

#### Capítulo 4

##### EL SACRAMENTO DE LA HISTORIA: EL CAMINO DEL MATRIMONIO HACIA SU PLENITUD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Nuestro itinerario comenzó con la Pascua; allí, a la vista de plenitud tan eximia, nació el interés por entender los primordios del amor humano. Pues bien, el capítulo anterior, tras examinar el origen, nos invita ahora a recorrer esa precisa senda que conducirá, andando el tiempo, a la Pascua. Y es que hombre y mujer, al encontrarse, intuían una promesa; su amor les abría el horizonte de una ruta común que les guiaba hacia Dios. Prueba es que ese amor desbordaba hacia los hijos, prolongando el porvenir de generación en generación. Es como si el amor de Adán y Eva se encontrase siempre en tensión hacia un signo más pleno, del que recibirían sentido los pasos anteriores. El libro del Génesis da testimonio de esta esperanza en lo que se ha llamado *Protoevangelio*: la descendencia de la mujer vencerá a la serpiente, la Caída no será la última batalla de esta guerra, el futuro esconde el secreto de los pasos presentes (cfr. *Gn* 3, 15).

Ahora bien, para comprender la plenitud que aportará Cristo, objeto de la segunda parte de este tratado, es necesario detenerse a recorrer el camino del matrimonio en la historia. Este queda atestiguado en el Antiguo Testamento, lenta síntesis entre el origen y la consumación. Pues si uniéramos el principio con el final, el Génesis con el Evangelio, sin considerar la historia de Israel, provocaríamos un cortocircuito. Dios ha querido hacer alianza con el hombre a través del mismo amor humano, y quiere por eso seguir sus leyes temporales. Los luengos libros del Antiguo Testamento atestiguan cómo Él bendice el tiempo del amor: su capacidad de crecimiento, su entrada en sazón, el enlace de una generación con la siguiente, su fuerza para crear tradiciones y forjar cultura...

Encontraremos aquí, de nuevo, un camino de ida y vuelta, un círculo luminoso: la historia de Israel nos ayudará a entender el matrimonio; y el matrimonio nos hará comprender mejor el desarrollo histórico de la Alianza. Y es que para describir la unión entre Dios e Israel la Escritura privilegia la analogía de la unión conyugal. La historia bíblica se desarrolla a partir del tiempo de la fidelidad y de la promesa, renovado con el

perdón, prolongado en la vida de los hijos, que llevan el nombre y la heredad, que transmiten la tradición y abren la esperanza<sup>1</sup>. Por eso la Biblia entiende el amor como un proceso: enamoramiento, desposorios, fidelidad, ofensa y perdón, fecundidad... Un pasaje del Profeta (*Is* 51, 1-3) resume la historia de la salvación mirando a la primera pareja de Israel, Abrahán y Sara; y a la última, la Jerusalén reconstruida, esposa de Dios<sup>2</sup>.

Nuestro recorrido empieza con la *Ley de Israel*, donde se contiene el relato fundacional del Pueblo, que Dios llama y elige, inaugurando el ritmo del tiempo bíblico según una historia de familia. Pasaremos después a considerar *los profetas*: allí el tiempo del hombre se abre decidido al tiempo de Dios, cuando la unión conyugal refleja los rasgos del actuar divino. Por último acudiremos al Cantar de los Cantares, que nos ofrece una *reflexión sapiencial* sobre el amor, con una mirada capaz de englobar todos los tiempos desde la inocencia incipiente y frágil a la inocencia recobrada y plena.

## 1. LA LEY Y EL RELATO ORIGINARIO

El Pentateuco nos presenta la Ley de Israel a la luz de un relato, que resulta ser un relato de familia. Separada de tal narración la Ley se reduciría a moralismo estéril, lista de mandamientos que el hombre debe cumplir, exigiendo a Dios recompensa. Al contrario, envuelta en esta narración familiar, muestra la Ley que todo empieza con un regalo del Creador, un don originario, un nacimiento; y que la respuesta libre del hombre será ella misma sostenida por Dios, como sostiene un padre los pasos de su hijo, hacia una comunión cada vez más honda.

