos, será San Paulino de Nola.

1. Las referencias de San Paulino de Nola al matrimonio se contienen principalmente en su epístola a Apro y Amanda<sup>8</sup> y en un epitalamio que dedica a Juliano e Ia con motivo de su unión nupcial<sup>9</sup>.

Apro era presbítero, y Juliano, al tiempo de contraer matrimonio, que es cuando San Paulino compone el epitalamio, era lector en la Iglesia de la que su padre, Memor, era obispo.

Sabido es que en los primeros siglos de la Iglesia los clérigos podían ser hombres casados, pero estaban obligados a la continencia desde el momento del diaconado, y además debían reunir unas condiciones determinadas para que no se produjera una inhabilidad para recibir las órdenes sagradas, como el haber estado casado una sola vez, y esto, con mujer virgen. Esta disciplina, como tendremos ocasión de ver, está íntimamente relacionada también con la significación matrimonial<sup>10</sup>.

No cabe referir la doctrina matrimonial que se contiene en estas dos obras de San Paulino exclusivamente al singular matrimonio de los clérigos, como si señalara la significación matrimonial únicamente en consideración al estado clerical de aquellos a quienes van dirigidas. Por el contrario, la mayor parte de su contenido se dirige a exponer una doctrina con valor general, que aplica a estos matrimonios particulares, pero sin atender a la específica situación clerical de ambos

8. S. PAULINO DE NOLA, *Epistula XXXVIII*, CSEL, XXIX, p. 369 ss.

9. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV*, CSEL, XXX, p. 238 ss.

10. Sobre esta disciplina eclesiástica, vid. *Sacerdocio y Celibato*, 2.ª ed., dir. J. COPPENS, trad. M. Simón, BAC (Madrid 1972).

maridos. Sólo algunos pasajes de la epístola de Apro y Amanda, contemplan deberes especiales que éstos deben observar en su vida conyugal para que su unión sea exclusivamente espiritual. Por otro lado, Juliano, siendo sólo lector, no estaba obligado a la continencia ni tampoco a llegar a las órdenes mayores.

Queremos señalar sobre la personalidad de Juliano, para la mejor situación histórica, la circunstancia de ser éste el célebre Julián de Eclana, con quien San Agustín mantuvo ciertas controversias a causa de su pelagianismo<sup>11</sup>.

La significación matrimonial es puesta de manifiesto en la epístola a Apro y Amanda con las siguientes palabras:

«illic et coniunx, non dux ad mollitudinem uel auaritiam uiro suo, sed ad continentiam et fortitudinem uel auitiam uiro suo, sed ad continentiam et fortitudinem redux in ossa uiri sui, magna illa diuini cum ecclesia coniugii aemulatione mirabilis est, quam in tuam unitatem reductam ac redditam spiritalibus tibi tanto firmioribus quanto castioribus nexibus caritas Christi copulat, in cuius corpus transistis a uestro»<sup>12</sup>.

San Paulino relaciona íntimamente el matrimonio con la unión de Cristo y la Iglesia, y concretamente, estableciendo a ésta como el modelo configurador del matrimonio, como el principio que ha de regular las relaciones entre los cónyuges. Consecuencia de esto es que esas relaciones, como enseña San Paulino —*tanto firmioribus quanto castioribus nexibus caritas Christi copulat*—, se sitúan en la *charitas Christi*. No es simplemente que el amor natural de los esposos quede purificado por la moral cristiana, sino que ese amor es amor sobrenatural, propio del hombre santificado por Cristo. De esto se desprende —citando a los profesores Hervada y Lombardía— que «el amor conyugal y el orden que regula la vida de los casados reciben así una dimensión sobrenatural, que sólo es plenamente comprensible si el matrimonio ha sido santificado por Cristo y la persona humana recibe una gracia específica que da una dimensión sobrenatural a su *inclinatio* natural, ya que en ella residen el principio de orden, las exigencias que regulan la vida matrimonial y las potencias que le habilitan para vivir conforme a ellas»<sup>13</sup>.

11. Cfr. PL 61, col. 921, nota 288; *Patrología*, III, dir. A. DI BERNARDINO y J. QUASTEN, trad. J. M. Girau, BAC (Madrid 1981), p. 584 s.; K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I<sup>er</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* (Paris 1970), p. 113 ss.

12. S. PAULINO DE NOLA, *Epistula XXXVIII* cit., p. 372.

13. J. HERVADA y P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*, III, 1: *Derecho matrimonial* (Pamplona 1073), p. 142.

Con estas observaciones queremos manifestar cómo San Paulino señala, aunque sea de modo muy sintético, los elementos que posteriormente serán designados como integrantes de la sacramentalidad del matrimonio: la significación del misterio de Cristo y la Iglesia, y la gracia.

De modo más rico y más ampliamente tratada, se encuentra esta doctrina en el epitalamio que dedica a Juliano e Ia. Debido al talante poético de esta composición, se encuentran allí expresiones muy vivas para ensalzar la relación entre el matrimonio y la unión de Cristo con su Iglesia.

Comienza alabando el amor sobrenatural de los nuevos esposos:

«Concordes animae casto sociantur amore,  
uirgo puer Christi, uirgo puella Dei.  
Christe Deus, pariles duc ad tua frena columbas:  
et moderare levi subdita colla iugo.  
namque tuum leue, Christe, iugum est, quod prompta uoluntas  
suscipit et facili fert amor obsequio»<sup>14</sup>,

y más adelante se refiere a la nueva santificación de las nupcias obrada por Jesucristo en la nueva economía de la salvación:

«Tali lege suis nubentibus adstat Jesus  
Pronubus, et vini nectare mutat aquam»<sup>15</sup>.

Es interesante detenerse brevemente para considerar la significación de la figura de *Jesus pronubus* en la celebración del matrimonio en la tradición cristiana de los primeros siglos. Tiene su origen en cierto personaje que actuaba a modo de madrina de boda —la *pronuba*— ante la que tenía lugar, en la antigüedad romana, uno de los ritos de la celebración del matrimonio: la *dextrarum junctio*. La *pronuba* fue sustituida en el arte clásico por *Iuno Pronuba*, diosa tutelar de las nupcias. Con el paso del tiempo esta figura perdió su significado originario y su carácter mitológico, dando paso en su lugar a la figura de Cristo: *Jesus Pronubus*, que tutela el matrimonio cristiano. Así aparece en algunas representaciones en sarcófagos cristianos: Cristo coronando a los esposos cristianos precisamente en el acto de la *dextrarum junctio*<sup>16</sup>.

Estas consideraciones históricas manifiestan por sí mismas cómo

14. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 238.

15. *Ibidem*, p. 243.

16. Cfr. V. NOÈ, *Il matrimonio nella liturgia*, en *Enciclopedia del matrimonio*, 2.ª ed., dir. G. TULLO (Brescia 1965).

los cristianos de los primeros siglos eran conscientes —y así lo manifestaban en las expresiones artísticas— de la directa intervención de Jesucristo en las nupcias que, en expresión de San Paulino, *suis nubentibus adstat Jesus Pronubus et vini nectare mutat aquam*, empleando así la misma expresión que usará el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*, para referirse, precisamente, después de haberlo hecho a la institución natural del matrimonio, a la sacramentalidad: Jesucristo que sale al encuentro de los esposos y permanece junto a ellos para que se amen con perpetua fidelidad, como El mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella<sup>17</sup>. Quizá sea San Paulino el primer autor en emplear esta bella expresión para mostrar el misterio que late en el matrimonio.

Nos parece que las palabras *vini nectare mutat aquam*, señalan concretamente esa acción de Jesucristo, por la que sin alterar la esencia del matrimonio, le confiere un elemento nuevo, que incide en su misma configuración.

San Paulino no llega a manifestar en estos versos que el cambio que Jesucristo opera sobre el matrimonio consiste propiamente en ser signo de su unión con la Iglesia, pero hemos querido traerlos en este apartado de nuestro trabajo, en el que nos ocupamos de las enunciaciones directas de la significación matrimonial, porque hay que relacionar estos versos con lo que expresa en otros, un poco más adelante, al decir:

«grande sacramentum quo nubuit ecclesia Christo»<sup>18</sup>,

y aunque se refiere aquí propiamente a la Encarnación del Verbo en las purísimas entrañas de María, manifiesta implícitamente, al parafrasear las palabras que San Pablo aplica al matrimonio, que el matrimonio es signo precisamente de esa unión de Cristo y la Iglesia y también, de alguna manera, de aquella unión de las naturalezas a través de la que se une a la Iglesia. No hay que olvidar que el trasfondo de todo el epitalamio es desentrañar aspectos sobrenaturales contenidos en el matrimonio cristiano.

2. San Pedro Crisólogo (406-450), de la misma época que San Paulino de Nola, aunque algunos años posterior a éste, se refiere a la significación del matrimonio al comentar en un sermón la parábola del fermento.

Comienza relacionando esta parábola con la del grano de mostaza,

17. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV*, cit., p. 243; cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 48.

18. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 243.



sobre la que él había predicado en un sermón anterior, y a través de estas figuras considera la cooperación del hombre y la mujer, unidos por el matrimonio, en la edificación del reino de Dios. Esa cooperación les une de un modo nuevo mediante la procreación, a través de la cual sirven con Jesucristo al plan de salvación<sup>19</sup>.

¿Por qué toma el Señor estas semejanzas, estas figuras tan dispares para hablar de su reino y de la salvación?<sup>20</sup>, se pregunta San Pedro Crisólogo. Y da como razón de ello la significación que contiene el matrimonio:

Fratres, pretiosum latet in hac vilitate mysterium, dicente Apostolo, *Mysterium hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*<sup>21</sup>.

Continúa considerando, inmediatamente después, el papel que por la significación tiene el matrimonio en la economía de la salvación<sup>22</sup>, y partiendo de aquí, relaciona el matrimonio con los tres tiempos de la historia de la salvación: de Adán a Noé, de Noé a Moisés y de Moisés a Cristo<sup>23</sup>, pero este punto lo trataremos más adelante.

19. S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo XCIX*; CC, series latina, XXIV A, p. 608: «Ante regnum suum grano sinapis comparabat, nunc illud efficit simile fermento. Ante sinapis granum memorat accepisse virum, mulierem nunc asserit accepisse fermentum. Dicit ante exiguum semen virum sevisse in magna arboris incrementum, mulierem modo fermentum breve ad profectum totius massae abscondisse manifestat. Vere, sicut dixit apostolus Paulus: *Neque vir sine muliere, neque mulier sine viro in Domino* (1 Cor. XI). Ad unum regnum diversum sexum varia similitudo perducit, neque virum separat a muliere vocatio christiana, quos Deus conjungit, natura sociat, et mira similitudine similes reddit habitus, forma componit, et Deus, ut si homo unus duo, duo unus, alter ipse homo in copula conjugali; ne sit aut singularitas destituta, aut confusa conjunctio».

20. *Ibidem*, p. 608: «Sed quare has similitudines regni sui Dominus per virum producit et feminam? Quare majestatem tantam tam vilibus, tam disparibus format exemplis?».

21. *Ibidem*, p. 608.

22. *Ibidem*, p. 608 s.: «Pretiosum latet in hac vilitate mysterium dicente Apostolo, *Mysterium hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*. Comparationibus istis humani generis negotium geritur principale, per virum et mulierem mundi causa saeculis tractata finitur: Adam primus homo, mulier prima Eva, ab arbore scientiae boni et mali (Gen. III), ad evangelici sinapis ardorem deducuntur, ut oculos quos illicebrosa arbor aperiendo clauserat, sinapis arbor granui sui collyrio et acritudine ipsa dum claudit aperiret, ut ora quae venenosae arboris gustus infecerat, salutaris arbor flammeo gustus sui sapore sanaret; et ista arbor igneo pastu suo conscientiam toto conversationis suae ardore succenderet, quam frigidam illa toto jam rigore perfecerat».

23. Cfr. *Ibidem*, p. 609 ss.

## II. SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO «AB INITIO»

1. San Paulino de Nola, al comienzo de su epitalamio, después de dirigir un cariñoso saludo a los nuevos esposos, señala que fue Dios quien consagró el matrimonio por su misma boca y con su mano unió al hombre y la mujer<sup>24</sup> y, a continuación, declara que Adán profetizó por su boca al reconocer a su compañera como carne de su carne, hueso de sus huesos y costilla de su costado<sup>25</sup>. No dice expresamente San Paulino que profetizara respecto del matrimonio el misterio de Cristo y la Iglesia, sólo manifiesta que profetizó y las palabras proféticas, pero sin expresar el término de la profecía; sin embargo, en los versos que siguen inmediatamente, dice:

«nunc igitur, prisca quoniam sub imagine sanctum foedus  
Aaroneis pignoribus geritur»<sup>26</sup>,

relacionando el matrimonio cristiano, que van a contraer Juliano e Ia, configurado por la misteriosa unión de Cristo y la Iglesia, con esta imagen antigua.

2. Un siglo después de San Paulino, Víctor Capuano († 554), entre los autores que estudiamos, en uno de los pocos fragmentos que se conservan de sus obras, recoge un comentario al Evangelio de San Mateo atribuido a San Policarpo<sup>27</sup>, en el que se relacionan estas palabras de Adán: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro ex carne mea: propter hoc relinquet homo patrem et matrem, etc.*, con las que el Señor profirió acerca de la unión matrimonial, recogidas en el capítulo XIX de San Mateo, señalando que Adán profetizó al pronunciarlas<sup>28</sup>.

24. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 238: «Foederis hujus opus proprio Deus ore sacrauit,/Divinaque manu par hominum statuit./Quoque individuum magis assignaret amorem,/Ex una fecit carne manere duos».

25. *Ibidem* p. 238 s.: «Nam sopitus Adam costa privatus ademta est,/Moxque suo factam sumsit ab osse parem:/Nec lateris damnum, suppleta carne vicissim./Sensit, et agnovit quo geminatus erat;/Seque alium ex sese sociali in corpore cernens,/Ipse propheta sui mox fuit ore novo./Haec, inquit, caro carne mea est: os ab ossibus istud/Nosco meum: istae est costa mei lateris».

26. *Ibidem*, p. 239.

27. Con toda probabilidad este comentario no es de San Policarpo: cfr. G. BARDY, *Victor de Capoue*, en *DTC*, XV, col. 2874-2876; O. BARDENHEWER, *Patrologia* (Barcelona 1910), pp. 39 y 646.

28. VÍCTOR DE CAPUA, *Ex catene in quattuor Evangelia*, PL 68, col. 359: «Matthaeus Dominum dixisse testatur (cap. XIX, 5), quod Moyses scribit (Genes. II, 24), Adam locutum fuisse hoc modo: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro ex carne mea: propter hoc relinquet, homo patrem et matrem, etc.* Sed concordant Domini verba cum Moysi sermonibus, qui Adam praebens officium inspiratione

Al igual que San Paulino de Nola, tampoco Víctor de Capua declara expresamente que Adán profetizara, respecto al primer matrimonio, el misterio de Cristo y la Iglesia, pero se puede estimar que, con lo que dicen, ellos consideraban que era suficiente para saber a qué se referían, pues era muy frecuente en los Padres y otros autores, tanto anteriores como coetáneos, ver profetizada en las palabras de Adán la unión de Cristo con la Iglesia<sup>29</sup>.

3. Quizá el texto más expresivo sobre el tema que venimos tratando, la significación *ab initio*, sea la célebre decretal *Cum societas* de San León Magno (Papa en el 440), que tanta trascendencia tuvo en

divinae prophetavit, ipse a Moyse hoc dixisse refertur. Deus vero, qui per inspirationem divinam in corde Adam ista verba formavit, ipse Pater a Domino recte locutus fuisse refertur. Nam et Adam hanc prophetiam protulit: et Pater, qui eum inspiravit, recte dicitur protulisse».

