

Los «sacramentos sociales». La óptica del medievalismo

Emilio MITRE FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid
mitrefernandez@gmail.com

RESUMEN

A lo largo de la Edad Media se fijó en siete el número de sacramentos. Dos de ellos serán reconocidos como «sociales» por establecer las formas e ideales de vida de dos categorías humanas. A una minoría reconocida como guía moral –el orden sacerdotal– se le pide un compromiso con el celibato. A la masa de fieles –el laicado– se le proponía el estado conyugal según normas –las del matrimonio cristiano– que le distinguían de otras formas de relación carnal. En ambos casos, sin embargo, lo real y lo ideal frecuentemente difieren.

Palabras clave: Medievalo, el septenario sacramental, orden y matrimonio como sacramentos sociales.

The «social sacraments». The perspective of the medievalism

ABSTRACT

Over the course of the Middle Ages, the number of the sacraments was set at seven. Two of them were considered «social» because they established the rules and ideals of life for two categories of people. A minority, recognized as the moral guide –the priestly order– were required to make a commitment to celibacy. The great mass of the faithful –the laity– were proposed a marital status in accordance with various rules –the Christian marriage rules– which differed from other ways of physical relationships. In both cases, however, the ideal situation and the reality often collided.

Keywords: Middle Ages, seven sacraments, priestly order and marriage as social sacraments.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Una definición y un alcance. 3. Uno de los más importantes entre los distintos septenarios. 4. Los sacramentos desde Roma y frente a Roma. 5. Los llamados «sacramentos sociales»: un primer acercamiento. 6. El orden sacerdotal: «sacramento social» para célibes. 7. El matrimonio: «sacramento social» para laicos. 8. Entre el recelo a la relación carnal y la *affectio maritalis*. 9. Aspiración y realidad en los «sacramentos sociales». 10. Conclusión: ¿Estrechadas razones para el uso de un término? 11. Bibliografía.

FECHA DE RECEPCIÓN: 25 DE 01 DE 2014
FECHA DE ACEPTACIÓN: 03 DE 04 DE 2014

1. INTRODUCCIÓN

El interés por los orígenes, los efectos, las personas capacitadas para su administración e incluso el número de los sacramentos, desborda con mucho las disquisiciones puramente académicas¹.

Algún destacado liturgista ha recordado como el Concilio Vaticano II, afirmando el principio de la analogía sacramental, amplió la utilización de la palabra «sacramento»: no solo a Cristo y a la Iglesia sino también, en un sentido más amplio, «al hombre e incluso a la realidad cósmica»². «La economía de los sacramentos –afirmó otro especialista en la materia– pone de manifiesto esa voluntad divina de encaminar a todas las almas hacia ese desenvolvimiento supremo de nuestra vida en Cristo»³.

Al margen de cualquier consideración está fuera de duda que la Edad Media fue un periodo decisivo para otorgar a los sacramentos el sentido que en buena medida siguen teniendo en la actualidad de acuerdo a la visión ortodoxa⁴. Abordar hoy en día su estudio desde la óptica del historiador implica, lógicamente, ir más allá de los estrictos límites del confesionalismo.

2. UNA DEFINICIÓN Y UN ALCANCE

En el ocaso del Medievo y en lenguaje sencillo, el reformador de trágico final Girolamo Savonarola decía que los sacramentos de la Iglesia eran «las cosas exteriores pertinentes a la vida espiritual»⁵. El sacramento (en la versión griega se dice *Mysterion*⁶) se define en la actualidad, desde los campos de la teología y la liturgia, como «signo sensible de realidades espirituales, que realiza la santificación en virtud de la pasión de Cristo, y nos alcanza la gracia que es garantía de vida eterna»⁷. El historiador medievalista interesado por los fenómenos religiosos está obligado a conocer, aunque sea a niveles básicos, los fundamentos teológicos de la época objeto de su interés⁸. Dando la vuelta a una conocida sentencia de gran predicamento en el Medievo –*philosophia ancilla theologiae*– podría decirse que la teología

¹ El presente texto desarrolla la conferencia de clausura («Cotidianidad, sacramentos sociales y ritmos de vida del mundo medieval») pronunciada en el seminario *La vida cotidiana en la Edad Media* organizado por el Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid, 19-21 de febrero de 2013.

² D. Borobio, 2012, 73.

³ M. M. Philippon, 1980, 71.

⁴ Ateniéndonos a la política conciliar, se ha insistido en dos especiales documentos. Uno, los cánones del II Concilio de Letrán (1139). Cf. «Decretos del Segundo concilio de Letrán (23)» en R. Foreville, 1972, 245. Otro, la Constitución «Gaudium et Spes» del Concilio Vaticano II, (7 de diciembre de 1965). Segunda parte capítulo I dedicado a «La dignidad del matrimonio y la familia» *Ocho grandes mensajes* 1977, 435-443.

⁵ Savonarola, 2005, 144.

⁶ Así, San Pablo refiriéndose a la unión de hombre y mujer afirmará: «Misterio grande es éste mas yo hablo con respecto a Cristo y a la Iglesia» (Ef. 5, 32).

⁷ D. Borobio, 2012, 45.

⁸ Para los sacramentos en su dimensión teológica contamos con buenas guías en obras como las de K. Rahner, 1964; J. García Paredes, 1991 o R. Arnau, 1994.

constituye una disciplina ancilar de la Historia. En similar medida que pueden serlo también la sociología, la antropología o la geografía, por no extendernos en otras ciencias.

La visión más ajustadamente canónica ha fijado un principio: Cristo instituyó los sacramentos, tal y como en el momento actual los conocemos⁹. A su lado, y con ciertas dosis de eclecticismo¹⁰, se ha abierto paso una idea: el papel de Cristo sería indirecto; mas de restauración que de fundación propiamente dicha. Así, el matrimonio, surgido en el mismo paraíso terrenal (Gen, 2, 18 y ss)¹¹ sería reformado por Jesús (Mc. 10, 5 y ss). Y el bautismo y la eucaristía, que habrían tenido una primera expresión en el Éxodo (1 Cor. 10, 1-4), serían regenerados por Cristo en dos momentos: con el bautismo en el Jordán (Mt, 3, 14 y ss) que supondría una «petición anticipada del bautismo y santificación auténticas en Cristo»¹²; y en la última Cena (Mt. 26,26-29).

Aparte de la teología, ha sido la evolución histórica, la que ha fijado el número, tipos y características de estos especiales signos. Ha establecido también su correcta definición frente a lo incurso en pecado e incluso en abierta heterodoxia.

El Medievo estableció un número fijo de sacramentos y asignó a cada uno de ellos un ministro, un sujeto, una materia y una forma. También los consideró medicina de las almas ya que, en origen, Cristo actuaba como un «médico integral»; condición que transmitiría a sus herederos los ministros de la Iglesia¹³. Los sacramentos aparecen como remedio a la fragilidad del hombre manifiesta en fecha temprana con la seducción de la serpiente¹⁴.

Una primera clasificación nos habla de unos sacramentos de muertos y unos sacramentos de vivos. Los primeros –bautismo y penitencia– son los adecuados para quienes, muertos a la gracia, se abren a ella desde el momento de la recepción. Los sacramentos de vivos (el resto) son los que contribuyen a mantener o acrecentar la gracia¹⁵. Si el bautismo limpia del pecado original, la penitencia lo hace con el pecado actual, ya sea venial ya sea mortal. Variadas fuentes del Medievo, muy repetitivas por otra parte¹⁶, se hicieron eco de esta división. Valgan dos ejemplos de distinta naturaleza: la obra jurídica de Alfonso X, muy influida por el derecho canónico¹⁷ que

⁹ En la misma medida, por ejemplo, en que el símbolo de fe fue atribuido por la tradición a los apóstoles cuando en realidad se definió entre el primer concilio de Nicea I (325) y el primero de Constantinopla I (381). «Era sentencia de todo el colegio (apostólico encabezado por San Pedro)», afirmará San Ambrosio, 1977, 36.

¹⁰ Sobre esa improbable «fundación» o institución por Jesús *vid.* H. Vorgrimler, 1989, 66 y 105-106.

¹¹ En la *Gaudium et Spes*, ed. cit, 436 se dice «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida se establece sobre la alianza de los cónyuges».

¹² J. Auer, 1977, 31.

¹³ *Vid.*, el sugerente ensayo de D. Borobio, 2008.

¹⁴ A. Gesché, 2010, 64.

¹⁵ L. Bouyer, *Voz. «Sacramentos»*, 1977, 592.

¹⁶ En los distintos campos del pensamiento, afirma U. Eco, 2012, 17, «La Edad Media fue una época de autores que se copiaban en cadena sin citarse, entre otras cosas porque en una época de cultura manuscrita –con los manuscritos difícilmente accesibles– copiar era el único sistema de hacer circular las ideas».

¹⁷ *La Siete Partidas* (ed. y glosas de Gregorio López.). I. Part, Tit. IV, Ley I Salamanca 1555 Tomo I, fol. 15 v.

dedica la primera Partida a cuestiones de fe; o la obra espiritual del místico inglés del siglo XIV Walter Hilton que nos habla de un alma *deformada* que puede ser *renovada* merced a estos dos sacramentos¹⁸.

3. UNO DE LOS MÁS IMPORTANTES ENTRE LOS DISTINTOS *SEPTENARIOS*

Siete fueron los días de la creación que, con regusto agustiniano, se aplicaban a las etapas de la vida del hombre y, por extensión, a los períodos de evolución de la humanidad: *infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, aetas senior, senectus*¹⁹ ... más ese séptimo *día* en que «descansará Dios, cuando el mismo séptimo día, que seremos nosotros, lo hará descansar Dios en sí mismo»²⁰. La excelencia del número siete fue glosada por San Isidoro en una de sus obras menores marcada por resabios pitagóricos y por una aritmología sagrada ordenada a una exégesis tipológica: «El número siete no nace de otro. Ni produce ni es producido; las demás números hasta el diez son producidos por otros o producen ellos; éste no engendra ni es engendrado»²¹.