### 1.1. Un relato de familia

Tres relaciones familiares aparecen narradas en el Pentateuco: la generación, la sponsalidad, la fraternidad.

a) Toda la historia de Israel se coloca bajo el signo novedoso de *un nacimiento*. En el centro de la experiencia creyente del Pueblo está la fi-

<sup>1</sup> Cfr. A. NEHER, «Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34 (1954) 30-49.

<sup>2</sup> La visión puede extenderse a toda la historia, según lo ha hecho Luis Alonso Schökel: «Hay un alfa y omega en la Biblia: al principio, Adán y Eva, habla solo él. Al final, el Señor Jesús y la Iglesia, hablan los dos» (L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997, 42).

gura del hijo, prototipo de toda otra bendición divina<sup>3</sup>. Con la promesa de descendencia comienza la historia de Abrahán; el libro del Éxodo da inicio también con una generación, en negativo –el Faraón impide nacer a los niños hebreos–, que prepara así, por contraste, el nuevo nacimiento de Israel en el Mar Rojo, ya prefigurado por Moisés, salvado de las aguas<sup>4</sup>. La generación atestigua así el origen del Pueblo a partir de la acción de Dios. Él es quien ama y obra primero; con su acción comienza todo relato genuino.

Ahora bien, Dios no engendra solo: junto a la experiencia humana de nacer, está la de convertirse en padre. Es ley de la historia bíblica que el hombre participe en la acción creativa de Dios (generar es *pro-crear* mejor que *re-producirse*). Se abre así un camino en el tiempo, una historia de colaboración entre Dios y el hombre. El don divino solo está completo, solo se recibe cabalmente, cuando se puede transmitir a otros, cuando Dios convierte al agraciado en manantial del don. Reconocer que esto es posible, que el Creador actúa en el hombre abriendo con él un futuro nuevo, pertenece al centro de la fe bíblica: engendrar y crear son actos que se corresponden e iluminan entre sí<sup>5</sup>.

Gracias a la promesa de un hijo, la fe bíblica no consiste solo en apoyarse sobre un fundamento seguro para permanecer en pie, sino también en abrirse a un horizonte y un porvenir que viene de lo alto, de la palabra dada por el Creador. A través de los hijos Israel camina hacia Dios, se va uniendo más con él: cada generación recoge la herencia pasada y la hace crecer hacia un destino más alto. En el horizonte se vislumbra un cumplimiento cuyos perfiles surgen paulatinamente: el hijo en quien se darán cita todas las figuras, alguien que abrirá el último futuro, más allá de la muerte; que reunirá en uno a todos los hijos; que llevará al hombre a una unión perfecta con el Padre común.

b) A la generación se une la *sponsalidad*. La bendición prometida a Abrahán no puede suceder sin la presencia de Sara, su mujer. El Patriarca deberá reconocer que no es capaz de engendrar por sí solo, que su esposa formará con él el recipiente de la bendición de Dios. Solo la *una caro* relacional, la unión de dos destinos en uno, es espacio idóneo para que Dios se haga presente y obre el nacimiento de un hijo. Por eso, siendo Abrahán quien recibe la bendición, es a Sara a quien el Señor bendice:

<sup>3</sup> Cfr. G. ANGELINI, *Il figlio: una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 91, que cita *Gn* 1,28; *Gn* 15, 5.

<sup>4</sup> Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Seuil, Paris 1976, 223: «Ainsi la Genèse est inaugurée par le thème 'naître', l'Exode s'ouvre avec le thème 'empêcher de naître'».

<sup>5</sup> Cfr. ANGELINI, *Il figlio*, 157-201: «Generare, un atto di fede».

«La bendeciré y se convertirá en naciones, reyes de pueblos procederán de ella» (Gn 17, 16).