29. Citamos algunos textos en este sentido, entre bastantes más, que se podrían añadir de éstos y otros autores: TERTULIANO, *De anima*, XI, 4, CC, series latina II, p. 797: «Nam etsi Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et agglutinabit se mulieri suae, et erunt duo in unam carnem...», e *Ibidem*, p. 813: «Si quia prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc os ex ossibus meis et caro ex carne mea vocabitur mulier; propterea relinquet homo patrem et matrem et agglutinabitur mulieri suae et erunt duo in carne unam»; S. HILARIO DE POITIERS, *Traité des Mystères*, SC. pp. 77-83: «Sequitur, quod obsopito Adam ex latere ejus atque osse Eva gignitur. Quod evigilato prophetia quoque talis consequitur: Hoc nunc os de ossibus mei et caro de carne mea, haec vocabitur mulier, quia de viro sumpta est, et erunt duo in carne una. Hic nihil mihi laboris est; apostolus enim, cum hujus ipsius prophetiae meminisset, ait: Hoc mysterium magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia... Sed Dominus in evangeliiis, cum repudio dando a Judeis temptatus esset, per se potius quam per Adam hoc ita dictum fuisse demonstrat dicens: Non legistis, quia, qui fecit ab initio, masculinum et feminam fecit et dixit: propter hoc dimittet homo patrem et matrem et erunt duo in carne una? ... Ergo rem, quae in Adam perficiebatur consecuta est prophetia ... Sed tuto spiritualibus spiritualia comparantes ita sentiemus maxime apostolum gesta magni in Adam atque Eva mysterii referre se jam ad Christum atque ecclesiam praedicatem...», y *Tractatus in CXXXVIII psalmum*, 29, PL 9, col. 807-808: «Os Christi Ecclesiam esse, et prophetica et apostolica auctoritas est. Nam cum, secundum ea quae in Genesi dicta sunt, de Adam atque Eva Apostolus tractaret, ita ait: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; ad expositionem dicti hujus adjecit, dicens: Hoc mysterium magnum est, ego autem dico in christo et in Ecclesia. Quod autem per misericordiam Dei patris Ecclesiae haec occultata non fuerint, ipse Dominus in Evangelio testatus est, cum ait: Confitebor tibi, pater Domine coeli et terrae...»; S. AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, CC series latina, XIV, p. 130: «Nec quisquam putet incongruum esse, si Adam atque Eva in typo animae et corporis aestimentur, cum in typo ecclesiae aestimentur et Christi. Nam cum duo esse in una carne apostolus diceret: sacramentum inquit hoc

el desarrollo de la doctrina sobre la dimensión significativa del matrimonio. Esta decretal va dirigida a Rústico de Narbona en respuesta a unas consultas que éste había dirigido al Pontífice. La cuestión, objeto de consulta, consistía en qué solución se había de adoptar en el caso de un clérigo que había dado a su hija en matrimonio a un hombre que ya estaba unido a otra mujer, de la que incluso había recibido descendencia.

San León Magno responde que «no toda mujer unida a un hombre es esposa del varón, como tampoco todo hijo es heredero del padre. Las uniones nupciales —continúa— son legítimas entre libres e iguales; esto, mucho antes de que existiera el Derecho romano, lo estableció así el Señor (Gen 2, 24). Una cosa es la esposa, y otra la concubina; como una es la esclava, y otra la libre. Por lo que también el Apóstol, para manifestar esta diferencia de las personas, trae el testimonio del Génesis, cuando se dice a Abraham: *Echa a la esclava y a su hijo: pues no será heredero el hijo de la esclava con mi hijo Isaac (Gal. 4, 30; Gen. 21, 10)*»<sup>30</sup>. Y aquí pasa San León a exponer el núcleo central de su argumentación, que es lo más interesante para el tema que venimos considerando:

«Unde cum societas nuptiarum ab initio constituta sit, ut praeter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum (Eph. V, 32) dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Igitur cujuslibet loci clericus, si filiam suam viro habenti concubinam in matrimonium dederit, non ita accipiendum est quasi eam conjugato dederit; nisi forte illa mulier, et ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata videatur»<sup>31</sup>.

San León Magno manifiesta claramente la dimensión significativa que *ab initio* tiene el matrimonio, y así más allá de la simple unión de los sexos debe significar la misteriosa unión de Cristo y la Iglesia. La consecuencia es inmediata: no hay matrimonio si no hay *Christi et Ecclesiae sacramentum*, por ello: *dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium*.

La vocación del matrimonio a significar la unión de Cristo y la

*magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia. In quo ergo superni dei, in eo multo magis animi nostri potest esse mysterium».*

30. S. LEÓN MAGNO, *Epistula CLIX*, IV, PL 54, col. 1204.

31. *Ibidem*.

Iglesia, es claro que alcanza su plenitud con la venida de Jesucristo, pero según enseña San León Magno, por ser ello así, incluso desde antes, ha incidido en la configuración del matrimonio, exigiendo que éste tuviera, para merecer tal consideración, unas determinadas cualidades: que fuera *inter ingenuos et inter aequales*. No se trata, pues, de exigencias debidas al influjo del Derecho romano, como ha manifestado algún autor<sup>32</sup>, son consecuencia de considerar que no hay *mysterium nuptiale* cuando allí no se contiene el *Christi et Ecclesiae sacramentum* debido a un defecto de significación por la desigual condición de las personas. En definitiva, lo que se quiere expresar, a nuestro juicio, es la necesidad de que el consentimiento sea precisamente aquel capaz de establecer en un concreto matrimonio el vínculo expresivo de la dimensión significativa del matrimonio: no es que se considere de todo punto imposible que dos personas, pese a su diferente condición, puedan contraer verdadero matrimonio; es por ello que, si existe esa precisa voluntad, parece lógico que la mujer deba ser *ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata*. Se trata, por tanto, de presunciones acerca de la existencia de una verdadera voluntad matrimonial, establecidas en directa conexión con el misterio contenido en el matrimonio.

4. El Papa Gelasio, que ocupó la sede romana cincuenta años después de San León Magno (concretamente del 492 al 496), hace referencia en dos ocasiones a la significación *ab initio* del matrimonio en sus *Dicta adversus pelagianam haeresim*. Al principio de este tratado dice:

«Constat in ipso primo homine Christum et ecclesiam figuratam, beato Paulo apostolo nos docente, cum de foedere sancti conjugii loqueretur: *Sacramentum hoc*, inquires, *magnum est: ego autem dico in Christo, et in Ecclesia*»<sup>33</sup>.

Al final del mencionado tratado, a raíz de la cuestión del sexo en la resurrección, declara:

«Ab initio Christum et Ecclesiam humana carne similitudine conjugii designatam sancta Scriptura testatur»<sup>34</sup>.

Nos parece que los dos textos son claros y no tienen necesidad de comentario.

32. Cfr. V. DE REINA, *Error y dolo en el matrimonio canónico* (Pamplona 1967), pp. 140-146.

33. S. GELASIO, *Adversus pelagianam haeresim*, PL 59, col. 118.

34. *Ibidem*, PL 59, col. 136.

5. El Papa San Martín I (649-657) señala la significación *ab initio* del matrimonio en una epístola que dirige a la iglesia de Cartago para prevenirle contra la herejía monotelita: así como en la institución del matrimonio, se dice que el hombre y la mujer se hacen una sola carne y por ello dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, por significar este primer matrimonio la unión de Cristo con la Iglesia, el hombre sólo se ha de adherir a la Iglesia por la unidad con su íntegra doctrina, y por ella ha de abandonar no sólo a su padre y a su madre, sino incluso su misma alma<sup>35</sup>.

Aunque el fin inmediato que se propone con esta argumentación San Martín I es señalar el deber de guardar la ortodoxia en la doctrina, esto lo hace precisamente fundándose en la significación del primer matrimonio. Manifiesta también que esa dimensión significativa fue *Deo quidem ante omnia saecula praecognita, nunc vero propter nos manifestata*<sup>36</sup>.

### III. LA SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO EN LA NUEVA LEY

Bajo este epígrafe, queremos tratar de aquellos autores que, con ocasión de comentar alguna escena de la vida de Cristo en la tierra, señalan su acción sobre el matrimonio para elevarlo al orden de la gracia.

1. San Paulino en su epitalamio a Juliano e Ia, ya lo hemos considerado, contempla la asistencia de Jesús a las bodas de Caná, como

35. S. MARTÍN I, *Epistula IV*, PL 87, col. 148-150: «Ut scienter intuentes nostra dogmata (nostra enim, secundum indivisam Spiritus communionem vestra sunt), id est, apostolica et paternas Ecclesiae catholicae praedicationes, dicatis, et ipsi, in divina agnitione facti, nequaquam in excessu mentis, verum semper mentibus vigilantes: *Hoc nunc os ex ossibus nostris, et caro de carne nostra* (Gen. II): eandem quippe in sensibus verbisque veritatis cognitionem per omnia et conspirationem invenientes. Haec vera fides vocabitur, Deo quidem ante omnia saecula praecognita, nunc vero propter nos manifestata, nobisque omnibus, qui in ipsum orthodoxe credimus, donata; quod ab ipso, qui vere creditur, Christo accepta, per salubrem praedicationem data est in salutem animarum nostrarum, propter quam non solum patrem et matrem omnino derelinquet pius homo et orthodoxus, sed suam etiam ipsius animam, eique soli adhaerebit per integram et inculpatam paternae doctrinae unitatem. *Mysterium enim hoc magnum est. Dico autem, ait divinus Apostolus, in Christo et in Ecclesia* (Ephes. V)».

36. *Ibidem*, PL 87, col. 150.

momento en el que el Señor bendice la unión matrimonial santificándola y haciéndola medio de cooperación de los esposos en su misión salvadora, a la vez que señala particularmente el milagro de la conversión del agua en vino como símbolo del cambio que Jesucristo obra en la configuración del matrimonio<sup>37</sup>.

2. Una homilía que se suele atribuir a San Máximo de Turín (que vivió hacia mediados del s. V), también contiene una expresiva doctrina matrimonial, con ocasión de la asistencia de Jesús a las bodas de Caná. Muy probablemente es espúrea; sin embargo, la incluimos en el presente trabajo porque sin duda pertenece a un autor del período y del ámbito estudiados<sup>38</sup>.

Señala el autor de la homilía que el motivo principal del milagro de Jesús en las bodas de Caná es manifestar su divinidad a sus discípulos; pero junto a esto, manifiesta que Jesús asiste también a las nupcias para nuestra enseñanza: «para que no neguemos que El es el autor de las legítimas nupcias»<sup>39</sup>. Así, después de referirse a la institución originaria del matrimonio, manifiesta la nueva institución que Dios, hecho hombre, realiza santificando con su presencia las nupcias en el nuevo orden de la economía de la Salvación:

«Vadit ergo ad nuptias Dei Filius, ut, quas dudum potestate constituit, tunc praesentiae suae benedictione santificet»<sup>40</sup>.

37. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 243: «Tali coniugio cessavit seruitus Euae, /aequavitque pium libera Sara uirum./tali lege suis nubentibus adstat Iesus/pronubus en uini nectare mutat aquam».

38. Frecuentemente se han confundido dos personas diferentes bajo este nombre. Una, a la que se refiere Genadio, es el primer obispo de Turín del que se tiene noticia, murió bajo el reinado de Honorio y Teodosio, es decir, entre el 408 y el 423: Vid. BERNARDINO Y QUASTEN, *o.c.*, p. 699 ss.; la otra es un homónimo del anterior, fallecido después del 465, también obispo de Turín, que en el 451 suscribió las actas de un sínodo de Milán y en noviembre de 465 asistió a un sínodo romano: Vid. BARDENHEVER, *o.c.*, p. 542. No es posible saber a cuál de los dos se debe adjudicar esta homilía, máxime teniendo en cuenta que habiendo sido recogida por Pablo diácono, en el siglo VIII, es con toda probabilidad espúrea; la *Patrología* de Migne la recoge, reproduciendo la edición que en 1784 hiciera Bruni, y en una *admonitio* defiende su autenticidad: PL 57, col. 272; sin embargo, posteriormente, en el *Supplementum* III, p. 353, rectifica este juicio, ateniéndose a los estudios críticos de Mutzenbecher, que la considera espúrea: Vid. *Maximi Episcopi Taurinensis (Einleitung)*, CC Series latina, XXIII, dir. A. MUTZENBECHER (Turnholt 1962), p. LXXIV; *Clavis Patrum Latinorum*, III, dir. E. DEKKERS y A. GAAR (Steenbrugis 1961), p. 52, n. 220.

39. S. MÁXIMO DE TURÍN, *Homilia XXIII*, PL 57, col. 274: «Invitatus itaque, ut legitur, Dominus perrexit ad nuptias; sed, ut dignaretur hoc virginis filius, nostrae eruditionis est ratio: ut, hoc docti exemplo, legitimarum illum nuptiarum non negemus auctorem».

40. *Ibidem*.

Después de mostrar la santificación que Jesucristo obra en el matrimonio, distinta de aquella primera bondad que tuvo por su institución divina, nos enseña el fundamento radical de esa nueva santidad, que es el asumir el matrimonio en sus planes de Redención, pues Cristo fue a las nupcias para santificarlas —como ya ha declarado—, pero esta nueva santidad nace de la conexión del matrimonio con la misteriosa unión de Cristo con la nueva Esposa virgen que El ha venido a formarse por la conversión de los pueblos:

«Vadit ad nuptias veteris instituti, novam sibi perpetuae virginitatis sponsam gentium de conversatione factururus»<sup>41</sup>.

«Va a las nupcias aquél que no fue creado por las nupcias»<sup>42</sup>. Mostrando así que Jesucristo es Señor de las nupcias y no estando sometido a ellas, es también innovador de las mismas. Y las innova, no sólo al santificarlas con su presencia, sino también, como ya ha señalado, asociándolas estrechamente al misterio de su unión con su nueva Esposa para obrar la salud de todos los pueblos; por eso, relaciona este autor la presencia de Cristo en las bodas y el milagro de la conversión del agua en vino con la Redención que Cristo habría de realizar al ofrecer «el nuevo cáliz de la eterna salvación»<sup>43</sup>.

#### IV. EL MATRIMONIO Y LA GRACIA DIVINA

El matrimonio «ha recibido una *dimensión* sobrenatural en virtud de una *relación* o nexo con la misteriosa unión de Cristo con la Iglesia»<sup>44</sup>, de aquí nace la naturaleza sacramental, pero también por ello, no es sólo signo de la unión de Cristo con la Iglesia, sino signo eficaz, esto es, «vehículo de transmisión (instrumento) de la energía o poten-

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*: «Vadit ad nuptias, quem nuptiae non crearunt».

43. *Ibidem*, PL 57, col. 274 ss.: «Vadit ad nuptias, non utique ut conviviis delectetur, sed ut mirabilius innotescat. Vadit ad nuptias, non sumpturus pocula, sed daturus; nan cum defecisset nuptiantibus vinum, ait illi beatissima Maria: *Vinum non habent*. Sed idcirco, ut reor, quia tam temere ei mater de defectu carnalis poculi suggerebat, qui venerat totius orbis gentibus novum salutis aeternae calicem propinare. Quod enim ait, *Nondun venit hora mea*; illam nimirum gloriosissimam passionis suae horam, aut illud redemptionis nostrae vinum, quod vitae omnium proficeret, promittebat».

44. HERVADA y LOMBARDÍA, *o.c.*, p. 158.



cia de la cosa o persona significada. En este sentido, el matrimonio ha sido asumido como vehículo a cuyo través los cónyuges reciben eficazmente la acción salvífica de Cristo, es decir, la gracia»<sup>45</sup>.

Bajo este epígrafe consideramos los textos de los autores estudiados que se refieren a esta acción salvífica de Cristo, a través de la cual los cónyuges participan en Cristo y se configuran con El, pero de un modo específico: precisamente, participando en el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia, y así son partícipes, respectivamente, del amor de Cristo por la Iglesia, y del amor de Esposa de la Iglesia hacia El.

1. El epitalamio de San Paulino de Nola a Juliano e Ia es todo él un canto a la excelencia propia del matrimonio cristiano, precisamente por la específica participación en Cristo que supone, y no sólo es que San Paulino encarezca y alabe una conducta cristiana en el matrimonio, esto es, con ocasión del matrimonio, sino que ensalza el particular matrimonio cristiano como lugar institucionalizado por Cristo de su encuentro con los esposos.

Inmediatamente después de la salutación que dirige a los nuevos esposos, dice: «¡Oh Cristo!, Dios nuestro, une a tu carro estas dos palomas que se asemejan y pon tu yugo ligero sobre su dócil cerviz»<sup>46</sup>. Las exigencias del matrimonio, propias de su conformación en Cristo, las pueden cumplir los justos, aquellos que viven y cuentan con la ayuda de la gracia: «Tu yugo, oh Cristo, es leve si viene acogido con voluntad pronta y el amor lo lleva con fácil obsequio: para los hombres carnales es pesada la carga de la castidad, pero para los justos es dulce empresa vencer las obras de la carne»<sup>47</sup>.

Más adelante, dedica gran parte del epitalamio a amonestar a los contrayentes sobre cómo debe ser el ambiente que rodee la celebración de las nupcias, e incluso sobre el modo de adornarse para ese acontecimiento, y esto como fruto de las disposiciones interiores con que deben ir a las nupcias —y así lo señala San Paulino— para unirse de un modo nuevo a Cristo:

«respuat et uariis distincta monilia gemmis  
nobilis ut domino gemma sit ipsa deo.  
ceruicem Christi domini iuga ferre dicatam

45. *Ibidem*, p. 159.

46. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 238: «Christe deus, pariles duc ad tua frena columbas/et moderare leui subdita colla iugo».

47. *Ibidem*, p. 238: «namque tuum leve, Christe, iugum est, quod prompta voluntas/suscipit et facili fert amor obsequio/inuitus grauis est castae pia sarcina legis,/dulce piis onus est uincere carnis opus».

non premat inuisae pondus auaritiae.  
interiore magis mundo placitura colatur  
compta salutiferis dotibus ingenium.  
non cupiat lapidum pretium neque uellera Serum  
in cassum reditus dilapidare suos;  
ornetur castis animam uirtutibus, ut sit  
non damnosa suo, sed pretiosa iuro»<sup>48</sup>.

Esta sobriedad, llena de espíritu cristiano, y la conducta que han de llevar los nuevos cónyuges, se funda en el aprecio del enriquecimiento interior que Cristo obra en los cónyuges, que es al que, sobre todo, deben aspirar; así, como resumen de esta doctrina, dice en un verso:

«aurea vestis huic gratia pura dei est»<sup>49</sup>.

Al esposo, más adelante, le exhorta para que despreciando el cuidado del cuerpo y amando a Dios, Cristo le recompense largamente adornando su alma de incorruptibles riquezas, y a los dos embellecerá con virtudes celestes: con la esperanza, la piedad, la fe, la paz, la castidad<sup>50</sup>.

Amonesta a la esposa a que acoja humildemente a Cristo en su esposo, para que en la bendecida unión de sus cuerpos, sea la cabeza el varón y Cristo la corona, el ápice<sup>51</sup>.

En este matrimonio, en el que se unen a Cristo, El se hace presente, cesa la esclavitud de Eva, y Sara viene a igualar a su piadoso cónyuge<sup>52</sup>.

Más adelante se detiene a ensalzar, de modo muy expresivo la nueva cristiconformación que alcanzan los esposos:

«inde magister ait, quia iam nec femina nec mas  
in Christo, sed idem corpus et una fides.  
namque omnes unum corpus sumus, omnia Christo membra  
quibus Christi corporis in caput est.

48. *Ibidem*, p. 239 s.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*, p. 241: «corporei curam sperne decoris amans./compensauit enim Christus tibi largiter ornans/perpetuis pulchram diuitiis animam,/uosque simul castis ornauit dotibus ambos/spe pietate fide pace pudicitia».

51. *Ibidem*, p. 243: «mente humili Christum in coniuge suscipiat./crescat ut in sanctum texta compagine corpus,/ut sit ei uertex uir, cui Christus apex».

52. *Ibidem*, p. 243: «tali coniugio cessauit seruitus Euae,/aequauitque pium libera Sara uirum./tali lege suis nubentibus adstat Iesus».

et quia iam Christum induti deponimus Adam,  
protinus in speciem tendimus angelicam»<sup>53</sup>.

Esta conducta que San Paulino encarece a los nuevos esposos, a lo largo de sus versos, no es sólo exigencia, fruto de la vida cristiana, que deben llevar por el bautismo, sino que aquí es contemplada como consecuencia de la significación del matrimonio, y por ello de su nueva unión a Cristo; con bellísima expresión les dice:

«et uobis fratres sponso concurrите Christo,  
sitis ut aeterni corporis una caro.  
hic uos nectat amor, quo stringit ecclesia Christum  
quoque uicissim illam christus amore fouet»<sup>54</sup>.

Finalmente, pide que Cristo cumpla con su gracia lo que se impetra en las plegarias de la celebración nupcial:

«Christe, sacerdotes exaudi, Christe, precantes  
et pia uota sacris annue supplicibus.  
imbue, Christe, nouos de sancto antistite nuptos  
perque manus castas corda pudica iuua»<sup>55</sup>.

2. Entre los textos del Papa Inocencio I (ocupó la sede romana del 409 al 417) que se refieren al matrimonio, encontramos una breve alusión al tema que venimos tratando. Respondiendo a una consulta de Probo, sobre el caso del matrimonio de una mujer que cayó en cautividad y su marido contrajo nuevo matrimonio con otra, regresando finalmente la mujer cautiva, señala —aunque el objeto inmediato de su decisión es la indisolubilidad— que el matrimonio válido es aquel que *primitus gratia divina fundatur*. Así parece apoyar la indisolubilidad en que el verdadero matrimonio es aquel que se constituyó por la gracia divina<sup>56</sup>.

53. *Ibidem*, p. 244.

54. *Ibidem*, p. 244.

55. *Ibidem*, p. 245.

56. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio Decretorum Pontificum Romanorum. Decreta Inocentii Papa*, PL 67, col. 251: «Conturbatio procellae barbaricae facultati legum intulit casum, nam bene constituto matrimonio inter Fortunium et Ursam captiuitatis incursus fecerat naevum, nisi sancta religionis statuta providerent. Cum enim in captiuitate praedicta Ursa mulier teneretur, aliud conjugium cum Restituta Fortunius memoratus inisse cognoscitur. Sed favore Domini reuera Ursa nos adiit, et nullo diffitente uxorem se memorati esse perdocuit. Quare, domine fili merito illustris, statuimus, fide catholica suffragante illud esse conjugium, quod erat primitus gratia divina fundatum conventumque secundae mulieris, priore superstita, nec diuortio ejecta, nullo pacto posse esse legitimum».

3. Hemos tratado ya de un sermón de San Pedro Crisólogo sobre la parábola del fermento. Hay otros dos sermones, que son continuación el uno del otro, comentando el pasaje del evangelio de San Lucas sobre el anuncio y concepción de San Juan Bautista, en los que se refiere a la gracia que los cónyuges alcanzan en el matrimonio. Dice de Zacarías e Isabel, citando las palabras del evangelio de San Lucas, que: *erant autem ambo justii ante Deum*, y se detiene a considerar que «en dos hay una unión singular, una nueva felicidad, cuando en dos permanece una sola alma, una misma santidad», y por eso —continúa—, «se une en el alma lo que distaba en el sexo y en la conducta era una sola cosa lo que en apariencia era diverso y en las virtudes se hacía parejo lo que la naturaleza había hecho desigual»<sup>57</sup>.

En el segundo sermón, que debió pronunciar poco tiempo después, declara: «*los dos justos*, porque para los dos había una sola justicia (...). *Los dos justos*, porque siendo dispares en el sexo, tenían igual conducta. *Los dos justos*, porque siendo una carne en dos, tenían un mismo espíritu para los dos». Y concluye con una exhortación: «Sean imitados estos cónyuges, para que aquellos a los que unió el afecto, una también la virtud»<sup>58</sup>.

San Pedro Crisólogo está considerando la santidad de los cónyuges en el matrimonio, santidad en la que comunican por la unión conyugal. Son muy reveladoras las palabras que San Pedro Crisólogo expresa seguidamente. Señala que esa santidad, esa justicia, comporta la gracia de Dios, pues es claro que nadie es justo si no es justificado por Dios<sup>59</sup>, y así advierte:

57. S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo LXXXIX*, CC series latina, XXIV A, p. 550: «*Erant*, inquit, *ambo justii ante Deum*. Est nova felicitas, et conjugium singulare, quando manet in duobus mens una, una sanctitas in duobus: constabat mente quod distabat in sexu; et in moribus erat unum, quod geminabat aspectus; et virtutibus reddebat pares, impares dederat quos natura».

58. S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo XCI*, CC series latina, XXIV A, p. 563: «*Erant*, inquit, *ambo justii ante Deum*. *Ambo justii*, quia in ambobus erat una justitia. *Ambo justii*, quia constabat inter eos non de diligentia, sed de sanctitate conjugium *Ambo justii*, quia sexu dispares, pares meritis habebantur. *Ambo justii*, quia ut erat in duobus una caro, sic erat in duobus unus spiritus. Imitentur conjuges, ut quos conjungit affectio, jungat et virtus».

59. Ibidem, p. 563: «*Erant*, inquit, *justii ambo ante Deum*. *Ambo justii ante Deum*. Et ubi est illud: *Non justiiificabitur in conspectu tuo omnis vivens* (Psal. CXLII)? Ante homines forte quis putetur justus, quia homines ut culpas corporum norunt, sic vitia mentis ignorant: ante Deum vero, cui pectoris claustra patent, quem cogitationum secreta non latent, qui innocens habetur et justus? Estne homo qui corde non peccet, non cogitatione delinquat, non offendat dubitatione, non lapsus trepidationis incurrat? Moyses dubitat (Num. XX), Aaron deviat (Exod. XXXII). Petrus negat (Matth. XXVI), et quis justus? Et quomodo

«Et quomodo *ambo iusti ante deum? Ante deum, sed per deum. Ambo iusti ante deum, non labore, sed gratia*»<sup>60</sup>.

La santidad de Zacarías e Isabel en su matrimonio por la gracia es puesta en conexión con el misterio de Cristo; así, dice seguidamente:

«Audi Apostolum: *Justificati gratis per gratiam ipsius* (Rom. III). Et iterum: *Non ex vobis, Dei donum est; non ex operibus, ne quis gloriatur* (Ephes. II). Et iterum: *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis* (1 Cor. IV)? Evangelista ergo sic refert, non quid non habuerit, sed quid acceperit; non quid quaesitum sit, sed quid donatum»<sup>61</sup>.

4. En los *Dicta adversus pelagianam haeresim* del Papa Gelasio, que ya hemos considerado para tratar de las referencias a la dimensión significativa del matrimonio que en él se contiene, se expresa también una interesante doctrina, que ahora exponemos, sobre cierta santificación que alcanza el cónyuge infiel por su unión con el fiel.

Conviene advertir que esta obra se dirige —como su mismo título indica— contra la herejía pelagiana; hace especial hincapié, por tanto, en que la justificación es un don de la gracia divina.

El matrimonio de fiel con infiel, aunque no signifique con plenitud el misterio de Cristo y la Iglesia, apunta de alguna manera a esa plenitud, pues el matrimonio mismo *ab initio* tiene esa vocación. El cónyuge infiel recibe, por la unidad que obra el matrimonio —*erunt duo in carne una*— el auxilio divino precisamente, para que convirtiéndose, se realice con perfección la significación del matrimonio, y la santificación del infiel<sup>62</sup>.

Siendo cada uno de los cuerpos de los fieles templo de Dios y estando limpio por la regeneración y santificado por la purificación del misterio divino —dice el Papa Gelasio—, en cierto modo, por la

*ambo iusti ante Deum? Ante Deum, sed per Deum. Ambo iusti ante Deum, non labore, sed gratia.*

60. *Ibidem*, p. 563.

61. *Ibidem*, p. 563 s.

62. *Ibidem*, PL 59, col. 128: «Sic temperatum nostrae salutis antidotum, ut omni protervitate deposita, *qui gloriatur non in se, sed in Domino gloriatur* (II Cor. X). Etiam illud praeterea diligentibus intuendum est, quod quosdam movere perspeximus id quod ait Apostolus (I Cor, VII), cum conjugibus fidelibusque loqueretur, sanctificari scilicet: sive virum sive mulierem infidelem per cujuslibet sexus fidele consortium: et imprimis non inconvenienter occurrit quod dictum est de foedere conjugali: *Erunt duo in carne una* (Gen. II).

unidad de la carne conyugal, también la santificación alcanza al cuerpo del cónyuge infiel y dista mucho esta sociedad de aquel consorcio que ha sido entregado a los ídolos en ambos cónyuges, y manchado por la habitación del espíritu inmundo; y así, en el matrimonio de parte infiel con fiel, por su unión con éste, la bendición divina, por la ley y pacto del conyugio, alcanza a aquél, aunque acaso no lo sepa o no lo quiera <sup>63</sup>.

También por la oración del cónyuge fiel, alcanza el infiel una cierta santificación, manifestando nuevamente que, asimismo por esta razón, este matrimonio difiere de un matrimonio en el que ambas partes son infieles, siendo, por tanto, más agradable a Dios; pero se ha de notar que Gelasio no sólo manifiesta que el infiel se hace más acepto a Dios, sino que Dios confiere cierta santidad al conyugio mismo <sup>64</sup>.

Se puede hablar también —continúa diciendo— de una cierta santificación, en el matrimonio de fiel con infiel, «por comparación de pecados graves y leves, pues así se dice, en cierto sentido, que quien está envuelto en un reato menor es justificado por aquél que ha incurrido en vicios mayores, según se dijo a Jerusalén, que hervía en una

63. *Ibidem*, PL 59, col. 128: «Per quod possit consequenter intelligi, ut quoniam cujuslibet conjugis fidelis corpus templum est Dei, et regeneratione purgatum, divinique sanctificatum per purificationem mysterii, secundum quandam modum, per conjugalis unitatem carnis etiam conjugis infidelis sanctificatio corpus attingat, longeque distet ista societas ab illo consortio quod in utrisque conjugibus idolis mancipatum est, et immundi spiritus habitatione pollutum, dum in illo genere nuptiarum per legem foedusque conjugii ad alterum tametsi nescientem forsitan nec volentem divina benedictio per alterius unitae sibi accedit. In isto vero, et principalis illa fornicatio qua anima alienatur a Deo et spiritus pravi contagium tam reddat utrumque conjugalem detestanda contagium tam reddat utrumque conjugem detestanda coinquinatione maculatum, quam ab illa fide quae-corda purificat summae Divinitatis externus.

64. *Ibidem*, PL 59, col. 128-129: «Deinde non irrationabiliter (quantum arbitrator) et illud concurrens, ut oratione fidelis cujusque conjugis etiam infidele misericordia quantacunque praestetur vel ipsa certe quae ad salutem pertineat temporalem: in qua misericordia non parum divinae pietatis acquirit, et per hoc secundum quemdam modum particeps divinae dignationis effectus edicitur. Si enim cibi qui per legem sacram describuntur immundi, per verbum Dei sanctificari testatur Apostolus, unde etiam illud est: *Quod Deus mundavit, tu commune ne dixeris* (Act. X); non erit absurdum nec inconveniens quod per fidelis conjugis precem, quam fieri pro ipsa certum est affectione conjugii, aliquid etiam infidelis conjux sanctificationis, misericordiam divinam quam fidelis conjugis implorat supplicatio, consequatur, longeque differat (sicut dictum est) ab illo connubio in quo utrique conjuges a verae Divinitatis sunt puritate exteri, et voluntarie submoti, sed immundos utrique spiritus invocantes, pari immunditia sunt referti».

inmensidad de crímenes y prevaricaciones: *justificaste a tu hermana Sodoma*; así, cuánto más la purificación, aunque no plena y perfecta, pero según cierto sentido, se dice con propiedad, cuando no sólo se peca menos por el cónyuge fiel, sino que también él pide por el cónyuge pecador el remedio a la Suma Divinidad»<sup>65</sup>.

«No obstante esta cierta santificación que Dios obra por la gracia en el infiel, para moverlo a la conversión, si no corresponde a esa gracia y la rechaza, sin duda —dice el Papa Gelasio— se ha de juzgar como infiel»<sup>66</sup>. El cónyuge fiel se podrá separar, y no ha de estimar por ello que comete adulterio, pues el infiel es indigno de aquel conyugio al juzgarse él mismo indigno, y rechazar hacerse verdaderamente *una caro* con el cónyuge fiel, que por ello retiene ante Dios la primera castidad<sup>67</sup>.

5. Queremos ocuparnos a continuación de los tres Sacramentarios: leoniano, gelasiano y gregoriano, en cuanto a sus contenidos en materia matrimonial, que aparecen en el período y ámbito estudiados; la razón de hacerlo en este lugar es que la nota que encontramos en las oraciones que componen estas misas de matrimonio, es el pedir a Dios que cumpla con su gracia los designios que ha dispuesto para el matrimonio; tema del que venimos tratando en este epígrafe.

65. *Ibidem*, PL 59, col. 129: «Nam si, comparatione levium vel gravium peccatorum, justificatus dicitur, ab eo qui majoribus est vitiis involutus ille quem minor reatus involvit (sicut dicitur ad Jerusalem quae tunc criminum et praevaricationum immanitate fervebat: *Justificasti sororem tuam Sodomam* (Ezech. XVI), quanto magis justificatio vel sanctificatio, etsi non plena atque perfecta, secundum tamen quemdam modum competenter accipitur, ubi non solum a fideli conjuge minus peccatur, sed ab eo etiam conjuge peccatore remedium summae Divinitatis exposcitur, quam ubi a conjugibus utrisque peccatur!».