Algo similar diría Alfonso X en *Las Siete Partidas*: «cuento muy noble a que loaron mucho los sabios antiguos: porque se fallan en el muchas cosas e muy señaladas que se departen por cuento de siete». Podría hablarse por ello, añade el monarca, de diversos septenarios: los dos bloques de siete artículos de fe (dedicados: siete a la divinidad y siete a la humanidad de Cristo), los siete dones del Espíritu Santo, los siete gozos de María, las siete peticiones del Pater Noster, los siete días de la creación, o los siete sacramentos, por limitarnos a los más importantes²². En otra obra de título llamativo –*Setenario*– considerada como posible borrador para *Las Partidas*, el Rey Sabio insistiría en el especial significado de ese número; entre otras razones, por la cifra en sí de los sacramentos, cada uno de ellos dotado de una especial virtud²³. Existe también, dentro de la órbita castellana un especial uso del septenario: el que se hace en el llamado Catecismo de D. Gil de Albornoz (entre 1345-1347), estructurado en grupos de siete: los dos referidos bloques de artículos de fe; siete obras de misericordia corporales y otras siete espirituales²⁴; siete sacramentos; siete virtudes (tres teologales y cuatro cardinales); y siete pecados (o vicios) capitales²⁵ contrarrestados por siete virtudes capitales.

¹⁸ Walter Hilton, 1923, t. II, 35.

¹⁹ E. Mitre, 1982, 47-48.

²⁰ San Agustín, 1978, p. 603.

²¹ Así se expresa San Isidoro en una obra menor (*El Libro de los números*). Vid. algunas consideraciones al respecto en I. Quiles, 1945, 72s y J. Fontaine; 2002, 143.

²² Prólogo a *Las Siete partidas*. Ed. cit. t. 1, fol. 4r y 4v.

²³ Alfonso X el Sabio, 1984, 122.

²⁴ «El catecismo llamado de Albornoz», en D. W. Lomax, 1972, 215-233. Las obras de misericordia se destacarían a su vez en el *Libro de miseria de omne*, 2010, 196-197.

²⁵ Sobre los siete pecados capitales, que solo trataremos tangencialmente, vid. El excelente trabajo de C. Casagrande y S. Vecchio, 2000. En ocasiones se contabilizarán ocho en tanto la soberbia se desdobra con la vanagloria.

¿Cómo se llega a fijar el septenario sacramental? ¿Qué valoración merece a la luz de la renovación de los estudios sobre Historia de la Iglesia acometida en los últimos decenios?

Estamos hablando de un proceso largo en el que el término sacramento tiene durante mucho tiempo una marcada polisemia. Aparte de gesto litúrgico y religioso la expresión *sacramentum* tiene un significado más amplio: el de juramento o compromiso. Significado que impregna no solo las instituciones religiosas, sino también las civiles. En el mundo romano la expresión se aplicaba a ciertas ceremonias consagratorias que acompañaban a los soldados en el momento de su incorporación²⁶. Más adelante, por *sacramentum fidelitatis* se conocería, dentro de los mecanismos feudales, «la promesa de ser fiel apoyada en un juramento», un «compromiso válido (que) suponía en quien lo concertaba, la libre disposición de su persona»²⁷. Para Santo Tomás de Aquino la palabra sacramento en general tenía el significado de «secreto sagrado» que puede ser de Dios, pero también del rey «pues según los antiguos eran santas o sagradas todas las cosas que no se podían violar»²⁸.

.....

Será con la escolástica cuando se produzca en el Occidente europeo el gran avance de la teología sacramental que permitirá fijar el septenario que hoy en día conocemos. En lugar de honor quedaría la figura de Pedro Lombardo a mediados del siglo XII con sus *Sentencias* que constituirían uno de los principales materiales de trabajo del universitario medieval²⁹. En el siglo siguiente, serían Santo Tomás con su *Suma Teológica* en donde los sacramentos, fijados en siete, están «ordenados contra el defecto del pecado»³⁰; o San Buenaventura con su *Breviloquium* en donde habla de «remedio sacramental» y de integridad de cada uno de los siete sacramentos³¹. La conclusión a la que se llega es que la perfección del hombre y el remedio contra la enfermedad y el pecado constituirán las principales razones para la existencia de esos siete signos³². Aproximadamente lo que dirá Alfonso X para quien los siete sacramentos nos los dio Jesucristo «porque nos pudiésemos salvar»³³.

Una consolidación del Septenario sacramental se daría en el II concilio de Lyon de 1274 en el que orientales y occidentales reconocieron el valor de los siete sacra-

²⁶ L. Bouyer, *Voz «Sacramento»*, 1977, 590. En el contexto de los mecanismos feudales, ciertos elementos extrarromanos tendrían también una importante influencia en ese mundo de compromisos contraídos. Se relacionaría con la encomendación en la que el juramento se convertía en factor constitutivo de nuevas relaciones sociales. M. P. Mitterauer, 2008, 173.

²⁷ *Vid.* la clásica obra de F. L. Ganshof, 1963, 52-55.

²⁸ Santo Tomás de Aquino, 1957, 23 (3 q. 60. a. 1).

²⁹ P. W. Rosemann, 2004.

³⁰ Santo Tomás de Aquino, 1957, 144-145 (3q.65 a. 1).

³¹ St. Bonaventure, 2005, 211-268.

³² D. Borobio, 2008, 57-64.

³³ *Las siete Partidas*, «Prólogo (Septenario)» t. I, p. 4r.

mentos tal y como en el presente mantiene la iglesia católica³⁴. Un acuerdo al que llegaron las sedes de Roma y Constantinopla en el marco de un restablecimiento de relaciones (rotas en 1054) que se reveló efímero³⁵.

En 1439, el concilio de Florencia (derivación del de Basilea) recogería un Decreto para la unión con los armenios, inspirado en la doctrina de Santo Tomás en donde se habla de «los siete sacramentos de la Nueva Ley»³⁶. Roma reafirmaba su convicción en cuanto al Septenario aún a costa de marcar distancias con otras tendencias. Siglo y pico después, el concilio de Trento no haría más que insistir en esa idea al afirmar que la Iglesia posee un sacerdocio sacramental y siete sacramentos que son los verdaderos medios de la gracia³⁷.

4. LOS SACRAMENTOS DESDE ROMA Y FRENTE A ROMA

El Septenario sacramental se convertía en un elemento de integración para la sociedad cristiana pero, a la vez también, en piedra de toque para marcar diferencias o, al menos, profundos matices a varios niveles.

a) Las relaciones entre las Iglesias de Oriente (Constantinopla en especial) y Occidente (Roma y sus papas).

Cuando las cristiandades de Oriente aceptaron este Septenario, lo hicieron, se ha dicho, desde una óptica eminentemente simbólica, no desde esa visión tan rígidamente jurídica y aritmética propia de Roma. De ahí esa dimensión sumamente sagrada que Oriente seguirá dando a otros gestos definidos como «actos sacramentales»³⁸ que en Occidente quedarían reducidos a la categoría de meros sacramentales. Los sacramentos propiamente dichos, actuaban *ex opere operato* mientras que los sacramentales lo hacían *ex opere operantis ecclesiae*³⁹.

Las diferencias entre teologías harían que la oriental, *lato sensu*, tuviese un sentido más místico mientras que la occidental lo tendría más ético y moralizante. Occidente sentiría la necesidad de definir; deseo que en el otro lado no estaría tan omnipresente⁴⁰.

En el caso de alguna de las iglesias de Oriente las diferencias en cuanto a los sacramentos, no solo con Roma sino con sus hermanas de la zona, serán aún mucho más acentuadas. Se ha recordado, en este sentido, la iglesia asiria nestoriana en la que la liturgia sacramental tiene un fuerte sabor hebraico. La eucaristía conmemora

³⁴ «Profesión de fe de Miguel Paleólogo», en H. Wolter y H. Holstein, 1979, 327-328.

³⁵ Para las negociaciones entre las dos sedes *vid.* las comunicaciones bajo el título «Bizance et l'union», 1977, 137-207.

³⁶ H. Vorgrimler, 1989, 87.

³⁷ J. Lortz, 1962, 461.

³⁸ D. Borobio, 2012, 85-93.

³⁹ L. Bouyer, Voz «Sacramental», 1977, 589-590.

⁴⁰ V. Codina, 1997, 30.

en ella la Antigua Alianza y la lengua empleada es el arameo, la que se hablaba en Israel en tiempo de Jesús⁴¹.

b) Roma y las facciones religiosas del Occidente medieval:

Nos referimos aquí a los enfrentamientos entre ese núcleo central de doctrina definido como ortodoxia (literalmente, recta enseñanza) y aquellas corrientes calificadas, con mayor o menor acierto, de heréticas⁴².

Desde el lado católico, y también con más o menos razón, se acusará a sucesivas oleadas de disidentes de negar el valor de los sacramentos o, al menos, de darles un sentido distinto del proclamado desde Roma.

La valoración del bautismo en relación con el pecado original, por ejemplo, marcaría diferencias en los primeros tiempos del Medievo entre la ortodoxia y el pelagianismo, considerado como la primera herejía de cierta enjundia teológica en el Occidente⁴³.

Los cátaros se llevarán la palma en cuanto al profundo foso creado entre los dos campos. Valga un testimonio: el del cisterciense, Pierre des Vaux-de-Cernay, quien siguió a principios del siglo XIII las campañas del martillo de herejes que fue el conde Simón de Montfort. Recogerá en el prólogo de su crónica la visión más clásica de teólogos y polemistas católicos frente a sus rivales: «tienen por nulos los sacramentos de la Iglesia». Lo apoya en una serie de argumentos que hacían a los disidentes occitanos detractores de todos y cada uno de esos siete signos sagrados⁴⁴. Que el catarismo impusiera como sucedáneo sacramental la ceremonia del *consolamentum* ayudaba, sin duda, a sus rivales romanistas en sus diatribas⁴⁵.