La situación se agrava cuando surge un escollo: Sara es estéril, y pide a Abrahán que tome una concubina para darle descendencia. Ahora bien, al unirse a la esclava, Abrahán prescinde, en el fondo, de la colaboración de su mujer. Intenta hacer frente por sí mismo a las dificultades que presenta la promesa. La concubina, al fin y al cabo, es una entre otras, sustituible si no engendrara hijos, garante de una fecundidad meramente natural. En Sara estéril Abrahán aprende que no basta cualquier descendencia, como si el hijo fuese obra del poder humano. Mujeres hay muchas, que pueden garantizar hijos al Patriarca; Sara, solo hay una, y solo ella puede dar a Abrahán el hijo de la promesa, con el que Dios asegura un futuro bueno para su amigo.

Es así como la monogamia confiesa a Dios como origen de cada vida humana. Quien tiene solo una mujer sabe que su poder de engendrar no es autónomo, sino que queda ligado al vínculo con su esposa: frágil porque no controlado, fecundo más allá de todo cálculo porque ligado al misterio del amor, que es llamada divina (cfr. Ct 8, 6). La generación se hace entonces personal: único es cada hijo engendrado como única es la mujer amada. Y único es, por tanto, el Dios que concede la promesa, superior a los muchos dioses que representan la fecundidad natural a que el polígamo se confía. Aparece aquí el vínculo entre la monogamia y la confesión monoteísta de Dios Creador, origen de toda vida. A medida que se desvele el rostro divino, se desvelará la riqueza del amor esponsal, y viceversa<sup>6</sup>.

c) El relato de los hijos, padres, esposos nos conduce a otro vínculo de gran relieve en la Biblia: *la fraternidad*<sup>7</sup>. Hermanos son aquellos que comparten una misma mediación de padre y madre para llegar al único Origen en Dios. La Biblia los presenta siempre en un cierto conflicto, en cuanto, siendo ellos muchos, es única la fuente de donde reciben vida, alimento, amor. La tentación del hermano es la envidia, como en el caso de Caín, Esaú o los hijos de Jacob. El envidioso no ha visto que la capacidad de donar propia del Origen nunca puede agotarse. Si la bendición es única, no es por tacañería del Padre, sino porque está llamada a acomu-

<sup>6</sup> Cfr. G. BORGONOVO, «Monogamia e monoteismo Alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello jahvismo», en G. ANGELINI ET AL. (ED.), *Maschio e femmina li cred*. Milano 2008, 151-233, esp. 228-232, quien ve en el Cantar de los Cantares el símbolo que permite a Israel asociar monoteísmo y monogamia; sobre este nexo cfr. lo que diremos en el cap. 7, apdo. 3.

<sup>7</sup> Sobre la fraternidad, cfr. J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München 1960; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1997.

nar a los hermanos. Cada uno debe aprender que en los dones que su hermano recibe le llegan a él en modo nuevo los beneficios que manan del origen, del Padre Creador. El conflicto entre hermanos es fruto del pecado de Adán y Eva, en cuanto los primeros padres dejaron de ser transparencia de un origen inagotable en Dios; aislados de la fuente de la vida, no podían sino comunicar un don finito, germen cizañero de la envidia<sup>8</sup>.

A la luz de la relación fraterna todo el relato del Génesis puede describirse como búsqueda de unidad: la única bendición de Abrahán hará uno a todos los pueblos entre sí y con el único Dios. La historia de la Alianza resulta entonces un camino desde la unidad a la unidad: del Dios único que crea a todos los hombres a partir de uno solo, a la comunión final de todos los hombres, bendecidos en uno solo, Abrahán y su descendencia, en singular (cfr. Ga 3, 16)<sup>9</sup>. El camino no es simplemente un regreso al origen, pues en él el hombre crece, colabora con Dios, recibe sus dones en modo más abundante. En el horizonte se vislumbra a Cristo, hermano primogénito que concentrará en sí la bendición para derramarla sobre todos los creyentes.