66. *Ibidem*, PL 59, col. 129: «Denique qua sit conditione censendus secutus adjunxit: *Nam si infidelis, discedat* (I Cor. VII), non jam inde tanquam fidelem suscipi designans, quia per haec quae dicta sunt aliquid ad cum pervenit fidelis conjugis, sive consortium, seu precem divinae sanctificationis et gratiae, sed nisi ipse quoque fidelis existat, pro infideli sit procul dubio judicandus».

67. *Ibidem*, PL 59, col. 129-130: «Alioquin si oblatam sibi gratiam nec per affectum suscipit conjugalem, quae in vacuum tam divinae dignationis, quam etiam humanae singularis affectionis oblitus, aestimat abnuendam, atque ob hoc ipsam quoque conjugis affectionem nititur abjurare, et ab ipsius pii consirtii lege discedere, digne permittitur eidem licentia discedendi; quia non est illo conyugio dignus, quo se ipse judicavit indignum, patienterque ferat fidelis conjux illo se caruisse conyugio, quod fornicatur a Deo, cui idem conjux fidelis inhaerendo principalem Dei retinet castitatem. Itaque et adultero caret, et eo qui respuit una veraciter fieri caro cum conjuge jam fideli, nec aestimet fuisse legitimum quod divina sibi despexerit lege conjugii; ac potius libenter accipiat eum, qui anima separatus a Deo est, et a se quoque corpore fuisse «divisum».

El más antiguo de los tres es el Sacramentario de San León Magno<sup>68</sup>. En el mes de septiembre, bajo la rúbrica *Incipit velatio nuptialis* encontramos una misa de matrimonio con dos plegarias de bendición<sup>69</sup>. Comienza con la «colecta»:

«Exaudi nos, omnipotens et misericors Deus, ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione potius impleatur»<sup>70</sup>.

Se pide a Dios que El «cumpla mejor con su bendición, lo que se administra por nuestro oficio». Con ello nos parece que se hace clara referencia a la gracia que se espera que Dios otorgue por su bendición.

En la «secreta»:

«Suscipe, Domine, quaesumus, pro sacra lege conjugii munus oblatum, et cujus creator es operis, esto dispositus»<sup>71</sup>.

se pide que Dios rija y gobierne aquella obra de la que El es el creador.

Entre la «secreta» y la «postcomuni6n» se intercala el texto del *Hanc igitur*:

«Hanc igitur oblationem famulae tuae, quam tibi offerimus pro famula tua, quaesumus, Domine, placatus aspicias. Pro qua majestatem tuam supplices exoramus ut sicut eam ad aetatem nuptiis congruentem pervenire tribuisti, sic consortio maritali tuo munere copulatam, desiderata sobole gaudere perfricias, atque ad optatam seriem cum suo conjugue provehas benignus annorum»<sup>72</sup>.

68. El *Codex* 85 (antiguamente 80) de la Biblioteca Capitular de Verona, que debió ver la luz en la primera mitad del siglo VII, ofrece en la colección de plegarias, conocida con el nombre de Leonina o Veronense, una serie de oraciones de origen romano. La paternidad de San León Magno parece bastante segura; así ha sido generalmente admitida. El hecho de que no aparezca su nombre, se explica porque en el C6dice de Verona falta el comienzo: desde el mes de enero hasta abril; Cfr. DEKKERS-GAAR, *o.c.*, n. 1657 c, p. 365; MIGNE, *Praefatio*, PL 55, p. 10 ss.; RITZER, *o.c.*, p. 238; NOÈ, *o.c.*, p. 665 s.

69. Este formulario, sobre variaciones insignificantes, ofrece ya para la colecta, la secreta y la postcomuni6n los mismos textos que el Sacramentario gelasiano y gregoriano, y a trav6s de 6stos pasaron al Misal de San Pío V, aunque la fórmula de la bendici6n propiamente dicha sólo coincide con la del Misal de San Pío V a partir de *fidelis et casta nubat in Christo hasta ad beatorum requiem atque ad caelestia regna perveniat*: Cfr. NOÈ, *o.c.*, p. 666.

70. S. LEÓN MAGNO, *Liber Sacramentorum Ecclesiae romanae*, PL 55, col. 130.

71. *Ibidem*.

72. *Ibidem*, PL 55, col. 130-131.



Junto a las peticiones concretas que se expresan, merece destacarse la afirmación de que es Dios quien une a los esposos: *sic consortio maritali tuo munere copulatam*.

Nuevamente en la postcomunión se vuelve a pedir el especial auxilio de Dios para el matrimonio que El estableció y estructuró: *instituta providentiae tuae*, de manera que puedan cumplir sus designios:

«Quaesumus, omnipotens Deus, instituta providentiae tuae pio favore comitare; et quos legitima societate conectis, longava pace custodi»<sup>73</sup>.

A continuación viene propiamente una de las plegarias de bendición.

«Adesto Domine, supplicationibus nostris, et institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste; ut quod, te auctore jungitur, te auxiliante servetur»<sup>74</sup>.

Se vuelve a señalar la institución divina del matrimonio: *institutis tuis* y se vuelve a pedir que lo asista benignamente: *benignus assiste* y que custodie aquello de lo que El es autor: *ut quod, te auctore jungitur, te auxiliante servetur*. Quizá en esta oración, al pedir el auxilio divino, se pone el acento especialmente en el vínculo, en pedir la gracia para el matrimonio mismo.

La segunda plegaria de bendición comienza invocando a Dios Padre, que ha engendrado todo lo que vive y ha dado a los hombres la misión de multiplicarse, y creó de sus propias manos una compañera para Adán, a fin de que el hueso salido de su hueso presente la misma forma, pese a la diferencia admirable de sexos; así, su decreto para la comunidad nupcial, de crecer y multiplicarse en gran número, ha anudado alianzas en el género humano con el fin de enlazar entre sí toda la tierra<sup>75</sup>.

Seguidamente considera cómo la mujer se une a Dios a través del varón, creado a su imagen, y cómo por la mujer se realiza la unidad del género humano a partir de los dos<sup>76</sup>. A continuación —y es lo más destacable de esta oración, en este lugar del trabajo— pide a Dios su auxilio para el matrimonio que El mismo instituyó:

«Ad haec igitur venturae hujus famulae tuae, Pater, rudi-

73. *Ibidem*.

74. *Ibidem*.

75. S. LEÓN MAGNO, *Liber cit.*, PL 55, col. 131.

76. *Ibidem*.

menta sanctifica, ut bono et prospero sociata consortio, legis aeternae jura custodiat»<sup>77</sup>.

Finalmente dirige una serie de amonestaciones a la mujer, que se podrían compendiar en la que pone a la cabeza de todas ellas:

Fidelis et casta nubat in Christo<sup>78</sup>.

6. El Sacramentario gelasiano recoge en su Libro III íntegramente los textos del Sacramentario leoniano e incorpora algunas nuevas oraciones<sup>79</sup>. Bajo la rúbrica *Incipit actio nuptialis*, comienza con dos fórmulas para la colecta: *Adesto, domine...*<sup>80</sup> y *Quaesumus, omnipotens deus...*<sup>81</sup>, que son, respectivamente, la primera plegaria de la *velatio* y la postcomunión del Sacramentario leoniano, ya consideradas anteriormente.

Para la «secreta», trae un texto nuevo respecto al Sacramentario de San León Magno, en el que suplica que Dios acoja la oblación que ofrecen sus siervas en favor de la sierva que se casa, refiriéndose con aquéllas muy probablemente a las jóvenes paraninfas que acompañaban a la novia, «para que lo que conviene por tu disposición, sea abrazado por tu gracia». Si en las dos oraciones anteriores se aludía a la gracia de modo más difuso: *te auxiliante servetur* y *pio favore commitare* —se decía—, ahora se menciona claramente la gracia que por el matrimonio se espera recibir de Dios:

«Adesto, domine, supplicationibus nostris et hanc oblacionem famularum tuarum *illarum*, quam tibi offerunt pro famula tua *illa*, quam ad statum maturitatis et ad diem nupciarum

77. *Ibidem*.

78. *Ibidem*.

79. El *Codex Vaticanus Reginensis 316* ofrece la forma más antigua que se conoce del Sacramentario gelasiano. El *Codex* parece que fue escrito hacia la primera mitad del siglo VIII, y según algunas hipótesis, en la abadía de benedictinas de Chelles, en el norte de Francia; pero el Sacramentario es sin duda, anterior al siglo VII. Su paternidad fue contestada por M. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París 1889), cit., por P. GODET, *Gélase I<sup>er</sup> (Saint)* en *DTC*, VI, col. 1179-1180; pero también fue defendida por M. PROSBT, *Die ältesten römischen Sakramentarien* (München 1892) y F. PLAINE, *Le sacramentaire gélasien et son authenticité substantielle* (París 1896), en *DTC*, VI, col. 1180 y más modernamente ha prevalecido esta opinión apoyada por B. CAPELLE, *Origine et vicissitude du sacramentaire gélasien d'après un livre récent*, en *RHE* 54 (1959) 864-879; RITZER, *o.c.*, p. 243, y E. DEKKERS - A. GAAR, *o.c.*, p. 424, n. 1899.

80. *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Sacramentarium Gelasianum)*, dir. L. C. MOHLGERG, L. EIZENHÖFFER y P. SIFFRIN, «*Rerum Ecclesiastica Documenta*» (Roma 1968), p. 208.

81. *Ibidem*.

perducere dignatus es, placidus ac benignus adsume, ut quod tua dispositione expeditur, tua gratia compleatur»<sup>82</sup>.

En el prefacio que viene a continuación, que no se encontraba en el Sacramentario leoniano, afirma que Dios es el autor del matrimonio y quien une a los cónyuges «con el dulce yugo de la concordia y con el vínculo indisoluble de la paz», pero hermosamente expresa —junto a lo anterior— que el matrimonio cristiano no sirve ya solamente, por la generación, al crecimiento del mundo, sino a la multiplicación de los hijos de Dios, y esto lo obra la providencia y la gracia de Dios —afirma expresamente— por inefables medios, de manera que lo que la generación hace, la regeneración lo reconduce para el aumento de la Iglesia:

«Uere dignum: qui foedera nupciarum blando concordiae iugo et insolubile pacis vinculo nexuisti, ut multiplicandis adobcionum filii sanctorum conubiorum fecunditas pudica seruiret. Tua enim, prouidencia tuaque gracia ineffabilibus modis utrumque dispensat, ut quod generacio ad mundi aededit ornatum, regeneracio ad aeclesiae perducatur augmentum»<sup>83</sup>.

Con la expresión *ineffabilibus modis* pensamos que alude precisamente a la eficacia del matrimonio por su configuración mística, y no al bautismo, pues, en ningún momento se menciona al bautismo; además, si se refiriera al bautismo, no lo haría con esa expresión, *ineffabilibus modis*, porque aunque sea inefable la acción de Dios y su eficacia por medio del bautismo, el modo no es inefable, es el sacramento de la regeneración; y por último, se ha de considerar que, es a través de la providencia y gracia que Dios dispensa al matrimonio, como los cónyuges cooperan con Cristo en el aumento de la Iglesia.

A continuación viene el texto del *Hanc igitur*, tomado del Sacramentario leoniano, que ya hemos considerado<sup>84</sup>.

Seguidamente se encuentra otra fórmula del *Hanc igitur* para el trigésimo día del aniversario de las nupcias, en la que se pide a Dios que conceda a los nuevos cónyuges larga vida y que vean a sus hijos hasta la tercera y cuarta generación y que bendigan a Dios por todos los días de su vida<sup>85</sup>.

Bajo la rúbrica: *Perconpleis canonem plenariam et dicis oracionem*

82. *Ibidem*.

83. *Ibidem*, p. 209.

84. *Ibidem*.

85. *Ibidem*.

*dominicam et sic eam benedicis his verbis*<sup>86</sup>, en lugar de la primera fórmula de la bendición del Sacramentario leoniano, que aquí es usada como primera colecta, viene una fórmula nueva en la que se pide la bendición de Dios «para que se unan en el consorcio conyugal con igual afecto, alma semejante y mutua santidad»<sup>87</sup>.

La segunda fórmula de bendición que propone, la misma del Sacramentario de San León Magno, ya la hemos contemplado<sup>88</sup>.

Después de la «comunión» tiene lugar una nueva bendición:

*«Post haec dicit: Pax uobiscum. Et sic eos communicas. Deinde posteaquam communicauerit dicis super eos benedictionem his uerbis:*

Domine, sanctae pater, omnipotens aeternae deus, iteratis praecibus te supplices exoramus, pro quibus apud te supplicator est Christus: coniuunctiones famulorum tuorum fouere digneris, benedictiones tuas excipere mereantur, ut filiorum successibus fecundentur; nuptias eorum sicut primi hominis confirmare dignare; auertantur ab eis inimici omnes insidiae, ut sanctitatem patrum etiam in ipso coniugio imitentur, qui prouidentia tua, domine, coniungi meruerunt»<sup>89</sup>.

De esta fórmula queremos resaltar la expresión: *pro quibus apud te supplicator est Christus*, con la que se señala la relación del matrimonio cristiano con el misterio de Cristo: es El quien presenta el nuevo matrimonio ante el Padre; y junto a esto, lo que más adelante se pide: *ut sanctitatem patrum etiam in ipso coniugio imitentur*, que imiten la santidad de los primeros padres en la excelencia de aquel primer matrimonio.

Finalmente, la «postcomunión» es la oración que el Sacramentario leoniano proponía como «colecta»<sup>90</sup>.

El Sacramentario gregoriano recoge las mismas oraciones ya incluidas en el Sacramentario gelasiano, salvo la segunda plegaria de bendición, que es omitida<sup>91</sup>.

86. *Ibidem*.

87. *Ibidem*: «Deus, qui mundi crescentis exordio multiplicata prole benedicis, propiciare supplicationibus nostris et super hanc famulam tuam opem tuae benedictionis infunde, et in iugali consortio affectu conpari, mente, consimili, santitate mutua copulentur».

88. *Ibidem*, p. 209 s.

89. *Ibidem*, p. 210.

90. *Ibidem*.

91. S. GREGORIO MAGNO, *Appendix ad Librum Sacramentorum*, PL 78, col. 261-263; cfr. RITZER, *o.c.*, p. 245 s.; NOË, *o.c.*, p. 667.

## V. EL MATRIMONIO «IN ECCLESIA»

San Pedro Crisólogo, en su sermón sobre la parábola del fermento, expone su doctrina acerca del papel del matrimonio en la historia de la salvación por la configuración de éste *ab initio* con el misterio de Cristo: *pretiosum latet in hac vilitate mysterium, dicente Apostolo: «Mysterium hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia»<sup>92</sup>*, así el matrimonio coadyuvó a la salvación del género humano aún antes de la Encarnación del Verbo:

«Mulier accepit a Deo fermentum fidei quae acceperat a diabolo perfidiae fermentum; abscondit in mensuris tribus, hoc est, in tribus hominum temporibus, quod est ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Moysen, a Moyse usque ad Christum; ut mulier quae corruperat fermento mortis in Adam totam massam generis humani, fermento resurrectionis totam carnis nostrae massam redintegraret in Christo; ut mulier quae confecerat panem gemitus et sudoris, panem vitae coqueret et salutis; et esset omnium viventium mater vera per Christum, quae erat in Adam mater omnium morutorum»<sup>93</sup>.

a) *Ordo praedicatorum, continentium atque coniugum*

1. En conformidad con esta doctrina, algunos autores —y entre los comprendidos en nuestro estudio especialmente San Gregorio Magno (papa del 590 al 604)— ven al Pueblo de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, constituido por tres órdenes de personas:

«Sed hoc quoque non inconuenienter accipimus, si tres esse fidelium ordines dicamus. Siue namque in ueteri, seu in nouo Testamento, alius est ordo praedicatorum, alius continentium, atque alius bonorum coniugum. Vnde et idem propheta in superiori parte tres uiros liberatos uidit: Noe, Daniel et Iob. In quibus uidelicet tribus praedicatores, continentes atque coniugati signati sunt. Nam Noe arcam in undis rexit, atque ideo figuram rectorum tenuit. Daniel et in aula regia abstinentiae deditus fuit, et idcirco uitam continentium signauit. Iob uero

92. S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo XCIX*, cit., p. 608.

93. *Ibidem*, p. 608.

in coniugio positus, et curam domus propriae exercens, placuit Deo, per quem digne bonorum coniugum ordo figuratur»<sup>94</sup>.

Para San Gregorio Magno aparece claro, como resulta de éste y de otros textos, que sin el matrimonio no habría Iglesia.

En esta doctrina queda implícitamente afirmada —y también expresamente en otros textos de San Gregorio Magno, así como en la mayoría de los autores— la bondad natural del matrimonio<sup>95</sup>. Pero, de modo inseparable, junto a ésta, se habla también de una bondad sobrenatural nueva y específica, que tiene el matrimonio *in Ecclesia*, por ser ocasión de una nueva cristiconformación: un camino de santidad en la Iglesia.