Las sospechas de los católicos sobre tergiversaciones en la práctica sacramental se reprodujeron con cierta regularidad. Ocurrirá, por ejemplo, en el catálogo de preguntas que el papa Martín V pedía se hicieran a los seguidores de Wyclif y Hus (1418). Entre ellas estaba la del posible desprecio hacia sacramentos como la confirmación, la extremaunción y la solemne recepción del matrimonio. Situaciones incursores, se decía, en pecado mortal⁴⁶. En una línea similar se manifestaría el Papa Pío II (Eneas Silvio Piccolomini en el mundo) en relación con los husitas⁴⁷; o, más probablemente, con las derivaciones más extremas del husismo que, aun invocando el nombre del maestro pragués, marcaron con él profundas diferencias⁴⁸.

⁴¹ J. Nadal Cañellas, 2000, 50.

⁴² Expresiones con mucho de juicios de valor según advirtió a fines del siglo XVII desde el mundo británico J. Locke, 2001, 36: «Cada Iglesia es ortodoxa para sí misma, y, para las demás equivocada o hereje; cada Iglesia considera verdadero todo lo que ella cree y denuncia como error lo contrario a sus ideas».

⁴³ Sobre esta herejía, *vid.* entre otros estudios, B. R. Rees, 1989. Útil trabajo a propósito del pecado original, es el de G. Minois, 2002.

⁴⁴ Pierre des Vaux-de-Cernay, 1951, 6-7.

⁴⁵ Sobre las distintas dimensiones del *consolamentum* *vid.* P. Jiménez, 2004, 39-58.

⁴⁶ H. Vorgrimler, 1989, 295.

⁴⁷ Pío II, 1509 f. XVIII.

⁴⁸ Autores como el difundido J. Macek han recordado las diferencias que suelen establecerse entre revolución husita y reforma husita separadas *grosso modo* por el año 1437. 1975, 165.

c) Roma y los grupos reformadores de los inicios de la Modernidad.

Hablamos en este caso de corrientes que, en su actuación y en sus creencias, se vieron fuertemente condicionadas por tradiciones de raigambre medieval⁴⁹. Habría que distinguir, sin embargo, entre dos tendencias.

La primera, la integraban aquellos que, sin romper abiertamente con Roma, no cuestionaban las bases de una teología sacramental cimentada bajo la escolástica y que sería ratificada en Trento; pero tampoco tenían empacho en criticar muchos de los viejos usos. Así Erasmo de Rotterdam rechazaría un sacramentalismo demasiado formalista impuesto desde Roma e insistiría en la participación espiritual más allá de lo puramente físico. Aceptaría los siete sacramentos pero bajo el espíritu de la *philosophia Christi*⁵⁰.

La otra tendencia, la marcarían corrientes abiertamente rupturistas del Quinientos. Lutero, invocando a San Agustín, proclamaría frente a la excesiva institucionalización que «la Sagrada Escritura solo conoce un Sacramento, Cristo, el Señor»⁵¹. Reconocía, sí, la indisolubilidad del matrimonio pero rechazaba que la iglesia de Roma reclamara de forma tiránica cualquier tipo de competencia en materia matrimonial⁵². En el ámbito general reformista, del Septenario se conservaban como sacramentos el bautismo y la eucaristía y, sólo durante algún tiempo, la penitencia⁵³.

5. LOS LLAMADOS «SACRAMENTOS SOCIALES»: UN PRIMER ACERCAMIENTO

Orden y matrimonio, recuerda J. Auer, no están establecidos para la salvación propia, «sino al servicio de la Iglesia, pueblo peregrinante de Dios»⁵⁴. De ahí el habitual uso de la expresión «sacramentos sociales» para referirse a ellos. Dan soporte, en efecto, a dos ideales de vida para dos categorías bien definidas: una por su compromiso con el celibato; la otra por la dignificación de las relaciones de pareja. A caballo entre la teología y la sociología, M. M. Philipon ha escrito que el matrimonio es «ordenado a la propagación del cuerpo místico de Cristo, a la multiplicación numérica de los adoradores de la Trinidad». El orden, por su parte «es el sacramento de la unidad

⁴⁹ Sobre las bases ideológicas del luteranismo vid. entre otros trabajos, la breve y ordenada síntesis de R. García Villoslada, 1969.

⁵⁰ A. G. Dickens y A. R. Jones, 2002, 149.

⁵¹ H. Vorgrimler, 1989, 52-53.

⁵² W. Kasper, 1980, 84.

⁵³ Ello sin entrar en las diferencias existentes en materia eucarística entre Lutero, Zuinglio y Calvino. La coincidencia más básica de los tres maestros era por la vía negativa: el rechazo de la doctrina católica de la transubstanciación. J. Atkinson, 1971, 315. Sobre la importancia de bautismo y eucaristía en relación con los demás sacramentos, se manifiesta a mediados del siglo XIV un personaje de reconocida talla literaria y ortodoxia irreprochable, aunque con limitados conocimientos teológicos: Don Juan Manuel. No obstante, dice de los otros cinco que «bien vos diría tantas et tan buenas razones en cada uno dellos» pero que no desea extenderse para no alargar su libro en exceso, 198, 513.

⁵⁴ J. Auer, 1977, 261.

jerárquica de la Iglesia. En la comunidad cristiana, el sacerdote es el hombre del bien común al servicio de todos»⁵⁵.

Orígenes, reconoció a mediados del siglo III, la completa respetabilidad de estos dos estados: «Como el autor de esta unión (matrimonial) es Dios, por eso la gracia de Dios habita en aquellos que han sido unidos por Dios; Pablo entendió perfectamente esto al predicar que adviene la gracia al matrimonio que se ha celebrado por la palabra de Dios, así como también el casto celibato es gracia»⁵⁶. Sujetándose a estos principios, a fines del siglo VI, el papa Gregorio Magno dividiría a la sociedad humana en dos partes: una minoría de continentes que resistían las seducciones de la carne y que se erigían en rectores; y una masa de cónyuges, hombres y mujeres que no han rechazado el matrimonio y que se encuentran en una situación de inferioridad en relación con aquellos ya que no llegaban a «renunciar a los halagos de este mundo»⁵⁷.

Sobre la honorabilidad de estos dos estados, en razón de su apoyo en sendos sacramentos, el Medievo vertió una serie de consideraciones que se repitieron de generación en generación con escasos matices diferenciadores.

Entre 1145 y 1160, el maestro Simón redactó un *Tratado sobre los Sacramentos* en el que articulaba éstos en dos bloques: los *communias* (del bautismo a la *unctio sollempnis infirmorum*) que eran obligatorios para todos los fieles; y los *non communias* o voluntarios que correspondían a *conjugium* y a *sacri ordines*⁵⁸.

Un siglo después, Santo Tomás hablaría igualmente de sacramentos que proporcionaban generación y acrecentamiento espiritual –del bautismo a la unción de enfermos– y de sacramentos propagadores y conservadores de la vida espiritual: el orden «según el ministerio espiritual» y el matrimonio «según lo corporal y lo espiritual conjuntamente por cuanto el hombre y la mujer se unen para engendrar y educar la prole para el culto divino»⁵⁹. Esta fórmula enfocaba los «sacramentos sociales» como medidas para la conservación de la humanidad. Mientras unos lo hacen a través del matrimonio, otros lo hacen renunciando a él para la gloria y salvación de todo el conjunto⁶⁰. Por los mismos años, el rey Alfonso X no se manifestaba de forma muy diferente cuando habla del *orden de clerezia* y del *casamiento* como sacramentos que, a diferencia de los otros, «son de voluntad e non deue ser ninguno apremiado que los reciba»⁶¹.

En el ocaso del Medievo, el papa Eugenio IV reiteraría en el concilio de Florencia (bula de 22 de noviembre de 1439) que «por el orden sacerdotal la iglesia es gobernada y se multiplica espiritualmente, mientras que por el matrimonio crece corporalmente»⁶².

⁵⁵ M. M. Philippon, 1980, 16 y 18.

⁵⁶ M. M. Philippon, 1980, 283.

⁵⁷ San Gregorio Magno, s. a, 172.

⁵⁸ H. Weisweiler, 1937, 2.

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, 1967 T. II, L. 4. c. 59. 882-883.

⁶⁰ Recogido por J. Auer, 1977, p. 294.

⁶¹ *Las Siete Partidas*. Partida 1, tit IV. Prólogo. Ed. cit, fol. 15 v.

⁶² Cf. en P. Chaunu, 1975, 72.

De forma similar se había pronunciado unos años atrás el reformador inglés Juan Wyclif (1330-1384), algunas de cuyas doctrinas fueron condenadas como heréticas pero que, al referirse a los «sacramentos sociales», decía: «El orden es sacramento de clérigos y está encaminado a procrear especialmente presbíteros. El matrimonio se orienta a procrear los hombres naturalmente sin incurrir en el pecado de lujuria»⁶³.

6. EL ORDEN SACERDOTAL: «SACRAMENTO SOCIAL» PARA CÉLIBES

Hablar de una diferenciación precisa entre estos dos estados y de la estricta asignación a cada uno de ellos de un sacramento *social*, implica hablar de un largo proceso en el que alguna expresión jugará un papel decisivo.