## 1.2. La Ley de Israel sobre el matrimonio

El relato de Israel ilumina su Ley: en el Decálogo se formula el vínculo entre la experiencia familiar y la experiencia de Dios<sup>10</sup>. Esto aparece, primero, en dos puntos centrales de la *Torah*; después, en algunos aspectos de la legislación sobre el matrimonio.

a) Entre todos los mandamientos, dos ocupan un puesto central: la custodia del sábado y el respeto a los padres. Se trata de los únicos pre-

<sup>8</sup> Cfr. P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 86-97.

<sup>9</sup> Cfr. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 238ss.

<sup>10</sup> Sobre las leyes de Israel en torno al matrimonio: P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1969; J. M. CARRIÈRE, «L'organisation des lois en Dt 19-26. Les lois sur le mariage», NRT 114 (1992) 519-532; A. Díez Macho, «Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia», en *Id.*, *La sexualidad en la Biblia*, Fe Católica-Ediciones, Madrid 1978; J. C. LANEY, «Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce», *Bibliotheca Sacra* 149 (1992) 3-15; C. PRESSLER, *The view of women found in the Deuteronomistic Family Laws*, Berlin 1993; E. SÁNCHEZ, «Family in the Non-narrative Sections of the Pentateuch», en R. S. HESS - M. D. CARROLL (ED.), *Family in the Bible: Exploring Customs, Culture, and Context*, Baker Academic, Grand Rapids 2003; Y. SIMOENS, «La famille à la lumière des données bibliques», NRT 127 (2005) 354-372; J. M. SPRINKLE, «Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage», *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997) 529-550; A. TOSATO, *Il matrimonio nel Giudaismo antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del matrimonio*, Città Nuova, Roma 1976; cfr. G. J. WENHAM, «Family in the Pentateuch», en R. S. HESS - M. D. CARROLL (ED.), *Family in the Bible*, 17-31.

ceptos formulados en positivo, porque atestiguan el gran «sí» de la Ley, que nace toda ella de ese «sí» originario de Dios cuando creó al hombre y cuando recrea a Israel sacándolo de Egipto<sup>11</sup>. Hay entre la tercera y cuarta palabra del Decálogo un paralelo: quien guarda el sábado reconoce la primacía del don divino, único que hace fecunda la tierra; quien honra a padre y madre, reconoce a través de ellos el don originario de la vida, que sostiene todos los pasos del hombre. A la luz de estos dos preceptos toda la Ley se hace mandamiento de gratitud, reconocimiento de que el amor recibido obliga a una respuesta de amor. «¡Tú, árame!» es, según Paul Ricoeur, el mandamiento originario, que resuena en el regalo de toda nueva generación, sea la generación de un niño, sea la de un nuevo amor<sup>12</sup>.

b) Lo singular del cuarto precepto revela que la familia es ámbito privilegiado de la transmisión de la Ley. Se ha notado que no hay en la Ley ningún mandamiento dirigido a los padres, mientras sí existe uno para los hijos<sup>13</sup>. Pues bien, si los padres no tienen mandamiento, es porque a ellos toca transmitir toda la Ley, introducir al hijo en ella: ese es su mandamiento, que los condensa todos. Así lo atestigua el libro del Deuteronomio (Dt 6, 7): el Padre debe recordar los hechos salvíficos de Dios y reavivar en sus hijos la memoria del origen. De este modo la *Torah* no propone un precepto seco, sino la memoria de un beneficio originario y de un camino abierto por Dios entre arideces. Cumplir el Decálogo es posible porque, justo antes de enunciarlo (Ex 20, 3ss), se escucha el relato de la salvación obrada por Yahvé: «Yo soy tu Dios, Israel, que te saqué del país de Egipto» (Ex 20, 2). Además, el padre no se limita a narrar, sino que explica el porqué de la ruta, su puesto en el designio de Dios sobre cada familia y sobre todo el Pueblo: «para que nos vaya siempre bien y sigamos con vida, como hoy» (Dt 6, 24)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. C. GRANADOS, *El camino de la Ley. Sígueme*, Salamanca 2011, 101-102.