El matrimonio, en esta nueva dimensión, aparece como medio para practicar el desprendimiento de las cosas del mundo y progresar en

94. S. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, Liber II, Homilia IV, CC series latina, CXCII, p. 261 s.

95. La misma doctrina aparece en otras obras de S. Gregorio Magno: *Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Job*, Liber XXXII, PL 76, col. 657: «Quia vero in tribus ordinibus sancta Ecclesia constat, conjugatorum videlicet, continentium, atque rectorum; unde et Ezechiel tres viros liberatos vidit, videlicet Noe, Daniel, et Job (Ezech. XIV, 14, seq.); et in Evangelio Dominus dum alios in agro, alios in lecto, atque esse in molendino alios perhibet (Luc. XVII, 34, 35), tres procul dubio in Ecclesia ordines ostendit; liquido satisfacimus, si singula ex singulis exquiramus»; *Ibidem*, Liber I, PL 75, col. 535: «Possunt etiam per tres filias tres ordines fidelium designari. Post filios quippe filiae nominantur, quia *post apostolorum conspectam fortitudinem*, tres ditinctiones fidelium in Ecclesiae conversatione secutae sunt: pastorum videlicet, et continentium, atque conjugatorum (Vet. XIII). Unde et Ezechiel propheta tres liberatos viros audisse se asserit, Noe scilicet, et Daniele, et Job (Ezechiel XIV). Quid enim per Noe, qui arcam in undis rexit, nisi praepositorum ordo signatur; qui dum ad formam vitae populis praesunt, sanctam Ecclesiam in tentationum fluctibus regunt? Quid per Daniele, cujus mira abstinencia scribitur, nisi continentium vita figuratur; qui dum cuncta, quae mundi sunt, deserunt, despectae Babyloniae alta mente dominantur? Quid per Job, nisi bonorum conjugum vita signatur; qui de rebus mundi, quas possident, dum pia opera faciunt, quasi per terrae viam ad coelestem patriam tendunt?». La afirmación de la bondad natural del matrimonio que puede encontrarse en los autores de los que nos ocupamos, propiamente cae fuera del ámbito de nuestro estudio; por ello, recogemos aquí sólo algunos textos más significativos: «In usu vitae mortalis quaedam ex semetipsis sunt noxia, quaedam vero ex his quae circa ipsa versantur. Ex semetipsis quaedam sunt noxia, sicut peccata atque flagitia. Quaedam vero nonnunquam nobis ex his quae circa ipsa sunt nocent, sicut temporalis potentia, vel copula coniugalitatis. Bonum namque est coniugium, sed mala sunt quae circa illud ex huius mundi cura succrescunt. Unde Paulus ait: *Quid autem cum uxore est cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uxori* (1 Cor. VII, 35). Unde et quibusdam meliora persuadens, eos a coniugio revocat, dicens: *Hoc autem dico, non ut laqueum vobis injiciam, sed ad id quod honestum est, et quod facultatem*

la unión con Dios<sup>96</sup>; como ámbito en el que han de servir a Dios, y, en definitiva, fundado en el modelo del amor de Cristo a su Iglesia, vivir allí la caridad: actuar el amor sobrenatural de Cristo a su Iglesia, de manera que se unan cada vez más a Cristo<sup>97</sup>.

No obstante, aun teniendo clara conciencia de la bondad natural del matrimonio, de ser un medio institucionalizado de unión con Dios, para San Gregorio no hay propiamente una elección positiva por parte de Dios para ese estado de vida, porque supone como una falta de aptitud para un estado más perfecto, como es la virginidad:

«Et Paulus dum quosdam in Ecclesia incontinentes aspiceret, concessit minima, ut majora declinarent, dicens: *Propter fornicationem autem unusquisque uxorem suam habeat* (1 Cor. VII, 2)»<sup>98</sup>.

*praebat sine impedimento Dominum obsecrandi*». SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium*, cit., PL 76, col. 374.

Con respecto al requisito de que quienes fueran a ser ordenados hubieran estado casados una sola vez, con mujer virgen, varios Pontífices señalan que el matrimonio contraído con anterioridad al bautismo debe reputarse como verdadero matrimonio, pues al no tener razón de pecado, no puede estimarse como remitido por el bautismo: fue contraído según el mandato de Dios. Así lo señala un texto de San Inocencio I, que tras unas largas consideraciones, termina diciendo: «Nuptiarum ergo copula, quia Dei mandato perficitur, non potest dici peccatum, et quod peccatum non est, solvi inter peccata credi omnino non debet: erique integrum aestimare aboleri non posse prioris nomen uxoris, cum non dimissum sit pro peccato, quia ex Dei sit voluntate completum». DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio Decretorum Pontificum Romanorum*, Decreta Inocentii Papa, PL 67, col. 259. En el mismo sentido cfr. S. LEÓN MAGNO, *Epistula VI*, III, PL 54, col. 618.

96. S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* cit., PL 76, col. 1273: «Hinc etenim apostolus dicit: *Tempus breve est: reliquum est ut qui habent uxores tanquam non habentes sint, qui flent tanquam non flentes, et qui gaudent tanquam non gaudentes, et qui emunt tanquam non possidentes, et qui utuntur hoc mundo tanquam non utantur; praeterit enim figura hujus mundi* (1 Cor. VII, 29, seq.). Uxorem namque habet, sed quasi non habens, qui sic scit debita carnis exsolvere, ut tamen per eam mundo tota mente non cogatur inhaerere. Nam cum idem rursus egregius praedicator dicat: *Qui habet uxorem, cogitat quae sunt hujus mundi, quomodo placeat uxori* (Ibid. 33), ille uxorem habens quasi non habet, qui sic studet placere conjugii, ut tamen non displiceat conditori».

97. *Ibidem*, PL 76, col. 1273: «Quicumque ergo tales sunt, eis profecto terrena omnia non ad desiderium, sed ad usum adsunt, quia rebus quidem necessariis utuntur, sed nihil habere cum peccato cupiunt. De ipsis quoque rebus habitis quotidie mercedes acquirunt, et plus gaudent bono opere quam bona possessione».

98. S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* cit., PL 76, col. 659.

b) *Virginitad y matrimonio*

1. Queremos ocuparnos aquí, al tratar del matrimonio *in Ecclesia*, de la virginidad, como estado de vida existente en la Iglesia, porque siempre se ha visto configurada como unión nupcial con Cristo.

Es común a todos los autores estudiados apreciar la virginidad como un estado más perfecto que el matrimonio. Entre ellos cabe citar a Inocencio I<sup>99</sup>, San León Magno<sup>100</sup>, el Papa Gelasio<sup>101</sup>, y Casiodoro, comentando la primera epístola de San Pablo a los Corintios<sup>102</sup>.

99. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio* cit., PL 67, col. 244 s.: «Itemquae Christo spiritaliter nupserunt, et a sacerdote velantur, si postea vel publice nupserint, vel se clanculo corruerint, non eas admittendas esse ad agendam poenitentiam, nisi is cui se junxerant de mundo recesserit. Si enim de hominibus haec ratio custoditur, ut quaedunque vivente viro alteri nupserit, habeatur adultera, nec ei agenda poenitentiae licentia concedatur, nisi unus ex his fuerit defunctus, quanto magis de illa tenenda est quae ante immortali se sponso conjunxerat, et postea ad humanas nuptias transmigravit?»; también *ibidem*, PL 67, col. 245: «Haec vero quae necdum sacro velamine tectae, tamen in proposito virginali semper se simulaverunt permanere, licet velatae non fuerint, si forte nupserint, his agenda aliquanto tempore poenitentia est, quia sponsio earum a Domino tenebatur. Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigerunt, solvi sine vindicta non poterit? Nam si apostolus Paulus quae a proposito viduitatis disceserant, dixerit eas habere damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt (I Tim. V), quanto potius virgines, quae prioris promissionis fidem frangere sunt conatae?»

100. S. LEÓN MAGNO, *Epistula CLXVII*, inquis. XIV, PL 54, col. 1207 s.: «Propositum monachi proprio arbitrio aut voluntate susceptum deseri non potest absque peccato. Quod enim quis vovit Deo, debet et reddere (Deut. XXIII, 21; Ps: XLIX, 14). Unde qui relicta singularitatis professione, ad militiam vel ad nuptias devolutus est, publicae poenitentiae satisfactione purgandus est: quia etsi innocens militia, et honestum potest esse conjugium, electionem meliorum deseruisse transgressio est»; y también *ibidem*, inquis. XV, PL 54, col. 1208: «Puellae quae non coactae parentum imperio, sed spontaneo iudicio virginitatis propositum atque habitum susceperunt, si postea nuptias eligunt praevarecantur, etiam si consecratio non accessit; cujus utique non fraudarentur munere, si in proposita permanent».

101. S. GELASIO, *Epistula IX*, XX, PL 59, col. 54: «Virginibus autem sacris temere se quosdam sociare cognovimus, et post dicatum Deo propositum, incesta foedera sacrilegaque miscere. Quos protinus aequum est a sacra communione detrudi, et nisi per publicam probatamque poenitentiam, omnino non recipi, sed tamen viaticum de saeculo transeuntibus, si tamen poenituerint, non negatur».

102. CASIODORO, *Complexiones in Epistulis Apostolorum*, PL 70, col. 1338: «De quibus autem scripsistis mihi: Bonum est homini mulierem non tangere. Praecipuum quidem esse dicit, nullatenus cum muliere misceri; conjugatos autem monet ad tempus abstinere, ut orationibus vacent; posteaque redire ex consensu ad usum matrimonii sui, ne tentatione diaboli probentur intercipi: quod tamen secundum indulgentiam, non secundum imperium esse, sicut ipse



2. A la vista de estos textos, además de la mayor excelencia de la virginidad sobre el matrimonio es posible afirmar que aquella es entendida como unión nupcial a Cristo y en ella se significa también, aunque de modo diverso a como lo es en el matrimonio, la unión de Cristo con su Iglesia. Pero el texto más rico y expresivo que hemos encontrado, en nuestro período, sobre la virginidad es la epístola *Ad virginem lapsam*, cuya paternidad se duda en atribuir a Nicetas de Remesiana o a Nicetas de Dacia<sup>103</sup>.

El hecho que motiva la epístola es que una virgen, consagrada por el autor de la epístola, abandonando su propósito, se había unido a un varón, y consciente de la ilegitimidad de dicha unión —que lo era no sólo para la Iglesia, sino también para el poder civil—, intenta obtenerla acudiendo a la autoridad del príncipe<sup>104</sup>.

Comienza la epístola, de la que faltan las primeras palabras, señalando que quizá puede pensar la *virgo lapsa*, a la que va dirigida, que su autor obra contra la autoridad de la Escritura al amonestarle a la separación del varón como penitencia, por aquellas palabras que el Señor, sobre la primordial y honesta institución del conyugio, había dicho en el Génesis: «por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer». Pero —arguye el autor de la epístola— aquello ciertamente lo señaló la Sagrada Escritura del legítimo consorcio de la unión conyugal, pues no dijo: dejará el hombre a Dios, su padre, y a su madre, la Iglesia, y la virgen consagrada al Esposo, el Hijo de Dios, y se unirá, rota la fidelidad a Cristo, ilícitamente al varón elegido<sup>105</sup>.

est: quod si nequeunt abstinere, tunc jungantur uxoribus: separari autem debere non dicit, qui in unam copulam foederis convenerunt»; y también *ibidem*, PL 70, col. 1334: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo*, et reliqua. Laudat quidem virginitatem, sed permittit quoque conjugia; ostendens inuptas personas facilius spiritalia cogitare quam conjuges».

103. La epístola *Ad virginem lapsam* fue encontrada por G. Morin, quien la atribuyó a Nicetas de Remesiana: cfr. G. MORIN, *L'Epistola 'ad virginem lapsam'*, en *RB* 14 (1897) 193-202. Hasta entonces se solía identificar la epístola, mencionada por Genadio entre las obras de Nicetas de Remesiana, con el sermón *De lapsu virginis consecratae*: cfr. BARDENHEVER, o.c., p. 456, mal atribuido a San Ambrosio: cfr. DEKKERS - CAAR, o.c., n. 652. Posteriormente Morin cambió su hipótesis: G. MORIN, *Etudes, textes découvertes* (Maredsons 1913), cit. por DEKKERS-GAAR, o.c., n. 652, pero no hemos podido acceder a esta obra en la que expone su rectificación. Por otra parte, entre los estudiosos actuales se distingue bien entre la figura de Nicetas de Remesiana, y Nicetas de Dacia, amigo de San Paulino de Nola que lo nombra en alguna de sus obras. Por el momento, no es posible aclarar a cuál de los dos pertenece la paternidad de la epístola.

104. *Epistola ad virginem lapsam*, PLS III, col. 199-202.

105. *Ibidem*: «meriti agitur, et inoboedientiae poena iudicio ultionis exigitur. Sed quid in hoc loco habes dicere? Forsitan calumniari temptabis, ut dicas

Por eso —continúa—, no debe pensar que aquella sentencia, por la que de la primordial y santa alianza se dijo: «lo que Dios unió, no lo separe el hombre», fue dicha para ella. El —dice— usará esta sentencia contra su conducta, pues ha obrado contra Dios aquello que no es lícito cometer al hombre contra el hombre: porque ha roto por sacrilego divorcio aquel santo y espiritual conyugio que es inviolable y perpetuo. «He aquí que lo que Dios había unido a Cristo, el hombre lo separó de Cristo»<sup>106</sup>.

Junto a la afirmación de la indisolubilidad matrimonial que se encuentra en este texto, y en los demás citados, puesto que se toma la unión matrimonial como paradigmática para mostrar la perpetuidad de la unión nupcial a Cristo en la virginidad, nos interesa, especialmente, señalar la neta expresión de la significación matrimonial que se hace, pues en base a ella se establece la relación entre matrimonio y virginidad.

### c) *Significación nupcial del celibato del sacerdote*

El tema de la irregularidad para la ordenación, nacida del hecho de haber contraído dos matrimonios, uno antes del bautismo y otro después, está comprendido en el más amplio de la disciplina clerical aplicable al matrimonio de los clérigos. Esta perspectiva más amplia nos mostrará que el fundamento de esta disciplina no es otro, en última instancia, que la significación del Orden: la configuración del sacerdote en el ámbito público con el Sumo Sacerdote, Cristo Jesús, demanda de la persona del ordenado que no exista en su género de vida un *defectum sacramenti*, es decir, una circuns-

me contra auctoritatem scripturae agere, ut paenitentiae tibi remedium suggerendo coniugii separationem uelle suadere existimer; et illa forsitan ad arguendum me in hoc loco Domini uerba praesumes, quibus in libro Geneseos de primordiali et honesta institutione coniugii dixerant: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae*. Quod utique de legitimo coniunctionis humanae consortio scriptura signauit. Non enim dixit: Relinquet homo Deum patrem et ecclesiam matrem, et uirgo sacra Dei filium sponsum, et transibit ad hominem fracta fide Christo, et adhaerebit inlicite praeoptato uiro».

106. *Ibidem*: «An et illam Domini sententiam pro te facere putabis, qua secundum primordiale et de libro memorato huius sanctissimi foederis copulam dixit: *Quod Deus iunxit, homo non separet*? Ego autem hac sententia aduersus hoc factum tuum utar. Contra Deum enim id operata es, quod homini in hominem committere non licet: quia sanctum illud et inuiolabile atque perpetuum et spiritale coniugium sacrilego rupisti diuortio. Ecce quam Deus iunxerat Christo homo separauit a Christo.

tancia personal que sea obstáculo al fiel reflejo de cómo Cristo se une con una sola Iglesia. De ahí que el bigamo incurra en irregularidad por defecto para ser signo de Cristo, Esposo único de la Iglesia <sup>107</sup>.

1. Hay un texto extenso del Papa Siricio (Romano Pontífice del 384 al 399) en el que recoge la necesidad de guardar continencia a partir del diaconado, argumentando las razones de esta exigencia y señalando su fundamento. Comienza rebatiendo a aquellos que después de su ordenación, como diácono o presbítero, han usado el matrimonio, o incluso han tenido torpes uniones fuera de él, pretendiendo ampararse en que esta facultad venía atribuida a los sacerdotes en el Antiguo Testamento por la Ley de Moisés. El Papa Siricio señala que, precisamente, advertía la Ley de Moisés a los sacerdotes que desempeñaban su oficio: *Sancti estote, quia et ego sanctus sum Dominus Deus vester e*, igualmente, prescribía que durante ese tiempo estuviesen alejados de sus casas, para no cohabitar con sus mujeres, de manera que por la integridad de su conciencia fuera aceptable a Dios la ofrenda que hacían. Además, advierte el Papa, la relajación de esa ley, pasado el tiempo de desempeñar su ministerio, tenía el sentido de procurar descendencia para el oficio sacerdotal, pues éste venía encomendado a la tribu de Leví <sup>108</sup>.