Será, por ejemplo, el término mismo de orden que San Agustín había definido como «parium dispariumque sua quique loca tribuens dispositio» («el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales que da a cada uno su propio lugar») ⁶⁴. En el círculo de Pedro Abelardo el orden «es lo que podemos percibir en el espectáculo de los planetas, en donde cada elemento ocupa su espacio y su orden sin ser estorbado por otro»⁶⁵. Con el tiempo la palabra *ordo* (impregnada de ideología religiosa) se aplicará a las distintas categorías sociales⁶⁶. De ahí la división que Jonás de Orleáns hará hacia el 830 de la sociedad carolingia en *ordo monachorum*, *ordo clericorum* (o *episcoporum*) y *ordo laicorum*⁶⁷; o esa más clásica de tres *ordines* consagrada por el imaginario feudal: *oratorum*, *bellatorum*, *laboratorum* que tomará cuerpo especialmente a partir del año Mil⁶⁸.

La expresión *orden* en el léxico sacramental acabará patrimonializada frente al común de los mortales por aquellos más estrechamente vinculados al mundo de la Iglesia. Ya fueran quienes vivían en común de acuerdo con una regla de vida y que eran miembros de una orden o, como se decía también, de una *religio*⁶⁹. O ya fueran quienes a través de distintos escalones constituían las *ecclesiastici ordines* (presbíteros, diáconos, subdiáconos, acólitos, etc...) ⁷⁰. En el más alto nivel, acabaría distinguiéndose entre obispos y presbíteros: los primeros engendraban espiritualmente padres y maestros para la Iglesia; los segundos simplemente hijos⁷¹. La escolástica media y tardía, inspirándose en la definición dada por Pedro Lombardo asumiría que

⁶³ J. Wyclif, 1754, p. 182.

⁶⁴ San Agustín, 1978 XIX, 13, Ed. Cit, 482.

⁶⁵ Voz «Orden / Órdenes», 2003, 615.

⁶⁶ J. Batany, P. Contamine, B. Guenée y J. Le Goff, «Plan para el estudio histórico del vocabulario social del Occidente medieval», en E. Labrousse et alii, 1978, 101.

⁶⁷ Cf. J. Reviron, 1930.

⁶⁸ Cf. el ya clásico libro de G. Duby, 1970. Aunque el «bautismo» de este triple orden se diera en fecha anterior. Cf. D. Iogna-Prat, 1986, 101-126.

⁶⁹ M. Michaud-Quantin, 1978, 95.

⁷⁰ Tal y como recoge San Francisco en el cap. 23 de la «Primera Regla» 1980, 108. Cf. la reflexiones de J. Le Goff, 1978, 125.

⁷¹ L. Ott, 1976, 26.

«ordo est sacramentum spiritualis potestatis ad aliquod officium ordinatum in ecclesiam ad sacramentum communionis». Definición que nos habla de un sacramento orientado a la administración de la eucaristía, signo sagrado por excelencia⁷².

La Reforma gregoriana (siglo XI-XII) supondría un paso decisivo en cuanto a la estricta diferenciación entre el orden sacerdotal y los laicos⁷³. Ambos tomarían conciencia de las distintas misiones que les eran asignadas por la sociedad tal y como los difusores del sistema trifuncional habían ideado.

Para alcanzar su ideal de vida, el orden sacerdotal había de ser depurado de dos vicios arraigados: la simonía y el nicolaísmo⁷⁴.

La simonía, aparece como el primero de los errores surgidos en el mundo cristiano, resultado del deseo de ese Simón «el mago» de comprar a los Apóstoles el don de transmitir el espíritu (Act. 8,9). Identificada con la compra de beneficios eclesiásticos, se la consideraría como herejía por el papa Gregorio Magno⁷⁵. Una cuestión que se enrevesaría durante la guerra de las investiduras cuando desde distintos sectores se marcaron diferencias entre lo que eran los poderes religiosos anejos a un cargo eclesiástico, que no podían transmitirse, y lo que eran los bienes materiales que al titular de dicho cargo le permitían vivir materialmente y que sí podían ser objeto de venta⁷⁶.

El nicolaísmo o clerogamia constituía un hábito arraigado en todos los sectores del clero producto de la indefinición –o de las dificultades de imposición– del celibato. Disposiciones de concilios locales como el de Elvira (c. 309-c 315) o generales como el de Nicea I (325) que trataron de hacerlo obligatorio, no tuvieron durante siglos más valor que el de una mera recomendación que, además, se interpretaba de forma distinta en Oriente y en Occidente⁷⁷. La severa imposición, por encima del subdiaconado y en la zona de influencia papal, vendrá a través de unos concilios lateranenses presididos por la autoridad pontificia; especialmente a partir del segundo de 1139⁷⁸. Concilios a los que la tradición eclesiástica romana ha otorgado la categoría de ecuménicos en la misma medida que a esos siete (de Nicea I de 325 a Nicea II de 787) cuya autoridad fue reconocida tanto en Oriente como en Occidente⁷⁹. Se ha sostenido, por ello, que celibato eclesiástico y centralización pontificia aparecen como dos procesos inseparables⁸⁰. El celibato había de convertirse en una de las señas de identidad de ese *ordo* por excelencia cuya misión no solo era orar.

⁷² L. Ott, 1976, 76-77. En relación con el presbiteriado, la escolástica, otorgó al episcopado no un sentido de orden autónomo, sino simplemente de dignidad agregada al sacerdocio; como un cargo *ibid.* 81.

⁷³ Sobre este fenómeno, un clásico lo constituye la obra de A. Fliche, 1924-1927. Con posterioridad el número de títulos en torno al tema no ha dejado de crecer. Entre ellos, los aportes de la XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella (2005), 2006.

⁷⁴ Un apunte sobre estas infracciones en E. Mitre, 2008, 294-296.

⁷⁵ J. Leclercq, 1947, 523-530.

⁷⁶ J. Paul, 1988, 218 ss.

⁷⁷ H. Crouzel, en J. Coppens (ed.), 1972, 273-284.

⁷⁸ «Decretos del segundo concilio de Letrán», en R.Foreville, 1972, 240.

⁷⁹ Cf. G. Alberigo, 2004, 159ss.

⁸⁰ G. Denzler, 1973.

Se le otorgaba además «una autoridad reforzada sobre el pueblo cristiano que vive en el mundo profano. También se refuerza la importancia del clero como juez de costumbres y de la fe»⁸¹.

7. EL MATRIMONIO: «SACRAMENTO SOCIAL» PARA LAICOS

La historia del matrimonio como institución reguladora de la vida en común entre hombre y mujer cuenta con una bibliografía prácticamente inabarcable. Dentro de ella el cristianismo, y la época medieval en particular, han despertado especial interés⁸².

C. Brooke ha definido al matrimonio medieval como un *piquant mixture* de nociones y costumbres propias del mundo antiguo⁸³. Contarán a este respecto elementos procedentes del judaísmo, de la filosofía estoica⁸⁴, de la primitiva Iglesia, de la tradición romana (la idea de *stabilitas* en especial) y de los hábitos bárbaros. Si el *ordo* por excelencia era el sacramento social que marcaba la vida cotidiana de los *oratores*, el matrimonio hacía lo propio con *bellatores y laboratores*.

Al igual que lo sucedido con el orden sacerdotal, sus reglas, tal y como hoy en día las conocemos, tardaron en ser establecidas en firme. ¿Sería ésta la auténtica «revolución / mutación del Año Mil»?⁸⁵. Se ha sostenido incluso por algunos especialistas que el matrimonio fue el último sacramento en ser definido: una circunstancia que explicaría en parte los duros enfrentamientos entre la ortodoxia romana y diversas corrientes de disidencia⁸⁶. Santo Tomás de Aquino, que no discute en ningún momento su sacramentalidad, se preguntaba si su institución fue anterior o posterior al pecado. Y se contesta: «el matrimonio no es solo un remedio contra el pecado, sino que principalmente es una función natural. Y bajo este último aspecto fue instituido antes del pecado, mas no por lo que tiene de remedio»⁸⁷.

Ciertos fundamentos socioeconómicos de lo que será matrimonio cristiano medieval, bien podrían estar en el sistema villicario de tiempos carolingios: cada manso (o *hufe* o *hide*, según los lugares) era la unidad de explotación ocupada por una «familia nuclear» o «familia simple». Esta la constituían tan solo padre madre e

⁸¹ J. Paul, 1988, 218-220.

⁸² Entre otros títulos podemos remitir a J. Gaudemet, 1993; C. Broocke, 1991; G. Duby, 1982.; L. Otis-Cour, 2000; J. A. Brundage, 2000; y VV.AA, 1977.

⁸³ C. Broocke, 1991, 39.

⁸⁴ Hasta el punto que algunos textos de representantes del estoicismo han llegado a nosotros a través de citas de los Padres de la Iglesia, al estilo de San Jerónimo y su *Contra Joviniano*. La división entre amor-reserva que se da en el matrimonio y amor-pasión que se da fuera de él procede de un código moral formulado por el senequismo. P. Ariés, «El amor en el matrimonio», en P. Ariés et alii: 1987, 181-182.

⁸⁵ Tomamos estas expresiones del título del sugestivo libro de G. Bois, 1989. En la versión española al vocablo *mutation* se le da otro sentido: el de *revolución* 1991.

⁸⁶ *Vid.* en esta línea A. Brenon, *Voz «Mariage»*, 2000, 129. Autores como San Ambrosio, San Jerónimo o San Agustín, sin embargo, aplican al matrimonio el término de *sacramento* destacando su valor simbólico. J. Gaudemet, 1993, 70-71. Sobre la visión del matrimonio desde la disidencia medieval *vid.* E. Mitre, 2008, 290-293.

⁸⁷ Santo Tomás de Aquino, 1956, 194 (Supl. q. 42 a. 2).

hijos.⁸⁸ Años después, la reforma gregoriana, afirma J. A. Brundage, fijaría las siete características del matrimonio canónico: monogamia, indisolubilidad, libre unión de los cónyuges, matrimonio como única forma de relación sexual protegida frente a otro tipo de convivencia, castigo de las practicas extraconyugales, sometimiento de la actividad sexual a la jurisdicción eclesiástica y exogamia⁸⁹.