<sup>12</sup> Cfr. P. RICOEUR, «Une obéissance amante», en A. LACOCQUE - P. RICOEUR (ED.), *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 162-195, p. 174: «Certes, que l'amour de l'amant oblige, cela surprend mais ne fait pas scandale. Peut-être en comprenons-nous quelque chose dans une situation en apparence très éloignée de l'idée d'une législation suprême édictée dans l'orage. Cette situation est celle de la naissance d'un enfant. Du seul fait qu'il est là, sa fragilité oblige. Peut-être la naissance - d'un enfant, mais aussi de tout ce qui est soumis à la loi du naître, croître, périr - est-elle l'occasion par excellence où les humains entendent quelque chose du: 'Toi, aime-moi!' La même expérience est répétée, ou plutôt recrée, dans la maturité d'un amour érotique comme celui du Cantique des Cantiques, qui est à sa façon une naissance, tout aussi menacée que celle du nouveau-né et tout aussi exigeante à l'égard de ce qui peut aider à croître. Toi, aime-moi, toi, aide-moi».

<sup>13</sup> Cfr. G. ANGELINI, *Educare si deve, ma si può?*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 228.

<sup>14</sup> Cfr. B. ROSSI, «Ermeneutica della Scrittura, matrimonio e famiglia: spunti di riflessione», en J. GRANADOS (ED.), *Bibbia e famiglia: Una dimora per la parola*, Cantagalli, Siena 2013, 55-66; SIMOENS, «La famille», 358, comenta así este texto: «Un seuil de spiritualisation de la Loi est franchi. Mais il est aussitôt contrôlé par la prise en compte du corps,

Tal contexto encuadra las leyes concretas sobre la familia. Estas se promulgan en defensa de la experiencia originaria del amor, clave para entender la historia sagrada. Y contienen una mirada realista sobre la sexualidad, que no aparece como experiencia idílica, sino más bien como ruta con vueltas y revueltas, afectada por lo que Jesús llamará «dureza de corazón». En líneas generales se observan dos preocupaciones: a) mantener la armonía en la relación del marido y su mujer; aun cuando el hombre tiene la primacía (es él quien toma mujer), ella conserva su dignidad y no está totalmente sometida al varón<sup>15</sup>; b) la sociedad es patriarcal, y está interesada en mantener el vínculo entre las generaciones; muchas de las leyes miran a asegurar la transmisión de la herencia<sup>16</sup>. En concreto merece la pena señalar estas tres áreas:

a) La *Ley de santidad* del *Levítico* (Lv 18) da prescripciones sobre el cuerpo y la sexualidad, que prohíben sobre todo el incesto. Este es abominación, en primer lugar, porque introduce una confusión en el árbol genealógico. De este modo impide reconocer de dónde viene la vida, cuál es su origen, pues emborrona la lista de las generaciones que conduce a la paternidad de Dios. Al mezclarse el amor filial, que se debe a los padres, y el conyugal, se pierde la referencia específica de la sexualidad a la fuente del amor en Dios. En el encuentro entre hombre y mujer debe quedar siempre claro que el amor con que se aman no tiene en ellos su origen, sino que es recibido de un manantial más hondo. Y esto exige que diferencien su amor del amor a padre y madre que transparenta el origen en Dios. Por eso el incesto, al atentar contra la relación entre la *una caro* y Dios, mancilla la santidad del cuerpo, que la tradición sacerdotal de Lv 18 considera igual a un templo<sup>17</sup>. Notemos que en estas leyes el castigo no lo da directamente Dios, sino la tierra (cfr. Lv 18, 25.28), señal de que se aplican no solo a Israel, sino a todo pueblo y nación<sup>18</sup>.

b) La *poligamia*, aun consentida (cfr. Dt 21, 15-17), no era común en Israel<sup>19</sup>. Podía tomar dos formas: con mujeres del mismo rango (como en

dans la relation père-fils précisément, mais par conséquence aussi dans le rapport de la famille à la maison et de la maison à l'extérieur. De proche en proche le corps individuel est intégré au corps social».