107. Cfr. H. CROUZEL, *El celibato y la continencia eclesíastica en la Iglesia primitiva: sus motivaciones*, y A. M. STICKLER, *La evolución de la disciplina del celibato en la Iglesia de Occidente desde el final de la edad patristica al concilio de Trento*, en *Sacerdocio y Celibato, o.c.*, pp. 268-358; y, sobre todo, los textos que a continuación estudiamos, en los que se refleja esta disciplina y su fundamento.

108. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio cit.*, PL 67, col. 234-235: «Veniamus nunc ad sacratissimos ordines clericorum, quos in venerandae religionis injuriam ita per vestras provincias calcatos atque confusos charitate tua insinuante reperimus, ut Jeremiae nobis voce dicendum sit: *Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, et flebo populum hunc die ac nocte* (Jer. IX). Si ergo beatus propheta ad lugenda populi peccata non sibi ait lacrymas posse sufficere, quanto nos possumus dolore percelli, cum eorum qui in nostro sunt corpore, compellimur facinora deplorare, quibus praecipue secundum beatum Paulum instantia quotidiana et sollicitudo omnium Ecclesiarum indesinenter incumbit (II Cor. XI)? Quis enim infirmatur, et non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror? Plurimos enim sacerdotes Christi atque levitas post longa consecrationis suae tempora tam de conjugibus propriis, quam etiam de turpi coitu sobolem didicimus procreasse: et crimen suum hoc praescriptione defendere, qua in Veteri Testamento sacerdotibus ac ministris generandi facultas legitur attributa. Dicat mihi nunc, quisquis ille est sectator libidinum, praeceptorque vitiorum, si aestimat quia in lege Mosis passim sacris ordinibus a Domino nostro laxata sunt frena luxuriae, cur eos quibus committebantur santa sanctorum praemonet dicens: *Santi estote, quia et ego sanctus sum Dominus vester* (Levit. XX)? Cur etiam procul a suis domibus anno vicis suae in templo

Pero Jesucristo, que vino a dar cumplimiento a la Ley, se unió a la Iglesia, su Esposa virginal, que quiere brillar para su Esposo con el esplendor de la castidad, y por ello, liga a sus sacerdotes con ley indisoluble, para que desde el día de su ordenación vivan con sobriedad y pureza de alma y de cuerpo, y los sacrificios que ofrecen a Dios, no temporalmente como en la Antigua Ley, sino cotidianamente, sean aceptables a Dios:

«Unde et Dominus Jesus, cum nos suo illustrasset adventa, in Evangelio protestatur quia legem venerit implere, non solvere (Matth. V). Et ideo Ecclesiam, cujus sponsus est speciosus forma (Epes. V), castitatis voluit splendore radiare: ut in die iudicii, cum rursus advenerit, sine macula et ruga eam possit, sicut per apostolum suum instituit, reperire. Quarum sanctionum omnes sacerdotes atque levitae insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostrae sobrietati ac pudicitiae et corda nostra mancipemus, et corpora: dummodo per omnia Deo nostro in his quae quotidie offerimus sacrificiis placeamus»<sup>109</sup>.

A veces, y así lo hace R. Gryson<sup>110</sup>, se han pretendido explicar el celibato y la continencia clerical, en su origen, exclusivamente como continencia ritual, es decir, que nacería del prejuicio de considerar que la relación sexual mancha a quien desempeña una función cultural. Crouzel crítica esta explicación de Gryson, y refiriéndose a la obra en la que éste expone su tesis, dice: «Esta historia ha sido objeto de una literatura relativamente abundante hasta llegar al reciente libro, escrito por Roger Gryson. Falta en este trabajo, sin embargo, un estudio sintético de las motivaciones, que él deduce, generalmente bien, de los textos que cita: este será el objeto de nuestro artículo»<sup>111</sup>.

Crouzel, después de un detallado estudio, concluye que la motivación que Gryson señala en exclusiva, está presente, pero no es la única: «Los Padres de los primeros siglos compartían, ciertamente, con sus contemporáneos las concepciones que se expresan en la con-

habitare sunt sacerdotes (Luc. 1)? hac videlicet ratione, ne vel cum uxoribus possent carnale exercere commercium, ut conscientiae integritate fulgentes acceptabile Deo munus offerrent. Quibus expleto deservitionis suae tempore, uxoris usus solius successionis causa fuerat relaxatus: quia non ex alia, nisi ex tribu Levi, quisquam, ad Dei ministerium fuerat praeceptus admitti (Num. XVIII)».

109. *Ibidem*.

110. R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle* (Gembloux 1970), p. 203 ss.

111. CROUZEL, *El celibato* cit., p. 268.

tinencia cultural y en los primeros estoicos; estas concepciones tuvieron un papel importante en el ideal que se forjaron en las decisiones tomadas. Pero, si bien lo primero implica cierto peligro por su carácter imperativo y por la idea de impureza que lleva consigo, no es extraño, en su intuición profunda, a los dos Testamentos, ni tampoco a la experiencia del hombre ante Dios»<sup>112</sup>.

Esa intuición profunda, de algo que verdaderamente se contiene en los dos Testamentos, apunta —como lo declara el Papa Siricio y los textos de otros Pontífices que veremos a continuación— a la significación del Orden y el matrimonio: que el sacerdote, configurado con el Sacerdote Eterno, Cristo Jesús, signifique también por el matrimonio que ya hubiere contraído, la casta unión de Cristo con su Iglesia; de ahí la exigencia del matrimonio único con mujer virgen y de la continencia.

2. Con respecto a este tema de la continencia a la que están obligados los clérigos, encontramos dos decretales del Papa San Inocencio I. En la primera expone los mismos argumentos del Papa Siricio, sin citarlo explícitamente, pero usa incluso las mismas expresiones<sup>113</sup>. En la segunda, repite la misma doctrina, disponiendo, al final, que aquellos que sin conocimiento de la decretal del Papa Siricio, no han guardado continencia, conserven sus oficios, pero quedan obligados a la continencia. Quienes no se sometan a esta ley, deberán ser privados de toda dignidad eclesiástica<sup>114</sup>.

3. En relación al requisito de que quien recibe el diaconado o el presbiterado sólo se haya casado una vez existen otras dos decisiones del Papa San Inocencio I<sup>115</sup> y una decisión del Papa San León Magno<sup>116</sup>. Pero queremos fijarnos en otro texto de este Pontífice que, refiriéndose a la exigencia de que el diácono o presbítero sólo se hubiere casado una vez con mujer virgen, nos parece especialmente interesante, por señalar de manera muy clara el fundamento de esta exigencia:

«Dicente enim Apostolo, ut inter alias electionis regulas is episcopus ordinetur, quem unius uxoris virum fuisse, aut esse

112. *Ibidem*, p. 297.

113. Con respecto a esta cuestión, existen dos decretales del papa San Inocencio I que recogen incluso las mismas expresiones que el del Papa Siricio: DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio* cit., PL 67, col. 243 s.

114. *Ibidem*, PL 67, col. 245.

115. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio* cit., PL 67, col. 243 y 258 s.

116. S. LEÓN MAGNO, *Epistula* VI, III, PL 54, col. 618.

consisterir (1 Tim. III), tam sacrata semper habita est ista praeceptio, ut etiam de muliere sacerdotis eligendi eadem intelligeretur servanda conditio: ne forte illa, priusquam in matrimonium ejus veniret, qui aliam non habuisset uxorem, alterius viri esset experta conjugium. Quis igitur tolerare audeat, quod in tanti sacramenti perpretatur injuriam, cum huic magno venerandoque mysterio, nec divinae quidem legis statuta defuerint, quibus evidenter est definitum ut virginem sacerdos accipiat uxorem (Lev. XXI; Ezech., XLIV), et alterius torum nesciat conjugis, quae uxor futura est sacerdotis? Jam tum enim in sacerdotibus figurabatur Christi et Ecclesiae spirituale conjugium, ut quoniam vir caput est mulieris, discat sponsa Verbi non alium virum nosse, quam Christum»<sup>117</sup>.

En el último párrafo del texto citado anteriormente, manifiesta el Pontífice que esa costumbre, que siempre se ha guardado en la Iglesia —que la mujer de quien ha de ser sacerdote, sea virgen—, se basa en que, ya incluso en el sacerdocio levítico estaba figurado el espiritual conyugio de Cristo y de la Iglesia, y siendo el varón cabeza de la mujer, aprenda la Esposa del Verbo a no conocer otro varón, sino sólo a Cristo.

A continuación, enseña, como consecuencia de la significación del matrimonio, las propiedades que ha de reunir esa unión:

«Qui merito unam elegit, unam diligit, et aliam praeter ipsam suo consortio non adjungit. Si ergo etiam in Veteri Testamento haec sacerdotalium conjugiorum forma servata est: quanto magis sub Evangelii gratia constituti apostolicis debemus servire praeceptis? Ut quamlibet quis bonis moribus praeditus, et sanctis operibus inveniatur ornatus, nequaquam tamen vel ad diaconi gradum, vel ad presbyterii honorem, vel ad episcopatus culmen ascendat: si aut ipsum non unius uxoris virum, aut uxorem ejus non unius viri claruerit?»<sup>118</sup>.

## VI. LA SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO Y LA VIDA CONYUGAL

Una vez que hemos considerado —en cuanto así aparece reflejado en los autores estudiados— los aspectos más fundamentales de la doc-

117. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio* cit., PL 67, col. 299.

118. *Ibidem*.

trina sobre la significación sacramental, a continuación contemplamos aquellos aspectos del matrimonio que aparecen configurados como consecuencia de ser signo y participación de la unión de Cristo con su Iglesia.

Con palabras de Hervada y Lombardía podemos decir que el enriquecimiento que el matrimonio recibe por su íntima relación con el misterio de Cristo y la Iglesia, se manifiesta en: a) una exigencia de vivir conforme al modelo Cristo-Iglesia, que se traduce en un *testimonio* viviente del misterio de Cristo. b) Un nuevo título de las obligaciones matrimoniales, o dicho de otra manera, una exigencia sobrenatural de vivirlas. c) Los fines del matrimonio y las acciones propias de la vida conyugal (aquellas que se orientan a estos fines) reciben un valor *cristiano y sobrenatural*. d) La elevación de la vocación natural al rango de vocación cristiana y divina. e) La relación entre los cónyuges no es solamente el amor natural, sino la *charitas* o amor sobrenatural que asume y perfecciona el amor natural»<sup>119</sup>.

Consideramos, seguidamente, en la medida en que así aparece en los textos estudiados, el reflejo de este enriquecimiento del matrimonio, por su dimensión significante y su participación en el misterio de Cristo y la Iglesia, en una serie de caracteres y cualidades que ha de tener en su mismo desenvolvimiento dentro del orden al que ha sido elevado.

#### a) *El amor y la unidad matrimonial*

1. San Paulino de Nola, en un texto ya citado, al comienzo de su epitalamio a Juliano de Ia, manifiesta que la participación en el misterio de Cristo del matrimonio cristiano supone la aceptación de su leve yugo, por el cual el matrimonio, en su existencia concreta, se perfecciona sobrenaturalmente y la unión de los esposos es casta, apartándose de toda lujuria<sup>120</sup>.

Más adelante, señala el ambiente cristiano que debe rodear a la celebración misma del matrimonio, para resaltar de este modo también el espíritu que debe imbuir el matrimonio, desde su comienzo, y para que los cónyuges aprecien, sobre todo, esa riqueza sobrenatural que reciben y que han de conservar<sup>121</sup>.

119. HERVADA-LOMBARDÍA, *o.c.*, p. 163.

120. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 238.

121. *Ibidem*, p. 239: «Christus ubique pii uoce sonet populi./nulla per ornatas insultet turba plateas;/nemo solum foliis, limina fronde tegat,/nec sit Christicolam fanatica pompa per urbem:/nolo profana pios polluat ambitio./nulla peregrinis fraget nidoribus aura;/cuncta pudicitae munditias oleant./unguendum

Con respecto a las disposiciones con que los futuros cónyuges han de acudir a las nupcias, aspirando, sobre todo, a unirse de un modo nuevo a Cristo y a ser instrumento adecuado, mutuamente, para la unión del otro cónyuge a Cristo, dice San Paulino, refiriéndose primero especialmente a la mujer, que ésta rechace adornarse con múltiples perlas y sea, más bien, ella misma una perla de Dios; que su cuello, que sólo debe curvarse bajo el yugo de Cristo, no sea gravado por el peso de la avaricia. Le amonesta que cultive, primeramente, su belleza interior, enriqueciendo su alma con excelentes dotes y que no busque dilapidar sus bienes en piedras preciosas y otras joyas, sino que procure adornar su alma con castas virtudes, para no ser dañosa a su marido, sino un tesoro para él<sup>122</sup>.

Después, dirigiéndose al marido, le dice que tenga en poco el cuidado del cuerpo, para amar a Dios, y «Cristo te compensará largamente adornando tu alma de incorruptibles riquezas; y, a ambos, Dios os embellecerá de celestes virtudes: con la esperanza, la piedad, la fe, la paz y la caridad»<sup>123</sup>.

Más adelante, también les encarece que la Cruz adorable sea para ellos el yugo de su unión<sup>124</sup>.

Después de haberse elevado poco a poco, en su epitalamio, hasta expresar la misteriosa unión de Cristo con la Iglesia que configura el matrimonio, como ya vimos en otro momento, exclama, con bellísima expresión, animando a los esposos:

«et uobis fratres sponso concurrite Christo,  
sit ut aeterni corporis una caro.  
hic uos nectat amor, quo stringit eclesia Christum  
quoque uiscissim illam Christus amore fouet»<sup>125</sup>.

sanctis unum est, quod nomine Christi/diffusum casto spirat ad deum./nulla superuacuis ornentur ferula donis;/moribus ornatus, non opibus prohibitas./sancta sacerdotis nurus et matrona sacrati/iam pueri dotem luminis accipiat./horreat inclusas auro uel murice uestes;/ aurea uestis huic gratia pura dei est».

122. *Ibidem*, p. 239 s.: «respuat et uariis distincta monilia gemmis,/ nobilis ut domino gemma sit ipsa deo./ ceruicem Christi domini iuga ferre dicatam/ non premat inuisse pondus auaritiaie./ interiore magis mundo placitura colatur/ compta saluiferis dotibus ingenium./ non cupiat lapidum pretium neque uellera Serum/ in cassum reditus dilapidare suos;/ ornetur castis animam uirtutibus ut sit/ non damnosa suo, sed pretiosa uiro».

123. *Ibidem*, p. 241: «tu quoque, sancte puer libris deuote sacratis, corporei curam sperne decoris amans./ compensauit enim Christus tibi largiter ornans./ compensauit enim Christus tibi largiter ornans/ perpetuis pulchram diuitiis animam,/ uosque simul castis ornauit dotibus ambos/ spe pietate fide pace pudicitia».

124. *Ibidem*, p. 244: «sit uobis crux ueneranda iugum».

125. *Ibidem*, p. 244.



Quizá estos versos, recién citados, son los que de un modo más directo expresan las consecuencias de la significación en cuanto al desenvolvimiento del matrimonio mismo y al amor sobrenatural mutuo de los cónyuges, según el amor de Cristo y la Iglesia.

2. San Pedro Crisólogo, en un texto que ya hemos citado en otros momentos, señala, igualmente, la santidad en la que deben conducirse los esposos, por la configuración de su unión con el misterio de Cristo <sup>126</sup>.

Después alude a la gracia que los cónyuges reciben para vivir fielmente estas exigencias:

«Et quomodo *ambo justi ante Deum? Ante Deum, sed per Deum. Ambo justi ante Deum. Non labore, sed gratia*» <sup>127</sup>.

3. En los Sacramentarios se pide, en varias oraciones, el auxilio divino para vivir el matrimonio conforme al orden al que ha sido elevado; por haber considerado ya el contenido de estas oraciones, hacemos referencia solamente a una de ellas, en la que se dice:

«Pater, rudimenta sanctifica, ut bono et prospero sociata consortio, legis aeternae jura custodiat. Memineritque se, Domine, non tantum ad licentiam conjugalem, sed ad observantiam Dei, sanctorumque pignorum custodiae delegatam. Fidelis casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum» <sup>128</sup>.