La gran «víctima» de esta normativa, advirtió Duby, fue el concubinato, una suerte de vía media que, durante siglos⁹⁰, fue admitida socialmente pese a las admoniciones de los moralistas. La reforma gregoriana impondrá un principio «nada de compañera, legítima o no, para los *viri ecclesiastici*; los *viri seculares* necesitan una compañera, pero esta ha de ser la esposa legítima»⁹¹. Ello explica la dureza de medidas de los derechos eclesiástico y civil que convertirá no solo en pecado sino también en delito las relaciones de adulterio, bigamia o incesto.⁹² En relación con el tabú del incesto, la Iglesia rebajaría en 1215 la prohibición de uniones desde el séptimo al cuarto grado de consanguinidad o afinidad.⁹³

.....

Entre la tardía Antigüedad y el temprano Medievalo, autores como San Pablo, San Agustín o San Isidoro, fijaron el sentido condicional bajo el que se legitimaba el matrimonio. El apóstol de los gentiles exaltaba la continencia con la que él se había comprometido pero, a los incapaces de permanecer en esa situación les exhortaba: «Mas si no tienen dominio de sí, cásense, pues más vale casarse que abrasarse» (1 Cor. 7, 8). El matrimonio era así «remedio contra la concupiscencia»⁹⁴.

San Agustín, a propósito del tema⁹⁵ diría que «henchir la tierra conforme a la bendición de Dios es don del matrimonio que instituyó Dios desde el principio antes del pecado»⁹⁶. Idea que desarrollaría en algunos textos como el *De bono conjugali* en donde el matrimonio aparece con un sentido de excelencia, presentado como primera

⁸⁸ Sintetizado, siguiendo a otros autores, por M. Mitterauer, 2008, 92-94.

⁸⁹ J. A. Brundage, 2000, 196. Normas sobre las que, en sus líneas generales ya había insistido en tiempos carolingios el obispo Jonás de Orleans en su *De institutione laicali*. Vid. su compendio en J. A. García de Cortázar, 2012, 195.

⁹⁰ Bien conocido es el caso de Carlomagno, autoerigido en defensor e impulsor de la fe católica pero cuya vida familiar estuvo marcada por distintas vicisitudes conyugales (repudio incluido de la primera esposa por razones políticas) y extraconyugales. El ejemplo fue seguido por algunos de sus vástagos. Así, de las relaciones concubinarias de su hija Berta y del poeta Angilberto nació el historiador Nithard, autor de una *Historia de los hijos de Luis el Piadoso* en donde se narra la quiebra del imperio. Cf. R. Delort, Voz. «Nithard», 1986, 134.

⁹¹ G. Duby, 1982, 102.

⁹² Para un ámbito territorial concreto vid. R. Córdoba de la Llave, 1986, 577-604. Mayor indulgencia merecería la barraganía, especialmente cuando se daba entre dos personas laicas solteras que, aunque solo se unieran temporalmente, lo hacían con el propósito de cierta estabilidad.

⁹³ Cf. Can 50 de «Decretos del IV Concilio» R. Foreville, 1972, 191-192.

⁹⁴ J. Gaudemet, 1993, 59-60.

⁹⁵ Sobre el matrimonio en San Agustín vid. entre otros trabajos E. Schmitt, 1983.

⁹⁶ San Agustín, 1978. lib. XIV cap. XII.

relación natural de la sociedad humana⁹⁷. Sin plantearse aún el tema del septenario, el matrimonio remite para el padre norteafricano «a la unidad y fidelidad de Cristo y de la Iglesia: unidad que preexiste al mismo matrimonio humano, pero que confiere un nuevo valor significativo al mismo matrimonio entre los hombres»⁹⁸.

San Isidoro, marcando una línea que habrá de ser la oficial, hablará de tres motivos «por los que se puede tomar mujer»: para tener descendencia, como remedio a la soledad y como remedio a la incontinenencia⁹⁹. De ahí que el matrimonio fuera el estado en donde el ejercicio de la sexualidad se ajustará a unos tiempos y unos modos¹⁰⁰ (y también a unos lugares) que marcaban diversas restricciones en los ritmos de vida de la intimidad conyugal. De ahí, las restricciones en cuanto al tiempo y la penalización de su incumplimiento que pueden rastrearse en los libros penitenciales del Alto Medioevo¹⁰¹, de procedencia generalmente insular. Fijan tasaciones, no siempre coincidentes, pero sí con un cierto fondo común. Para ello puede resultar útil el tardío *Penitencial* de Burcardo de Worms (conocido por «El curandero»), redactado en torno al año Mil. En él se estipulan penas (ayunos o compensaciones económicas) por incurrir en faltas en determinados momentos: relaciones con la esposa en las etapas de adviento y cuaresma, períodos menstruales, de gravidez o de postparto y domingos y determinadas fechas litúrgicas¹⁰². A grandes rasgos –y con el fondo de una violencia estructural que afecta, entre otros campos, a las relaciones sexuales– estaríamos ante la alternancia de períodos. Uno, de general templanza (adviento, cuaresma) y otro (carnaval, fiestas de los locos) marcado por desenfrenos con un protagonismo esencial de los jóvenes solteros¹⁰³.

Las restricciones en el mundo de la sexualidad en cuanto a los modos (de los cristianos en general, pero también de los cónyuges en particular) cubrían diversos campos: el apareamiento «canino more», la sodomía, el bestialismo, el incesto, el adulterio, la masturbación, el aborto o la contracepción. Ello implicaba que la intimidad dentro del matrimonio debía orientarse no tanto a la *voluptas carnis* –siempre culpable– como a la *fecunditas carnis*, considerada como un don de Dios¹⁰⁴. En fecha ya avanzada, Santo Tomás de Aquino, a propósito del vicio de la lujuria, sostendría que todo uso desmedido de los órganos genitales que no proporcionase generación de la prole y su debida educación «es en sí mismo desordenado». En consecuencia, «toda unión de varón y mujer fuera del matrimonio legal es inepta para la debida educación de la prole»¹⁰⁵.

⁹⁷ San Agustín, 2007. Entraba así el Hiponense en la polémica que San Jerónimo (más proclive a elogiar la viudez o la virginidad) había sostenido algunos años antes contra Joviniano, 2013, 397-438.

⁹⁸ Cf. D. Borobio, 2012, 148.

⁹⁹ San Isidoro de Sevilla, 1982. Vol 1, 801.

¹⁰⁰ L. Gatto, 1999, 174-176.

¹⁰¹ Una guía para esta particular fuente en C. Vogel, 1978.

¹⁰² E. Pognon, 1991, 147.

¹⁰³ R. Muchembled, 2010, 74. El tema ha sido abordado entre otros por J. Heers, 1988.

¹⁰⁴ O. Giordano, 1979, 115.

¹⁰⁵ Santo Tomás de Aquino, 2010, 259.

Reprobación especial merecían las actuaciones consideradas *contra natura*. Una expresión que, de cubrir un amplio campo, (vg. la usura se consideraría incurso en esta especie por cuanto resultaba aberrante que el dinero pudiese engendrar dinero) pasará a identificarse con las prácticas homosexuales¹⁰⁶ sobre las que la legislación se iría progresivamente endureciendo¹⁰⁷.

A esas limitaciones de tiempo y modo habría que añadir también las de lugar, que condenan las relaciones sexuales en lugares públicos o sagrados¹⁰⁸.

8. ENTRE EL RECELO A LA RELACIÓN CARNAL Y LA *AFFECTIO MARI-TALIS*

La manifiesta hostilidad hacia el placer sexual recogida en gran número de obras del Medioevo se acentuaba, además, por la marcada misoginia que impregna multitud de textos de la época. A mediados del siglo XII el capellán de Enrique Plantagenet, y más tarde obispo de Rennes, Esteban Fougères responsabilizaba a la naturaleza femenina de tres defectos principales: de haber desviado el curso de las cosas que Dios había dispuesto; de ser especialmente indócil y agresiva contra los varones y de marcada propensión hacia la lujuria¹⁰⁹.

Desde un abierto pesimismo antropológico, el cardenal Lotario de Segni (papa Inocencio III entre 1198 y 1216) redactó su *De contemptu mundi* o *De miseria humane conditionis*¹¹⁰ en donde el hombre resulta un compendio de males físicos y morales. La obra gozaría de un extraordinario éxito¹¹¹. En Castilla, con el *Libro de miseria de omne* que destacaba las enormes limitaciones que marcaban la vida humana: desde el instante de la concepción (producto de un acto vil) hasta el momento de la muerte con la corrupción de la carne. Todas y cada una de las condiciones sociales a las que el ser humano pudiera pertenecer estaban plagadas de riesgos y de situaciones lamentables que demostraban su innata fragilidad. Muy especialmente se destacan los peligros y miserias de la vida en matrimonio por varias circunstancias: las exigencias materiales femeninas, el «espíritu queruloso» de las mujeres y el riesgo que éstas tenían de caer en la infidelidad conyugal¹¹².

Sin embargo, a partir del mismo siglo XII, los aportes del derecho canónico a la formación del matrimonio, y las ideas de afecto, amistad o amor en general acabarán por influir positivamente en una *affectio maritalis* (opuesta a los malos tratos y a la

¹⁰⁶ A. I. Carrasco, 2008, 113-143.

¹⁰⁷ De forma similar a las legislaciones contra herejes, judíos o leprosos. *Vid.* el libro de R. I Moore, 1989. Una obra sobre la visión de la homosexualidad a lo largo de los primeros siglos de la Era Cristiana lo constituye el controvertido libro de J. Boswell, 1992. Una útil panorámica en I. Bazán, 2007, 433-454.

¹⁰⁸ J. L. Flandrin, 1987, 162-163.

¹⁰⁹ Recogido por G. Duby, 2008, 7-8.