<sup>15</sup> Respecto a las costumbres del desposorio en Israel, además del estudio citado de Tosato, *Il matrimonio israelitico*, cfr. F. MARTIN, «Biblical Teaching on Marriage: A Brief Survey», *Word & World* 23 (2003) 15-22 (16-17); cfr. también lo que diremos en el capítulo 11, apartado 1.

<sup>16</sup> Cfr. CARRIÈRE, «L'organisation des lois en Dt 19-26».

<sup>17</sup> Cfr. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, 78-84.

<sup>18</sup> Cfr. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, 83.

<sup>19</sup> Sobre la poligamia, cfr. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: Una teoria generale*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001, 171-191, para quien la cultura de Israel no

el caso de Lía y Raquel) o con una esposa principal y varias concubinas (como sucede a Abrahán con Sara y Agar). En la historia de los Patriarcas la poligamia se describe con cierto tono de reproche. Y no solo por los conflictos entre las varias mujeres (que en la Biblia se llaman unas a otras «rivales»), sino sobre todo porque supone un olvido de la promesa divina: es Dios quien garantiza la sucesión, y no el varón, que, cuando su mujer es estéril, puede siempre buscar otras. Tener una sola mujer recuerda al hombre que solo Dios bendice con el fruto del vientre. Hay aquí un modo, como he notado más arriba, en que la monogamia se asocia a la fe monoteísta.

c) El *divorcio* se tolera en determinados casos, pero se suele señalar el mal que trae consigo. Al respecto encontramos sobre todo un pasaje: *Dt 24, 1-4*<sup>20</sup>. Es un precepto que no trata directamente del divorcio, sino en cuanto prohíbe la llamada *paligamia* (nuevas nupcias): la mujer repudiada, si se vuelve a casar y es despedida luego por el segundo marido, no puede volver ya al primero. De aquí se deduce, indirectamente, que era posible al hombre expulsar a su mujer en algunos casos; estos se designan con una expresión no muy clara, «cuestión de desnudez», que parece referirse a una impureza en el campo sexual<sup>21</sup>.

Con respecto a la prohibición de volver a la primera mujer llama la atención el contraste con un texto de Jeremías en que Dios habla a su Pueblo:

Si un hombre repudia a su mujer y ella, alejándose de él, se casa con otro hombre, ¿podrá volver el primero a ella? ¿No quedaría totalmente mancillada aquella tierra? Y tú, que te has prostituido con muchos amantes, ¿volverás a mí? Oráculo del Señor (*Jr 3, 1*).

Dios arguye la imposibilidad de que Israel vuelva a Él tras sus adulterios, aduciendo para ello la ley deuteronomica. Y, sin embargo, sus palabras van a ir más allá, como si su misericordia superara el precepto: «Retorna, Israel rebelde, oráculo del Señor, no mostraré ira contra voso-

acepta, en líneas generales, la poligamia; si la ley no la prohíbe, al menos en un primer momento, es en beneficio de la mujer (sea porque puede así dar descendencia a su marido, permitiéndole tomar una esclava, con lo que el matrimonio no ha de ser disuelto; sea porque se permite a la primera mujer permanecer, aun cuando el marido tome una segunda); Tosato concluye: «le scritture bibliche indicano come più consueta in Israele la monogamia. La poligamia è anche presente, ma si riduce a piccola cosa» (177).

<sup>20</sup> Sobre el divorcio, cfr. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 192-212; R. M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Hendrikson, Peabody 2007; Laney, «Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce»; Sprinkle, «Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage», usa el Antiguo Testamento para justificar prácticas divorcistas en la Iglesia, olvidando la novedad del mensaje de Jesús.