4. Boecio (480-524), de modo muy sintético, manifiesta, en unos versos, que de la nueva dignidad sobrenatural del matrimonio, nace el casto afecto que los cónyuges deben tenerse y los mutuos derechos de los esposos, y así les exhorta para que el amor por el que se rige el cielo, rija también sus almas:

«Hic sancto populos quoque  
iunctos foedere continet,  
hic et coniugii sacrum  
castis nectit amoribus,  
hic fidis etiam sua  
dictat iura sodalibus.  
O felix hominum genus,

126. S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo LXXXIX* cit., p. 550.

127. *Ibidem*.

128. S. LEÓN MAGNO, *Liber* cit., PL 55, col. 131.

si vestros animos amor,  
que caelum regitur, regat! <sup>129</sup>.

b) *La mutua tolerancia*

De los autores estudiados, nos parece que es San Gregorio Magno quien, por el carácter eminentemente pastoral de su obra tiene una doctrina más rica y desarrollada sobre las exigencias que comporta el matrimonio y el nuevo título de éstas, fundadas en el orden sobrenatural.

Para San Gregorio Magno toda la relación matrimonial ha de estar basada en la caridad. Los cónyuges deben tolerar pacientemente aquellas cosas que puedan desagradar al otro, pues está escrito: «Llevad mutuamente vuestras cargas, así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal. 4, 2) <sup>130</sup>.

«Y la ley de Cristo —continúa diciendo— es la caridad; El nos dio con largueza de sus bienes y sobrellevó ecuánimemente nuestros males. Cumplimos la ley de Cristo cuando imitándole, comunicamos nuestros bienes y sostenemos piadosamente nuestros males» <sup>131</sup>.

Han de ser advertidos los cónyuges también para que cada uno de ellos no sólo tolere las cosas del otro, sino que atienda a las cosas que de sí mismo son toleradas; así, considerando esto, llevará más fácilmente lo que sostiene del otro:

«Admonendi quoque sunt, ut eorum quisque non tam quae ab altero tolerat, quam quae ab ipso tolerantur attendat. Si enim sua quae portantur considerat, ea quae ab altero sustinet, levius portat» <sup>132</sup>.

En un sentido negativo, esta caridad hacia el otro cónyuge y el fin sobrenatural del matrimonio, conllevan la obligación para cada uno de abstenerse de todo aquello que puede ser ocasión de daño espiritual para el otro. Así, advierte San Gregorio Magno, comentando el Libro de Job:

«Ex verbis diabolus per eos qui nobis adhaerent, nos tentat. Ex verbis autem male persuadentis conjugis vigilanter

129. BOECIO, *Consolationis philosophie, Liber II*, VII, CSEL, LVII, p. 45.

130. S. GREGORIO MAGNO, *Regulae Pastoralis Liber III*, cap. XXVII, PL 77, col. 102: «Admonendi sunt conjuges, ut ea in quibus sibi aliquando displicent, et patientes invicem tolerant, et exhortantes invicem salvent. Scriptum namque est: *Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi*» (Galat. IV, 2).

131. Cfr. *ibidem*.

132. *Ibidem*.

debemus aspicere quod antiquus adversarius non solum per semetipsum, sed per eos etiam qui nobis adhaerent, statum satagit nostrae mentis inclinare»<sup>133</sup>.

c) *Igualdad de los esposos y capitalidad del varón*

Otra manifestación, en las exigencias de orden sobrenatural del matrimonio, de la configuración de éste con el misterio de Cristo y la Iglesia, es la específica posición que el varón y la mujer ocupan en la relación matrimonial.

«El matrimonio, en sí mismo considerado, se rige por el principio de igualdad (en valor y dignidad). Varón y mujer son iguales, los derechos y deberes conyugales son mutuos y ambos tienen los mismos (...). Esto no es óbice para que exista un principio de capitalidad: el varón es la cabeza de la mujer (1 Cor. 11, 3; Eph. 5, 23)»<sup>134</sup>. Esta capitalidad del varón, no supone superioridad respecto a la mujer, sino un modo de estar relacionados, pues siendo ambos mutuamente complementarios, existe una diferencia en el sentido relacional de los dos sexos, es decir, no son complementarios de modo idéntico<sup>135</sup>. «Ser la mujer para el varón implica sencillamente una posición de servicio —de donación o entrega— que, procediendo de una estructura relacional ontológica, es fuente de enriquecimiento personal, y de perfeccionamiento de la mujer en el desarrollo de su feminidad»<sup>136</sup>.

Siendo esto así en el orden natural, por fundarse en la diversa estructura óptica del varón y la mujer, tal como lo recoge San Pablo, cuando enseña: «pues ni procede el varón de la mujer sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón» (I Cor. 11, 8-9), en el orden sobrenatural, ese diverso modo de relacionarse, queda enriquecido y nítidamente delineado, por la configuración del matrimonio con el misterio de Cristo y la Iglesia. La diferente posición del varón y la mujer tiene como modelo el amor de Cristo a su Iglesia y el amor y el servicio de la Iglesia a Cristo, su Esposo.

1. Con gran belleza encontramos expresada esta diversa complementariedad del varón y la mujer, puesta al servicio de la comunidad conyugal, que tiene como modelo también la diversa posición de Cristo y la Iglesia en su unión, en San Paulino de Nola, que encarece en

133. S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* cit., PL 75, col. 605.

134. HERVADA-LOMBARDIA, *o.c.*, p. 252.

135. *Ibidem*, p. 253.

136. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 242 s.

su epitalamio a Juliano e Ia, que él aprenda de la historia que la mujer fue creada para que fuese ayuda del varón, y a ella que acoja humildemente a Cristo en su esposo, y así, en la bendecida unión de sus cuerpos, sea la cabeza el varón, pero la corona y el ápice, sea Cristo:

«auxilioque uiri diuino munere factam  
lector caelesti discat ab historia  
inque uicem mulier, sancto si ut aequa marito,  
mente humili Christum in coniuge suscipiat,  
crescat, ut in sanctum texta compagine corpus,  
ut sit ei uertex uir, cui Christus apex»<sup>137</sup>.

También en su epístola a Apro y Amanda manifiesta:

«tu illi in Christo caput, et illa fundamentum tibi cuius opere pes tuus stat in uia domini et quam capitis tui participem faciet commemorata in domini corpore fidei compago, quia et in sollicitudinis diuersitate, saluo tamen consonae mentis adsensu»<sup>138</sup>.

2. Casiodoro (490-583), comentando la epístola de San Pablo a los Efesios, también enseña el fundamento, en la significación misteriosa del matrimonio, de la capitalidad del varón y la función de complementariedad de la mujer:

«Mulieres uiris suis subditae sint sicut Domino, et quae sequuntur. Mulieres uiris suis commonet debere subdi, sicut et Ecclesiam Christo subjectam esse confirmat. Ut sensum perfectae charitatis infunderet, eodem modo praecepit a viro uxorem diligi, sicut Christus amavit Ecclesiam: dicens, quia carnem propriam fovet qui uxorem suam diligit»<sup>139</sup>.

3. También encontramos esta doctrina en un texto de San Gregorio Magno:

«Vicina est autem viro mulier atque subjunta. Cor igitur mulieris tenuit, et quasi scalam, qua ad cor uiri ascendere potuisset inuenit. Occupavit animum conjugis, scalam mariti»<sup>140</sup>.

137. *Ibidem*, p. 244.

138. S. PAULINO DE NOLA, *Epistula XXXXVIII* cit., p. 375.

139. CASIODORO, *Complexiones* cit., PL 70, col. 1348.

140. S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* cit., PL 75, col. 665.

## VII. SIGNIFICACIÓN Y CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

A continuación, consideramos aquellos textos del período estudiado que permiten establecer alguna relación entre la celebración del matrimonio y la significación.

1. El primero, cronológicamente, lo encontramos en una carta del Papa Siricio de 11 de febrero del 385, dirigida a Himerio, obispo de Tarragona, en la que responde a unas consultas que éste había formulado al predecesor de Siricio, el Papa Dámaso:

«De conjugaliū autem violatione requisiti, si desponsatam alii puellam alter in matrimonium, quia illa benedictio quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur»<sup>141</sup>.

En algunas de las colecciones que nos transmiten este texto, en lugar de *violatione*, aparece *velatione*<sup>142</sup>.

Este texto plantea algunos problemas. En primer lugar, la *desponsata*, a la que alude esta decretal, quién es: ¿la que ha celebrado los esponsales o quien ha contraído ya matrimonio? De otra parte, ¿qué clase de esponsales serían aquellos a los que el Papa Siricio atribuye una tal eficacia, hasta el punto de impedir el matrimonio con persona distinta de aquella con quien se celebraron?

No es fácil contestar brevemente estas preguntas y el hacerlo cumplidamente, nos llevaría lejos del objeto del presente trabajo y a sobrepasar los límites de espacio.

Nuestra opinión<sup>143</sup>, al respecto, es que se trata aquí de unos esponsales típicamente cristianos, que difieren en mucho de los esponsales del Derecho romano. Este conocía una terminología rígida para expresar la distinción entre los esponsales —*sponsalia* (*spondere, sponsus, -a*)— y el matrimonio —*matrimonium* o *nuptiae (uxor)*—; el nuevo término: *desponsare* (*-satio, -sata*) alude a la nueva noción cristiana de los esponsales, en la que éstos gozan de una firmeza considerablemente mayor que en Derecho romano y son, en realidad, un *initium matrimonii*,

141. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio* cit., PL 67, col. 233.

142. Cfr. CONSTANTIUS, *Epistolae et Decreta S. Siricii Papae*, PL 13, col. 1136, nota «e».

143. Nos hemos basado, principalmente, para llegar a este parecer en GAUDEMET, *Originalité et destin du mariage romain*, en *Sociétés et mariage*, p. 159 ss.; BIDAGOR, *Miscelanea Isidoriana* (Roma 1936), p. 268; BIONDI, *o.c.*, p. 107-121, VOLTERRA, *Istituzioni di Diritto privato romano* (Roma 1961), p. 665 ss.

acercándose así a la concepción hebraica, pero sin confundirse con ella, pues en ésta, el matrimonio, tras los esponsales, queda perfeccionado por la simple toma efectiva de posesión de la mujer.

No cabe, sin embargo, pensar que el Papa Siricio confunda la *desponsatio* con el matrimonio mismo, pues en este caso, como señala Biondi, la pregunta que se formula al Papa y la decisión pontificia misma serían superfluas: es claro que la que ya hubiese contraído matrimonio, no podría contraer otro, viviendo el primer marido.

El texto se refiere, por tanto, a los esponsales. Pero aún se ha de esclarecer si la transgresión se produce porque ya se recibió la bendición, o bien, si lo que establece el Pontífice es que no se dé la bendición a la *desponsata* que hubiere roto la fidelidad a su prometido<sup>144</sup>.

Pensamos que es más acertada la primera postura, pues la causa que el Pontífice señala para prohibir que la *desponsata* sea tomada en matrimonio por hombre distinto de aquel con quien celebró los esponsales, es precisamente la transgresión que eso supondría de la bendición ya recibida; en otro caso, no cabría hablar de transgresión de la bendición, porque ésta no había tenido lugar.

Estamos, pues, en nuestra opinión ante unos esponsales, en los que tienen lugar una bendición, ¿qué conexión guarda la bendición de los esponsales con la significación del matrimonio?

Es sabido que hasta el Concilio de Trento el matrimonio no está sometido a la obligatoriedad de una forma determinada; por tanto, la celebración religiosa no tuvo hasta entonces —y aún hasta tiempos de San Pío X, de manera absoluta— una extensión universal. Sin embargo, sí se puede afirmar que era el modo de celebración que se veía como más conveniente para la Iglesia, y prueba de ello es que así estuviera establecido para el matrimonio de los clérigos inferiores<sup>145</sup>.

La no obligatoriedad de la celebración religiosa pone de relieve la conciencia de que la significación misteriosa del matrimonio no nace de la bendición —y así tendremos ocasión de verlo más detenidamente al ocuparnos de la decretal *Cum societas* de San León Magno—, pero, a la vez, se estima como muy conveniente para mejor expresar el hondo misterio contenido en el matrimonio, desde el mismo momento de su comienzo.

Era lógico, por tanto, que desde época muy temprana naciera la

144. Ritzer se inclina por la segunda interpretación, pero como mera preferencia, limitándose a decir que podría ser la buena: RITZER, *o.c.*, p. 231.

145. Sobre la disciplina matrimonial, celibato y continencia de los clérigos, vid. J. COPPENS y otros, *Sacerdocio y celibato*, BAC (Madrid 1972).

costumbre de realizar la celebración del matrimonio, e incluso estos esponsales que son un *intimum matrimonii*, en un rito religioso<sup>146</sup>.

2. Queremos prestar especial atención ahora a la decretal *Cum societas* de San León Magno, en su relación, en este lugar de nuestro trabajo, con la celebración del matrimonio. El Pontífice conteste a la consulta que se le había formulado:

«Non omnis mulier juncta viro uxor est viri, quia nec omnis filius haeres est patris. Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima et inter aequales: multo prius hoc ipsum Domino constituyente (Gen. II, 24) quam initium Romani juris existeret. Itaque aliud est uxor, aliud concubina; sicut aliud ancilla, aliud libera. Propter quod etiam Apostolus ad manifestandam harum personarum discretionem, testimonium ponit ex Genesi, ubi dicitur Abrahæ: *Ejice ancillam et filium ejus: non enim haeres erit filius ancillae cum filio meo Isaac* (Galat. IV, 30; Gen. XXI, 10). Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum (Eph. V, 32) dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Igitur cujuslibet loci clericus, si filiam suam viro habenti concubinam in matrimonium dederit, non ita accipiendum est quasi eam conjugato dederit; nisi forte illa mulier, et ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata videatur»<sup>147</sup>.

146. Existen numerosos testimonios de Concilios y Padres, tanto anteriores al Papa Siricio como coetáneos o inmediatamente posteriores, que nos hablan de la bendición referida a cualquier fiel. Consignamos aquí algunos de estos testimonios, recogidos por Ballini en su libro *Il valore giuridico nella celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana* (Milano 1939), p. 15, 25-31, advirtiendo que en él pueden verse otros, además de los que aquí señalamos. Entre otros textos de Tertuliano, uno se expresa así: «Felicitem eus matrimonii quod ecclesiae conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiat; Pater rato habet»: TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, p. 9, cit. por BALLINI, *o.c.*, p. 15. En los *Statuta Ecclesiae antiquae*, el canon 13, dice: «Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus vel a paraninphis offerantur in Ecclesia sacerdoti»: MANSI, III, 952, cit. por BALLINI, *o.c.*, p. 41. El canon 10 del Concilio romano, del 324, dispone: «Nullus etiam episcoporum virginem sacram maritali consortio expetierit benedicere»: MANSI, II, 573, cit. por BALLINI, *o.c.*, p. 42. Como señala Ballini «de esta prohibición de bendecir uniones, consideradas ilícitas, se revela la costumbre de la intervención religiosa, ya que, caso contrario, no habría tenido razón la explícita prohibición de una práctica inusual»: BALLINI, *o.c.*, p. 42.

147. S. LEÓN MAGNO, *Epistola CLXVII*, inquis. IV, PL 54, col. 1204.

A primera vista San León Magno parece requerir que todo matrimonio, para serlo verdaderamente, se contraiga mediante *publicas nuptias*.

En este sentido, algunos autores<sup>148</sup> parecen inclinarse por el carácter constitutivo de las condiciones señaladas por San León Magno, de manera que éstas integrarían el mismo *nuptiale mysterium*, que no sería otra cosa, más que las *iustae nuptiae* del Derecho romano acompañadas de los correspondientes ritos cristianos. Este es, precisamente, el que no podría tener lugar en las uniones entre libres y esclavos, pues esta unión no sería apta para constituir sobre ella los ritos cristianos.

Nosotros preferimos pensar, siguiendo a Gaudemet<sup>149</sup>, que los mencionados requisitos exigidos por San León Magno son presunciones acerca de la existencia de una verdadera voluntad matrimonial, sobre la cual pueda constituirse el *nuptiale mysterium*. Por tanto, afectan a este caso concreto por sus circunstancias particulares. Pero el *nuptiale mysterium*, para San León Magno, no es el matrimonio del Derecho romano al que se añaden los ritos cristianos, sino cabalmente el *Christi et Ecclesiae sacramentum* que el matrimonio cristiano ha de contener significándolo.