¹¹⁰ Recogido en Migne; *Patrologia latina* t. CCXII.

¹¹¹ Cf. R. Bultot, 1963-1964.

¹¹² *Libro de miseria de omne*, 117-123.

crueledad) que exaltó la conyugalidad más allá de esa visión muy funcional (y de mal menor, cabría añadir) que se le venía asignando. Se ha destacado como Santo Tomás, aún en la línea aristotélica de la mujer como «varón frustrado»¹¹³, definirá el matrimonio como «la amistad más grande» y establecerá entre marido y mujer una «relación de equiparación» y una «igualdad de proporción»¹¹⁴. Y Robert de Sorbon en su tratado *De matrimonio* defendió que la mujer fuera igual (*aequalis*) y compañera (*socia*) de su marido «ni por encima de él ni por debajo de él». Idea reiterada por Guiberto de Tournai que hacía a los cónyuges *pares et socii* y destacaba los beneficios del derecho conyugal cristiano por encima de las leyes paganas muy permisivas con el repudio unilateral¹¹⁵. Pasos importantes para la ulterior consideración del matrimonio y la procreación como derechos inalienables sin los que no hay dignidad humana¹¹⁶.

9. ASPIRACIÓN Y REALIDAD EN LOS «SACRAMENTOS SOCIALES»

Las excelencias pregonadas a propósito de los sacramentos sociales se topaban a menudo con la realidad de situaciones no siempre idílicas.

a) La presunta superioridad de una categoría sobre otra:

De manera oficial se reconocía que el *ordo* por excelencia (el orientado a la vida religiosa) ostentaba la primacía aunque solo fuera por ese prestigio que, desde los tiempos evangélicos y patrísticos, se otorgaba a la continencia. La proliferación de textos bajo el título *De virginitate* dejaba al estado matrimonial, en efecto, en un lugar poco airoso¹¹⁷.

Había, además otros elementos que hacían del sacerdocio una categoría especialmente privilegiada: el sacerdote como «alter Christus»¹¹⁸. Jonás de Orleáns razonaba la superioridad del *ordo clericorum* en razón del poder que su más alto estrato (los obispos) tenía de supervisar (*episcoperein*) a todo el conjunto social¹¹⁹. Un importante paso se daría al enfatizarse que el ministro ordenado para presidir la comunidad eclesial, (*corpus verum*) presidía a su vez el *corpus mysticum*, es decir, la celebración de la eucaristía. Se trataba de una *sacra potestas* que, recordaba Inocencio III en el Cuarto Concilio de Letrán (1215), sólo correspondía a un sacerdote válidamente ordenado¹²⁰.

¹¹³ H. Küng, 2011, 51-52.

¹¹⁴ Santo Tomás de Aquino, 1956, 550-551. (supl. q.64 a. 3).

¹¹⁵ Vid. las interesantes consideraciones recogidas por L. Otis-Cour, 2000, 123-128. Los consentimientos de los cónyuges creaban un lazo indisoluble entre los esposos y, al menos en el terreno de los principios, ponían al hombre y a la mujer en pie de igualdad. K-T. Lorcin, 1983, 34-35.

¹¹⁶ Carta encíclica de 1967 «*Populorum progressio*», *Ocho grandes mensajes*, 1977, 345.

¹¹⁷ Uno de los ideólogos del matrimonio, San Juan Crisóstomo, 2001, 80, que, como otros autores defendía esa superioridad de la virginidad, afirmaba que «la virgen seducida después de hacer voto de virginidad comete una osadía peor que el adulterio».

¹¹⁸ Cf. M. Philippon, 1980, 284.

¹¹⁹ Vid. L. Bouyer, 1977, 477, Voz «Obispo» con el sentido, derivado del griego, de inspector o vigilante.

¹²⁰ E. Schillebeeckx, 1983, 110.

Siglo y pico más tarde proclamaría algo similar el magnate-escritor castellano don Juan Manuel al recordar que el clérigo misacantano gozaba de una especial dignidad dada su capacidad de transformar las especies eucarísticas en el cuerpo y sangre de Cristo¹²¹. Ello sin entrar en un terreno de más altos vuelos cual era el de la teocracia pontificia que hacía al titular de la sede romana el árbitro de los destinos del Occidente¹²².

Y, a unos niveles más desenfadados, nos toparemos con esas disputas del clérigo y el caballero de inspiración goliárdica en donde se nos habla de la superioridad del primero ya que «según la Ciencia y según la Costumbre se declara al clérigo más competente en el amor»¹²³.

Al margen del estricto Medioevo (fines del siglo XVI) una persona tan ponderada como Michel de Montaigne se mantenía dentro de la doctrina más clásica. Entre todas las cosas, «la más necesaria y útil de la sociedad humana» se situaba el matrimonio aunque la «ocupación más venerable de los hombres» la constituía, siguiendo el precepto paulino, el sacerdocio comprometido con el celibato¹²⁴.

No faltaron resistencias frente al ejercicio de esta hegemonía eclesiástica aunque ellas se limitaran a las más altas esferas. Así la realeza –institución que se situaba a la cabeza del *ordo bellatorum*– se otorgaba en muchos casos una dimensión semisacerdotal: esas unciones regias y ese sentido taumatúrgico de algunas monarquías como la francesa y la inglesa¹²⁵. Así, esa teoría de los «dos cuerpos del rey» que hacía que, junto al cuerpo mortal que le igualaba a todos los humanos, se situara una suerte de cuerpo místico no perecedero garante de la continuidad de la comunidad política¹²⁶. Así también esa autoridad que los monarcas alemanes se atribuían como defensores del honor de la Santa Sede frente a papas que les resultaban hostiles¹²⁷. O así –aunque en un nivel más prosaicamente material– esas intromisiones de algunos príncipes en la fiscalidad eclesiástica por variados motivos: la lucha contra el infiel a la cabeza¹²⁸.

Todo ello sin entrar en las especulaciones de altos vuelos del Medioevo avanzado que, aunque indirectamente, darían pie a una progresiva secularización del estado al impulsar una abierta laicización del pensamiento¹²⁹.

b) Las infracciones reiteradas de las normas del orden y el matrimonio:

Hablamos de situaciones que no contribuirían a la reputación de éstos signos. Los textos literarios bastarían para transmitirnos una imagen poco edificante que otro

¹²¹ Don Juan Manuel, «Libro del caballero et del escudero», 1952, 236.

¹²² *Id.* la vieja pero sumamente útil síntesis de M. Pacaut, 1957.

¹²³ *Cf.* «La disputa de Filis y Flora», recogida por R. Arias y Arias, 1970, 267.

¹²⁴ Michel de Montaigne, 2008, 1201. Consideraba el autor francés el matrimonio como «lazo religioso y devoto» en el que la intimidad conyugal había de ejercerse como placer «en cierta medida prudente y escrupuloso» (más o menos como pensaban los autores de la Plenitud del Medioevo). *Cf. Ibid.* Lib. I, cap. XXIX, ed. cit. 268.

¹²⁵ Recordemos la magnífica obra de M. Bloch, 1983 (ed. original de 1924). Entre algunos aportes posteriores referidos al tema, *vid.* J-P. Poly, 1990, 282-308. Para el mundo ibérico *vid.* A. Barbero, 1970, 245-326.

¹²⁶ Sobre este tema sigue siendo sumamente sugestivo el libro de E. Kantorowicz, 1985 (original de 1957).

¹²⁷ *Cf.* la carta dirigida por el emperador Enrique IV al papa Gregorio VII (1075) en la que se manifiesta en estos términos. M. G. H., *Constitutiones et acta I*, recogido en J. Calmette, 1953, 120-121.

¹²⁸ Para un caso concreto *vid.* M. A. Ladero, 1973, 227 ss.

¹²⁹ *Cf.* el clásico de G. de Lagarde, 1956.

tipo de fuentes –vg. los cánones conciliares o las disposiciones civiles– acabarían por convertir en desoladora.

La simonía, en parte fue neutralizada en los altos niveles por la reforma gregoriana y merced a fórmulas transaccionales como el llamado concordato de Worms de 1122 que, en realidad, supuso un reparto de las esferas territoriales de influencia entre el papa Calixto II y el emperador Enrique V¹³⁰. Sin embargo, el vicio siguió afincado de forma pertinaz en las filas de la clerecía: será la *hidra simoniaca* contra la que clamarán moralistas y reformadores del más variado signo ya que suponía un escándalo tanto para los católicos como para los disidentes¹³¹. Algo similar cabría decir del amancebamiento de clérigos, persistente lacra tal y como jocosamente describe el Arcipreste de Hita. Al final de su célebre obra recoge el lamento causado por la constitución disciplinaria del arzobispo Don Gil de Albornoz: «fincó muy quebrantada toda la clerizía»¹³².

Ante los *conjugati*, la Iglesia asumió la prohibición general del divorcio, pero tuvo que llegar a «ciertos ‘compromisos’ con la dureza de corazón y la debilidad de los seres humanos». Se hacía con ello partícipe a la comunidad cristiana de una tara que, por la vía de las Escrituras, se había considerado propia de la sociedad veterotestamentaria. En consecuencia, se podía llegar a la mera supresión de la comunidad de vida mediante la aplicación de dos medios. Uno, el llamado «privilegium paulinum» (1 Cor t, 12s) cuando se hacía imposible la convivencia entre dos cónyuges uno de los cuales permanecía en el paganismo. Otro, el llamado «privilegium petrinum», ejercido en tierras de misión, que permitía la disolución del vínculo matrimonial no sacramental (poligamia incluida) «in favorem fidei»¹³³. El adulterio (entre otros desarreglos no menos reprobables¹³⁴) siguió siendo una lacra contumaz pese a las medidas, admoniciones y lamentos lanzados desde los ámbitos eclesiástico y civil¹³⁵. Lamentos que han llegado hasta nuestros días¹³⁶.