<sup>21</sup> Cfr. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 144-146.

tros, porque yo soy clemente, oráculo del Señor, no mantendré para siempre [la ira]» (*Jr 3, 12*)<sup>22</sup>. El profeta supera la Ley desde dentro de la lógica misma de la Ley. Pues la disposición para recibir de nuevo a la repudiada esconde ya una crítica contra el divorcio, que Malaquías expresará claramente: «odio el repudio» (*Ml 2, 16*). Con esta lectura nos adentramos ya en la tradición profética.

## 2. SIMBOLISMO PROFÉTICO

La Biblia, más que definir el matrimonio, lo narra. Y lo hace al compás de la historia del Pueblo, acercando las experiencias familiares a la vida de fe de Israel. Los profetas ahondan en esta línea, haciendo más explícito el nexo entre matrimonio y Alianza<sup>23</sup>. Tres elementos preliminares nos permitirán luego estudiar los principales testigos:

a) La aportación profética consiste en plantear la analogía entre dos amores: el de Dios y su Pueblo, por un lado; el de marido y mujer, que funda la familia, por otro. Tal analogía encuentra fundamento en la apertura al misterio propia del vínculo familiar. Todo hijo reconoce en el amor que le ha engendrado la transparencia del amor originario de Dios; además la unión de varón y mujer en una carne se basa sobre su origen común en Dios, Creador del lenguaje del cuerpo; en fin, Dios está a la obra también cuando los cónyuges generan un hijo o cuando los hermanos reconocen la bendición raíz que les acomuna. Precisamente porque estas experiencias básicas rezuman de presencia divina, los profetas podrán trazar la analogía entre el amor esponsal y el amor de Dios a su Pueblo. Notemos que no se trata ahora de una parábola o metáfora más entre otras, como pueden ser la de Dios Rey o Pastor de Israel. Pues lo aquí asumido, el amor conyugal, es lugar originario, y no derivado, de manifestación de Dios en la vida del hombre.

b) En esta analogía no solo se ilumina el proceder de Dios con su Pueblo, sino que, a la vez, se arroja luz sobre el amor humano<sup>24</sup>. Es decir, se

<sup>22</sup> Cfr. C. GRANADOS, «Monogamia, divorcio y reconciliación en el Antiguo Testamento. La Ley de Dt 24, 1-4», *Revista española de teología* 71 (2011) 167-189.

<sup>23</sup> Sobre los profetas, cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997; R. C. ORTLUND, *Whoredom. God's Unfaithful Wife in Biblical Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1996; T. SOLÀ, *Jahvè, espòs d'Israel. Poderosa metàfora profètica*, Claret, Barcelona 2006; A. WEIDER, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch*, Würzburg 1993. Sobre la lectura patristica de esta imagen, cfr. S. CH. KESSLER, «Le mariage du prophète Osée (Osée I, 2) dans la littérature patristique», *Revue des sciences religieuses* 73 (1999) 223-228.

<sup>24</sup> Cfr. JUAN PABLO II, HM, cat. 94, pp. 507-510 (15 de septiembre de 1982).

trata de un camino de ida y vuelta: desde el matrimonio se puede entender como obra Dios; desde el modo en que obra Dios se entiende mejor el matrimonio. Por eso no basta aplicar a Dios la imagen conyugal, sino que debemos preguntarnos: la idea del matrimonio que tiene Israel, ¿en qué modo deriva de la idea de Dios y de su Alianza? Este nexo estaba ya presente en el relato de los orígenes, que liga el amor esponsal con la presencia divina, pero se torna más resuelto en los profetas.

c) Tal camino de ida y vuelta entre el amor de Dios y el amor humano se confirma si notamos que el profeta vive su enseñanza en carne propia. Él mismo se convierte, a través de su cuerpo sexuado, de su afectividad, de su *pathos* movido por el Espíritu de Yahvé, en símbolo de la unión entre Dios y su Pueblo<sup>25</sup>. Lo que se manifiesta ahora, por tanto, es una nueva cualidad del cuerpo para relacionarse con el misterio de Dios y revelar su designio. Vibran aquí los primeros acordes de la música que sonará en la Encarnación.