El matrimonio cristiano sólo es tal cuando queda constituido como *res significans*, pero esa significación no proviene de la celebración, ni de la bendición que en ella se da, sino que la tiene el matrimonio en sí mismo; lo que ocurre es que, siendo el *mysterium* o *sacramentum* el matrimonio mismo válidamente constituido y no su celebración, sólo mediante la previa celebración de las legítimas nupcias (el previo consentimiento jurídicamente válido) puede hablarse de matrimonio<sup>150</sup>. Pero, sabido es, que en esta época, y aún durante muchos siglos, no era requerida ninguna forma para la manifestación del consentimiento.

### VIII. SIGNIFICACIÓN E INDISOLUBILIDAD

Como señala Tejero en uno de sus trabajos sobre la sacramentalidad del matrimonio en los Padres, «es obligado destacar

148. V. DE REINA, *o.c.*, p. 142 s.; BIONDI, *o.c.*, p. 80 s.

149. GAUDEMET, *o.c.*, p. 168.

150. Cfr. HERVADA-LOMBARDÍA, *o.c.*, p. 283 ss.



la repercusión que en el sentir de éstos —especialmente San Agustín— tiene el *sacramentum coniugii* sobre el vínculo: la razón última de la indisolubilidad del matrimonio reside en el hecho de que la institución matrimonial es signo misterioso de una realidad más grande aún»<sup>151</sup>. Así, refiriéndose concretamente a San Agustín, manifiesta Tejero cómo éste «expresa el contenido del sacramento nupcial en estos términos: 'También se confía a los fieles casados un sacramento nupcial, por lo cual dice el Apóstol: *Maridos, amad a vuestras esposas, como Cristo amó a la Iglesia (Eph. V, 25)*'. La *res* de este sacramento consiste en que el marido y la mujer, unidos en matrimonio, permanezcan inseparablemente mientras vivan»<sup>152</sup>.

El mismo término, *sacramentum*, en su origen romano, tiene la significación de juramento-compromiso, por el que se contraen obligaciones de carácter público ante la divinidad<sup>153</sup>.

Pensamos, también nosotros, de acuerdo con la opinión de Tejero, que en los autores que venimos estudiando, es la nueva significación misteriosa del matrimonio el fundamento último en el que se apoya la absoluta indisolubilidad del matrimonio cristiano.

La mayor parte de los textos que aparecen, relativos a la indisolubilidad, tienen, sobre todo, un carácter jurídico; son pronunciamientos de los Pontífices que se proponen resolver situaciones concretas, pero lógicamente en ellos subyace precisamente la aplicación de esta doctrina. Nos ocuparemos aquí sólo de aquellos textos que de un modo más directo ponen de manifiesto la conexión entre la significación del matrimonio cristiano y la indisolubilidad.

1. Ya hemos tenido ocasión de considerar en otros lugares de este trabajo el epitalamio de San Paulino de Nola a Juliano e Ia. Los primeros versos hablan del dulce yugo que Cristo impone sobre los nuevos esposos, refiriéndose con ello especialmente San Paulino a las cualidades morales que deben adornar el matrimonio cristiano, pero también, al considerar ese yugo que une a los esposos como sagrado, en el pensamiento de San Paulino, es un vínculo inviolable, y así lo manifestará expresamente más adelante<sup>154</sup>.

151. E. TEJERO, *La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano*, en *IC*, 27 (1974) 28.

152. *Ibidem*.

153. Cfr. *ibidem*, p. 14 s.

154. S. PAULINO DE NOLA, *Carmen XXV* cit., p. 238: «Concordes animae casto sociantur amor,/ uirgo puer Christi, uirgo puella dei./ Christe deus, pariles duc ad tua frena columbas/ et moderare leui subdita colla iugo./ namque tuum leue, Christe, iugum est, quod prompta uoluntas/ sancta sacerdotis uenerando pignora pacto/ iunguntur; coeant pax pudor et pietas./ nam pietatis amor simul

El nervio constante del epitalamio es ensalzar la novedad y características propias del matrimonio cristiano, configurado por la unión de Cristo con la Iglesia. Así, la peculiar incorporación a Cristo de los nuevos cónyuges, que por el matrimonio se opera, les hace ser de un modo más radical un solo cuerpo entre ellos y un solo cuerpo con Cristo y con la Iglesia:

«inde magister ait, quia iam nec femina nec mas  
in Christo, sed idem corpus et una fides.  
nam omnes unum corpus sumus, omnia Christo  
membra quibus Christus corporis in caput est»<sup>155</sup>.

Y así, un poco más adelante, afirma:

«et uobis fratres sponso concurrite Christo,  
sitis ut aeterni corporis una caro.  
hic uos nectat amor, quo stringit ecclesia Christum  
quoque uicissim illam Christus amore fouet»<sup>156</sup>.

Es lógico, por tanto, que San Paulino sostenga dicha unión como absolutamente inviolable:

«ego mei memores par inuiolabile semper uiuite»<sup>157</sup>.

También en una epístola a Apro y Amanda, relaciona San Paulino la indisolubilidad matrimonial con el misterio de Cristo y la Iglesia:

«magna illa diuini cum ecclesia coniugii aemulatione mirabilis  
est, quam in tuam unitatem reductam ac redditam spiritalibus  
tibi tanto firmioribus quanto castioribus nexibus caritas Chris-  
ti copulat, in cuius corpus transitis a uestro»<sup>158</sup>.

E inmediatamente, prosigue:

«Benedicti uos domino, qui fecit utrumque unum, condens  
in semetipsum duo, faciens mirabilia solus, qui conuertit non  
solum animas sed et affectus, temporalia in aeterna»<sup>159</sup>.

2. En la epístola *Ad virginem lapsam*, que ya hemos considerado también en diversas ocasiones, el trasfondo de la argumentación es,

est et amoris honestas/ paxque deo concors copula coniugi./ foederis huius opus  
proprio deus ore sacrauit/ diuinaque manu par hominum statuit.

155. *Ibidem*, p. 244.

156. *Ibidem*.

157. *Ibidem*.

158. S. PAULINO DE NOLA, *Epistola XXXXVIII* cit., p. 372.

159. *Ibidem*, p. 372 s.

precisamente, mostrar la perpetuidad del estado de virginidad por ser unión nupcial con Cristo, al igual que el matrimonio lo es también de otra manera; así, se considera la indisolubilidad del matrimonio como paradigma de unión indisoluble:

«Contra Deum enim id operata est, quod homini in hominem committere non licet: quia sanctum illud et inviolabile atque perpetuum et spiritale coniugium sacrilegio rupisti diuortio. Ecce quam Deus iunxerat Christo homo separauit a Christo»<sup>160</sup>.

3. Ya hemos estudiado la decretal *Cum societas* de San León Magno desde otros puntos de vista; ahora nos interesa señalar que el Pontífice declara la ausencia de carácter matrimonial en la relación del varón que convivía con una sierva, no por la falta de unos elementos formales: *ingenua facta, et dotata legitime et publicis nuptiis honestata*<sup>161</sup> —que como ya hemos señalado para el Papa tienen valor de presunción en el caso presente—, sino por la ausencia de una precisa voluntad matrimonial, por lo que dicha unión adolece de un defecto de significación de algo que es esencial para ser considerada como verdadero matrimonio: que signifique la unión de Cristo con su Iglesia.

Si esa unión no merece una consideración matrimonial y por ello es disoluble: *cujuslibet loci clericus, si filiam suam viro habenti concubinam in matrimonium dederit, non ita accipiendum est quasi eam conjugato dederit*<sup>162</sup>, a *sensu contrario* se ha de afirmar que aquella unión que *praeter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum*<sup>163</sup>, es matrimonial, y, a diferencia de aquella otra, indisoluble<sup>164</sup>.

4. Finalmente queremos ocuparnos del breve tratado *Adversus pelagianam haeresim* del Papa Gelasio, que ya hemos estudiado desde otros puntos de vista en otros momentos.

160. *Ad virginem lapsam*, PLS III, col. 199.

161. DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio* cit., PL 54, col. 1205.

162. *Ibidem*, PL 54, col. 1204.

163. *Ibidem*.

164. Se plantea aquí otra cuestión, relacionada con éstas, muy interesante, que ciertamente cae fuera del objeto de nuestro trabajo, y es la de hasta qué punto la Iglesia admitió ciertas formas de concubinato, como especies de *inaequale coniugium*, a las que consideró como verdaderos matrimonios y, por tanto, indisolubles, pero que formalmente, al menos para el Derecho civil, por la falta de algún requisito de índole legal, no podían venir calificadas como tales. En este sentido señala Biondi una tendencia constante de la legislación civil

El Papa Gelasio, como ya hemos señalado, advierte la cierta santificación que alcanza el cónyuge infiel por su unión con el fiel, en base, principalmente, a la significación, aunque imperfecta, contenida en ese matrimonio. Precisamente en esta falta de plenitud de la significación se funda el Pontífice cuando señala la posibilidad de disolución de esa unión si el infiel, en lugar de aceptar la justificación que se le ofrece, la rechaza; porque él mismo, el infiel, dice el Papa Gelasio, se hace indigno de aquel conyugio. El fiel debe sufrir pacientemente carecer de aquella unión, pues en otro caso, pecaría contra Dios; pero retiene para El la primera castidad y no ha de estimar

desde Constantino, que culmina con Justiniano, en la que el concubinato que permite la ley, tiene cada vez un régimen más asimilado al matrimonio: «Il concubinato provvede a quei casi in cui per la diversità di rango sociale o per altre ragioni, che non attengono alla essenza del matrimonio, si stringe un vincolo che abbia dignità minore. In sostanza è uno sviluppo della situazione che si era determinata in seguito ai divieti di contrarre matrimonio per ragioni di dignità civile stabiliti dalla legge augustea, per cui si dice che *concubinatus per legem nomen assumpsit* (D. 25,7,3,1; Marcian. 12 inst.). Il paso è suscettibile di duplex interpretatio. Nella redazione genuina alludeva alle leges Iulia et Papia Poppaea, che forse erano menzionate esplicitamente; nel sistema della compilazione allude a tutte quelle *leges* che disciplinano il concubinato come coniugio ineguale. Reso monogamico il concubinato al pari del matrimonio, esclusa la possibilità di cumulare l'uno e l'altro e quindi resa monogamica qualunque unione riconosciuta dalla legge, estesi al concubinato gli impedimenti essenziali del matrimonio, eliminate le incapacità che avevano dato luogo al dilagare del concubinato, le differenze tra i due istituti diventano evanescenti»: BIONDI, *o.c.*, p. 136. Siendo esto así en el Derecho secular, no puede extrañar que la Iglesia admitiera en ciertos casos ese concubinato, que era en todo igual al matrimonio, y que no podía serlo, sólo por razón de exigencias de carácter legal. Así viene reflejado este criterio claro de la Iglesia en algunos textos que recoge Biondi: «Il concilio di Toledo (can. 17) sancisce il seguente principio, accolto de Graziano (c 4, D 34): si quis habens uxorem fidelis concubinam habet, non communicet; ceterum is qui non habet uxorem et pro uxorem concubinam habeat, a communione repellatur, tantum aut unius mulieris aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit coniunctione contentus (...). Il principio è raccolto da Ivo di Chartres (decr. 8, 66, PL 161, 598) e da Graziano (c. 5 D 34) che lo attribuiscono a S. Isidoro: christiano non dicam plurimas, ne duas simul habere licitum est, nisi unam tantum aut uxorem aut certe, loco uxori, si coniux deest, concubinam»: BIONDI, *o.c.*, p. 128. Estas consideraciones constituyen un nuevo argumento que nos pone de manifiesto cómo para la Iglesia el elemento esencial en el matrimonio continuaba siendo el consentimiento, por ello era posible retener como matrimonio, y por tanto como significantes del *nuptiale mysterium*, estas clases de uniones. En la decretal *Cum societas* de San León Magno las condiciones que allí se señalan tiene carácter de presunciones, siendo además claro, que no hay allí un concubinato, como *inaequale coniugium*, dado que el varón podía haber hecho libre a la que era sierva.

que hay adulterio, al volverse a casar, pues fue el infiel quien rechazó hacerse verdaderamente *una caro* con el cónyuge fiel<sup>165</sup>.

Existen otros muchos textos en los autores estudiados que tratan de la indisolubilidad; son principalmente, decisiones pontificias que se dirigen a resolver cuestiones concretas, por lo que no se extienden en consideraciones doctrinales, y aunque en ellos se encuentre implícita la significación matrimonial como razón última de la indisolubilidad, no se expresa explícitamente esta conexión. Ante la falta de espacio, y junto a esto, el hecho de apartarse del objeto principal de este trabajo y el haber sido suficientemente estudiados en la doctrina<sup>166</sup>, renunciamos a ocuparnos de ellos. Nos limitamos sólo a dar unas referencias<sup>167</sup>.

Con las líneas que preceden esperamos haber contribuido a poner de manifiesto —y es la meta que nos habíamos propuesto al realizar este trabajo— que, en ese período, los autores del área geográfica estudiada, al igual que sucede también en los demás ámbitos de Oriente y Occidente que han sido objeto de otros estudios, expresan —en

165. S. GELASIO, *Adversus pelagianam haeresim*, PL 59, col. 129 s.: «Alioquin si oblatam sibi gratiam nec per affectum suscipit conjugalem, quae in vacuum tam divinae dignationis, quam etiam humanae singularis affectionis oblitus, aestimat abnuendam, atque ob hoc ipsam quoque conjugis affectionem nititur abjurare, et ab ipsius pii consortii lege discedere, digne permittitur eidem licentia descendendi; quia non est illo conjugio dignus, quo se ipse judicavit indignum, patienterque ferat fidelis conjux illo se caruisse conjugio, quod fornicatur a Deo, cui idem conjux fidelis inhaerendo principalem Dei retinet castitatem. Itaque et adultero caret, et eo qui respuit una veraciter fieri caro cum conjuge jam fideli, nec aestimet fuisse legitimum quod divina sibi despexerit lege conjugii; ac potius libenter accipiat eum, qui anima separatus a Deo est, et a se quoque corpore fuisse divisum».

166. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce* (París 1975); T. RINCÓN, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, en *Ius Canonicum*, 25 (1973) 91-133; F. DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V* (Torino 1956); G. D'ERCOLE, *Il consenso degli esposi e la perpetuità del matrimonio nel Diritto Romano e nei Padri della Chiesa*, «*Studia et Documenta Historiae et Juris*», fasc. I (1939) 41 ss.; G. M. JOYCE, *Christian Marriage. Sheed and Ward* (Londres 1948).

167. Del Papa Siricio: DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio cit.*, PL 67, col 233; del Papa Inocencio I: DIONISIO EL EXIGUO, *Collectio cit.*, PL 68, col 247 ss.; *ibidem*, PL 67, col 251; S. LEÓN MAGNO, *Epistola CILX*, PL 54, col 1136 ss.; CASIODORO, *Historia Ecclesiastica vocata tripartita*, Liber VII, caput XI, PL 69, col 1117; S. GREGORIO MAGNO, *Registrum Epistolarum*, MGH I, p. 422; *ibidem*, MGH II, p. 294; *ibidem*, p. 300; GREGORIO II, *Epistola ad Bonifacium episcopum*, PL 89, col 525; S. ZACARÍAS, *Registrum Epistolarum*, MGH III, p. 348 s.; *ibidem*, p. 482 s.; ESTEBAN II, *Responsa*, PL 89, col 1924 s.; ESTEBAN III, *Registrum Epistolarum*, MGH III, p. 561.

continuidad con autores de siglos anteriores— la doctrina de la significación matrimonial, pero no sólo esto, sino que con ellos —y es quizá el mérito particular de esta época, considerada con abusiva generalización como de escasa importancia para el desarrollo de la doctrina matrimonial— comienza a resaltar la eficacia configuradora de la significación sobre los diversos elementos del sistema matrimonial. Así, hemos tenido ocasión de poner de relieve esta incidencia con respecto: 1) a la progresiva extensión de la celebración religiosa del matrimonio, como expresión del hondo misterio que contiene; 2) a la mayor firmeza incluso de los esponsales que en épocas precedentes, que apunta a otro de los elementos muy particularmente afectado por la significación como es la indisolubilidad; 3) al papel del matrimonio en la nueva economía de la salvación, y esto en diversos planos: por la gracia que comporta el matrimonio para los contrayentes y por su función en la edificación de la Iglesia —no sólo respecto a su aumento corporal, sino también como rasgo configurador de la Iglesia misma—; 4) respecto a la diferenciación entre matrimonio y concubinato, calificándose así aquella relación que es incapaz de significar la unión de Cristo con su Iglesia; y finalmente, 5) respecto al desarrollo mismo de la vida conyugal en el matrimonio cristiano, regida por el amor y la unidad, la mutua tolerancia, la igualdad entre varón y mujer y, a la vez, por la situación de capitalidad del marido, entendida no como superioridad, sino como diverso modo de estar relacionados, es decir, de ser complementarios.