En textos como *El Decamerón* se recogen reflexiones que oscilan entre la pura desvergüenza y un espíritu moralizante que el autor quiere transmitir al inicio y al final de la obra: «porque nada hay tan deshonesto que, diciéndolo con deshonestos vocablos, siente mal a nadie»¹³⁷.

¹³⁰ M. G. H., *Constitutiones et acta*. I, p. 159-161.

¹³¹ Así, desde la disidencia lo hará un Juan Hus: «Opúsculos sobre la simonía» Extractos recogidos por J. Macek, 1967, 109-111.

¹³² Juan Ruiz Arcipreste de Hita, «Cantica de los clérigos de Talavera», 1992, 442-449.

¹³³ W. Kasper, 1980, 80-81.

¹³⁴ Así sucederá con el simple amancebamiento. La «cantica» anterior hace una referencia a su práctica muy extendida y ordena «que clérigo nin cassado de toda Talavera» no debían incurrir en esa situación.

¹³⁵ *Vid.* a título de ejemplo la filosofía general en torno al adulterio y su aplicación a un territorio determinado en I. Bazán, 1995, 278-289.

¹³⁶ *Cf.* Un relativamente cercano texto pontificio a propósito de los ataques a la dignidad del matrimonio frecuentemente oscurecido por la poligamia, el divorcio, el amor libre, el egoísmo, el hedonismo «y los usos ilícitos contra la generación». Constitución «Gaudium et spes», 1977, 435.

¹³⁷ En la «Conclusión del autor», Boccaccio razona así, el empleo frecuente de un lenguaje desvergonzado, 1973, 637.

10. CONCLUSIÓN: ¿ESTRECHAS RAZONES PARA EL USO DE UN TÉRMINO?

De forma habitual se habla en los círculos más oficiales de orden y matrimonio como de sacramentos al servicio de la comunidad. El Concilio Vaticano II, reafirmó el carácter de «sacramentos sociales» de ambos, reconociéndoles una suerte de complementariedad. Se basaba en el «sacerdocio bautismal de los fieles» distinto del sacerdocio jerárquico, pero partícipes ambos del sacerdocio de Cristo. No en balde, los primeros siglos vivió el cristianismo del apostolado de los seglares¹³⁸.

Ahora bien, ¿no damos al término «social» un alcance muy restrictivo? ¿No podría aplicarse también a los otros cinco sacramentos ya que a través de ellos se regulaban los ritmos de vida del cristiano?

Retóricamente: ¿Qué más social que la eucaristía que, en cuanto a sacrificio in-cruento –la santa misa– es una celebración comunitaria?

Con visión antropológica Santo Tomás asignó a cada sacramento una etapa de la vida: el bautismo correspondería al nacimiento; la confirmación a la madurez; la eucaristía a la vida permanente de la comunidad y el alimento; el matrimonio a la generación y mantenimiento de la especie humana; el orden al crecimiento espiritual de la comunidad; la penitencia al pecado y el perdón; y la unción de enfermos a la enfermedad y la muerte¹³⁹.

La existencia del cristiano medieval, tanto abocado a la clerecía como a la vida conyugal, quedaba marcada por una práctica sacramental común. Se entra en la sociedad cristiana con la recepción del bautismo, prolongado muy pronto en la confirmación. La vida transcurre al ritmo de una obligatoriedad (*canon utriusque sexus* del Cuarto Concilio de Letrán de 1215) cual es la de recibir al menos una vez al año la penitencia y la eucaristía¹⁴⁰. Recepción que hasta esa fecha el papado consideraba muy irregular. La confesión secreta, obligatoria y anual, recuerda J. Delumeau, influirá de forma decisiva en las mentalidades de los hombres y mujeres del Occidente; hasta la Reforma en los países protestantes, y hasta nuestros días en los que se mantuvieron fieles al catolicismo¹⁴¹. Y la vida cierra su ciclo con la recepción de la trilogía sacramental penitencia-eucaristía-unción de enfermos¹⁴². Los sacramentos, así, se insertaban en las reglas, ritmos de vida y costumbres del hombre medieval marcando momentos significativos de la vida y la muerte¹⁴³. La llamada

¹³⁸ J. Auer, 1977, 70-71, inspirándose en la *Constitución sobre la Iglesia* art. 10.

¹³⁹ Glosado por D. Borobio, 2012, 47. A propósito de la complementariedad de los dos primeros sacramentos *vid.* F. Taborda, 2013.

¹⁴⁰ «Decreto 21. De la confesión, del secreto de la confesión y de la obligación de la comunión pascual», en R. Foreville, 1973, 174-175.

¹⁴¹ J. Delumeau, 1992, 15.

¹⁴² E. Mitre, 1988, 89ss. La expresión «unción de enfermos» ha acabado imponiéndose desde los círculos oficiales de la Iglesia con preferencia a la de extremaunción. *Cf. Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*. (Confirmado por la Sagrada Congregación para el Culto Divino de 20 de febrero de 1974).

¹⁴³ Lo que hace que «entre el primero (bautismo) y el último (extremaunción) de nuestros sacramentos existe progreso continuo y unidad de vida en Cristo». M. Philippon, 1980, 350-351.

«nueva Historia»¹⁴⁴ tan interesada en abordar el estudio de los grandes fenómenos colectivos tiene así en los sacramentos y en su evolución a lo largo de los siglos un importante campo de trabajo.

Todo sacramento, en su propia evolución hacia ese septenario integrador, tendría por ello una dimensión social. Se haría así buena la afirmación de un reconocido renovador de los estudios históricos hace ya casi un siglo: la historia (y, podríamos añadir, todo lo que se mueve en torno a ella) es por definición absolutamente social¹⁴⁵.

11. BIBLIOGRAFÍA

- San Agustín, *La ciudad de Dios*. Ed. De F. Montes de Oca, México: Porrúa, 1978.
- San Agustín, *Confesiones*. Ed. J. Cosgaya. Madrid BAC 2000.
- San Agustín, «Bondad del matrimonio», en *Tratados morales*. Ed. de C. Morán, I, Cilleruelo, F. García y P. de Luis. Madrid, BAC 2007.
- Alfonso X el Sabio, *La Siete Partidas*. Glosadas por el Licenciado Gregorio López, Salamanca: Andrea Portonaris, 1555.
- Alfonso X el Sabio, *Setenario*. Ed. De K. H. Vanderford y R. Lapesa, Barcelona: Crítica, 1984.
- G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- San Ambrosio de Milán, «La explicación del símbolo», en *La iniciación cristiana*, Ed. De C. Basevi. Madrid: Rialp, 1977.
- Anónimo, *Libro de miseria de omne*. Ed. De J. Cuesta Serrano, Madrid: Cátedra, 2010.
- J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- R. Arias y Arias, *La poesía de los goliardos*, Madrid: Gredos, 1970.
- P. Ariés et alii, *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós, 1987.
- R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: BAC, 1994.
- J. Auer, *Los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1977.
- A. Barbero, «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania* 30 (1970) 245-326.
- J. Batany, P. Contamine, B. Guenée y J. Le Goff, «Plan para el estudio histórico del vocabulario social del Occidente Medieval». En E. Labrousse et alii (dirs.), *Órdenes, estamentos y clases*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978. 101-107.
- I. Bazán, «La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval», en *En la España medieval* 30 (2007) 433-454.
- I. Bazán, *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria: Gobierno Vasco, 1995.

¹⁴⁴ Cf. entre otras obras dedicadas a este tema. J. Le Goff, J. Chartier y R. Revel, 1988.

¹⁴⁵ L. Febvre, «Vivir la historia. Palabras de iniciación», 1970, 39-40.

- M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, París: Gallimard, 1983. (original de 1924).
- G. Bois, *La revolución del año mil*, Barcelona: Crítica, 1991.
- Boccaccio, *Decamerón*. Ed. De J. G. Luaces, Barcelona: Plaza y Janés, 1973.
- St. Bonaventure, *Breviloquium*. Ed. de V. Monti. Nueva York : The Franciscan Institute 2005.
- D. Borobio, *Historia y teología de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental*, Salamanca: Sígueme, 2012.
- D. Borobio, *Sacramentos y sanación. Dimensión curativa de la liturgia cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2008.
- J. Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona: Muchnik, 1992.
- L. Bouyer, *Diccionario de teología*, Barcelona: Herder, 1977.
- A. Brenon, «Mariage», en *Dico des Cathares*, Ligugé: Milan, 2000.
- C. Broocke, *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.
- J. Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México: FCE, 2000.
- R. Bultot, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise á Inocent III*, Paris-Louvain: Nauwelaerts, 1963-1964.
- J. Calmette, *Textes et documents d'Histoire. II. Moyen Âge*. París: PUF, 1953.
- A. I. Carrasco, «Entre el delito y el pecado: el pecado contra natura», en A. I. Carrasco y M. P. Rábade (Eds): *Pecar en la Edad Media*. 113-143. Madrid: Silex. 2008.
- C. Casagrande y S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino: Einaudi, 2000.
- V. Codina, *Los caminos de oriente. Iniciación a la teología oriental*, Santander: Sal Terrae, 1997.
- P. Chaunu, *Le temps des réformes. La crise de la chretienté. L'eclatement*, París: Fayard, 1975.
- R. Córdoba de la Llave, «Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval», en *Anuario de Estudios medievales*, 16 (1986), 577-604.
- H. Crouzel, «El celibato y la continencia eclesiástica en la Iglesia primitiva: sus motivaciones», en J. Coppens (Ed.) *Sacerdocio y celibato*, Madrid: BAC, 1972 pp. 273-284.
- R. Delort, «Nithard» en *Charlemagne*, París: MA Editions, 1986.
- J. Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid. Alianza Editorial 1991.
- G. Denzler, *Das Papstum und der Amstszölibat*. Stuttgart: Hiersemann, 1973.
- A. G. Dickens y A. R. D. Jones, *Erasmus el reformador*, Madrid: Acento, 2002.
- G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme*, Paris: Gallimard, 1970.
- G. Duby, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid: Taurus, 1982.
- G. Duby, *I peccati delle donne nel Medioevo*, Roma-Bari: Laterza, 1996.

- U. Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Madrid: Debolsillo, 2012.
- L. Febvre, *Combates por la Historia*. Barcelona: Ariel. 1970.
- A. Fliche, *La réforme gregorienne*, París: Honoré Champion, 1924-1927.
- J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.
- R. Foreville, *Lateranense I, II y III*, Vitoria: Esset, 1972.
- R. Foreville, *Lateranense IV*, Vitoria: Esset, 1973.
- San Francisco de Asís, *Escritos, biografías, documentos de la época*, Ed. De J. A Guerra. Madrid: BAC, 1980.
- F. L. Ganshof, *El feudalismo*. Barcelona: Ariel. 1963.
- J. A. García de Cortázar. *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid: Akal, 2012.
- J. García Paredes, *Teología fundamental de los sacramentos*. Madrid: San Pablo, 1991.
- R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid: BAC, 1969.
- L. Gatto, *Medioevo quotidiano*, Roma: Editore Riuniti, 1999.
- J. Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, Madrid: Taurus, 1993.
- F. Gesché, *El mal*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*. París l'Orante, 1965.
- O. Giordano, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari: Adriatica Editrice, 1979.
- San Gregorio Magno, *Regla pastoral*. Ed. J. J. Haro, México: Librería parroquial s.a.
- P. Grelot, *La pareja humana en la Sagrada Escritura*. Madrid: Euramérica, 1963.
- J. Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona: Península, 1988.
- W. Hilton, *Scala Perfectionis*. Ed. De M. Noetinger y E. Bourve, París: A Mame et Fils Agence, 1923.
- Inocencio III, *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres*. En Migne, Patrología latina, t. CCXII.
- D. Iogna-Prat, «Orden/órdenes», en *Diccionario razonado del Occidente medieval*, dir. J. Le Goff y J.C. Schmitt. Madrid: Akal, 2003, pp. 615-625.
- D. Iogna-Prat, «Le 'baptême' du schema des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX siècle». *Annales. E.S.C* 1 (1986) 101-126.
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Ed. De J. Oroz Reta y M. C. Díaz y Díaz, Madrid: BAC, 1982.
- San Jerónimo, «Apologético a Panmaquiu» (Defensa de sus libros contra Joviniano). En *Obras Completas X a. Epistolario* I. Ed. de J. B. Valero. Madrid BAC 2013, pp. 397-438.
- P. Jiménez, «Variations dans les rites sacramentaires des cathares: l'exemple de l'initiation chrétienne (XII-XIII siècles)», *Bolletino della società di Studi Valdesi*. (194), 2004, pp. 39-58.
- San Juan Crisóstomo, *Sobre el matrimonio único*, Ed. De M. J. Zamora. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.

- D. Juan Manuel, *Libro del conde Lucanor*, Ed. De R. Ayerbe Chaux. Madrid: Alhambra, 1983.
- D. Juan Manuel, «Libro del caballero et del escudero», en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*. Madrid: BAE 51, pp. 234-264.
- Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. *Libro del buen amor*, Ed. De A. Blecua. Madrid. Cátedra, 1992.
- E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander: Sal Terrae, 1980.
- H. Küng, *La mujer en el cristianismo*, Madrid: Trotta, 2011.
- M. A. Ladero, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna: Universidad de La Laguna, 1973.
- G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, Paris-Louvain: Nauwelaerts, 1956.
- J. Leclerq, «Simoniaca heresis», *Studi Gregoriani* 1 (1947) pp. 523-530.
- J. Le Goff, «El vocabulario de las categorías sociales en San Francisco de Asís y sus biógrafos del siglo XIII», *Órdenes, estamentos y clases*, pp. 108-149.
- Le Goff, J. Chartier y R. Revel (Dir), *La nueva Historia* (en la serie Diccionarios del saber moderno). Bilbao: El Mensajero 1988.
- J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*. Ed. De R. de Villafrechós y L. Montes, Madrid: J, A. Mestas, 2001.
- D. W. Lomax, «El catecismo de Albornoz», en *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*. *Studia Albornotiana* 21 (1972) pp. 215-233.
- K. T. Lorcin, «La famille», en J. Favier (Dir): *La France médiéval*. París: Fayard 1983.
- J. Lortz, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas. Exposición e interpretación histórica del pasado cristiano*, Madrid: Guadarrama, 1962.
- J. Macek, *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1975.
- J. Macek, *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid: Ciencia Nueva, 1967.
- M. Michaud-Quantin, «El vocabulario de las categorías sociales en los canonistas y moralistas del siglo XIII», *Órdenes, estamentos y clases*, pp. 83-100.
- G. Minois, *Les origines du Mal. Une histoire du peché original*, París: Fayard, 1989.
- M. P. Miterauer, *¿Por qué Europa? Fundamentos medievales de un camino singular*, Valencia: PVP, 2008.
- E. Mitre, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa medieval*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1982.
- E. Mitre, «Los pecados desde la herejía: la moral del otro en la Edad Media», en *Pecar en la Edad Media*. 281-296.
- E. Mitre, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval*, Madrid: Encuentro, 1988.
- M de Montaigne. *Ensayos*, (Según la edición de 1595 de Marie de Gournay) Barcelona: El Acanalado, 2008.

- R. I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental. 950-1250*, Barcelona: Crítica, 1989.
- R. Muchembled, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Barcelona: Paidós, 2010.
- J. Nadal Cañellas, *Las iglesias apostólicas de oriente. Historia y características*, Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- Nithard, *Histoire des fils de Louis le Pieux*. Ed. de P. Lauer. París: Les Belles Lettres, 1926.
- L. Otis-Cour, *Historia de la pareja en Occidente. Placer y amor*, Madrid: Siglo Veintiuno, 2000.
- L. Ott, *El sacramento del orden*, Madrid: BAC, 1976.
- M. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris: Aubier, 1957.
- J. Paul, *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII), La santificación del orden temporal y espiritual*, Barcelona: Labor, 1988.
- Pio II, *La historia de Bohemia en romance*, Sevilla: Hernando Núñez de Toledo, 1509.
- J.P. Poly, «Le capetien thaumaturge. Génese populaire d'un miracle royal», R. Delort (Dir) *La France de l'an Mil*, París: Fayard, 1990.
- M. M. Philippon, *Los sacramentos en la vida cristiana*, Madrid: Ediciones Palabra, 1980.
- E. Pognon, *La vida cotidiana en el Año 1000*, Madrid: Temas de hoy, 1991.
- I. Quiles, *San Isidoro de Sevilla. Biografía, Escritos, Doctrina*. Buenos Aires: Espasa Calpe col. Austral, 1945.
- K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1964.
- B. R. Rees, *Pelagius. A Reluctant heretic*, Londres: Boydell and Brewer, 1989.
- J. Reviron, *Les idées politiques-religieuses d'un évêque du IX siècle: Jonas d'Orleans et son 'De Institutione regia'. Étude et texte critique*, Paris: Vrin, 1930.
- P. W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford Univ. Press, 2004.
- Savonarola, *La simplicidad de la vida cristiana*, Ed. De J. M. Forte Monge. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- E. Schillebeeckx, *El matrimonio, realidad terrena y mística de Salvación*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- E. Schmitt, *La marriage chretien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, París: 4 Études Augustiniennes, 1983.
- F. Taborda, *En las fuentes de la vida cristiana. Una teología del bautismo-confirmación*, Santander: Sal Terrae, 2013.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Ed. De L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra. Madrid: BAC, 1967.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, t. XIII *De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía*. Ed. de C. Aniz, A. Alonso Lobo, M. García Miralles y E. Sauras), Madrid: BAC, 1957.

- Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* t. XIV *Penitencia y extremaunción*. Ed. S. Alonso Morón, Madrid: BAC, 1957.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. T. XV *Del orden. Del Matrimonio*. Ed. de A. Bandera y S. Alonso Morón. Madrid: BAC, 1956.
- Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones sobre los vicios capitales*. Ed. de A. Osuna. Salamanca: Sanesteban, 2010.
- H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos*, Barcelona: Herder, 1989.
- VV., AA, «Gaudium et Spes», en *Ocho grandes mensajes*, Ed. De J. Iribarren, J.L. Gutiérrez y E. Benavent. Madrid: BAC, 1977.
- VV. AA, *1274, Année charnière. Mutations et continuités*. (Lyon-Paris 1974), París: CNRS, 1977.
- VV. AA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- VV. AA, *La reforma gregoriana en la cristiandad medieval* (s. XI-XII) XXXII Semana de Estudios Medievales (Estella 2005) Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006.
- VV. AA, *Il matrimonio nella società altomedievale*, XXIV Settimana di Studi sull'alto Medioevo (Spoleto 1976). Spoleto: Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1977.
- VV. AA, *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*. Reformado según los decretos del Concilio Vaticano II. Aprobado por el episcopado español y confirmado por la Sagrada Congregación para el Culto Divino). Madrid: La Editorial Católica, 1982.
- P. Vaux-de-Cernay, *Histoire albigeoise*, Ed. De P. Guebin y H. Maissonneuve, París: Vrin, 1951
- C. Vogel, *Les libri poenitentiales*, Brepols: Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 1978.
- H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1989.
- H. Weisweiler, *Maitre Simon et son groupe de Sacramentis*, Lovaina: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1937.
- H. Wolter y H. Holstein, *Lyon I y Lyon II*, Vitoria: Esset, 1979.
- J. Wycklif, *Dialogorum libri quator*, Frankfurt: Johann Gottliebe Vierling, 1754.