Establecidas las líneas generales de la analogía, veamos por separado la aportación de cada profeta.

– Oseas es quien inicia el tema, cuando Dios le llama a tomar mujer de prostitución. El profeta es marido traicionado, que vive en su cuerpo lo que significa para Dios la infidelidad del Pueblo. Es posible que la mujer de Oseas se dedicara a la prostitución sagrada, y sirviera así de denuncia a la idolatría de Israel; pero el texto no declara tanto<sup>26</sup>. Por otro lado, Oseas muestra también la imagen de Dios como Padre, que completa la analogía esponsal (*Os* 11, 1-5; cfr. *Jr* 31, 15-22; *Is* 49 y 54). Precisamente porque Dios es Padre, porque su amor es primigenio y fundante, existirá siempre el recurso a la misericordia, a un amor de memoria más honda que cualquier recuerdo de pecado; se puede así terminar en nota de esperanza, con el desposorio en fidelidad y justicia de la antigua ramera (cfr. *Os* 2, 19-20).

– Jeremías, por su parte, no se casa (*Jr* 16, 2: «no tomes mujer ni tengas hijos ni hijas en este lugar»). Su celibato expresa en primer lugar la falta de futuro del Pueblo: no tendrá hijos porque en tiempos de amenaza y asedio son dichosos los vientres que no amamantaron. Tal esterilidad la causa la lejanía de Dios, la falta de marido de Israel; por eso la postura

<sup>25</sup> Cfr. M. CUCCA, *Il corpo e la città: studio del rapporto di significazione paradigmatica tra la vicenda di Geremia e il destino di Gerusalemme*, Cittadella, Assisi 2010.

<sup>26</sup> Cfr. B. OGNIBENI, *Il matrimonio nella prospettiva dell'Antico Testamento*, apuntes ad usum auditorum, Roma 2012.

del profeta toca no solo la relación generativa, sino también la nupcial: dejará de oírse, según el estribillo que aparece cuatro veces en su libro (*Jr* 7, 34; 16, 9; 25, 10; 33, 10-11), «la voz alegre y la voz gozosa / la voz del esposo y la voz de la esposa»<sup>27</sup>.

En Jeremías resuena el dolor del mismo Yahvé, que el profeta sufre traduce a los ojos y oídos del Pueblo. Se obra entonces una identificación entre el *pathos* de Jeremías y el de Dios. Es cierto, por otra parte, que aquí no hay solo denuncia y ausencia: despunta también el amor exclusivo por Dios, que ha seducido al profeta, enamorándole<sup>28</sup>. Al final del libro se abre el horizonte de un retorno. A esta luz es interesante la relectura que se hace de la ley del divorcio a partir de la misericordia divina, y que ya hemos notado al comparar *Jr* 3, 1-12 y *Dt* 24, 1-4. Si la ley prohibía la nueva unión con la antes repudiada, Yahvé anuncia a Israel un perdón que salta el alto muro del precepto<sup>29</sup>.

– Ezequiel asume también la analogía nupcial; propio suyo es conferirle narratividad, biografía, relatando la historia entera del Pueblo (cfr. *Ez* 16; *Ez* 23). La trama del relato le permite hacer confluír las dos imágenes, del Padre y del Esposo, cuando este último exclama: «te vi revolviéndote en tu sangre y te dije: 'Vive'» (*Jr* 16, 6). ¿Cómo leer la ausencia del luto por su amada muerta, que Dios pide al profeta? (*Ez* 24, 15-24). La mujer por la que no se llora es Jerusalén; los israelitas no podrán guardarle duelo. Esto podría significar: no podrán consolarse unos a otros, porque el mal afectará a todos, ya que muere la entera ciudad, tan querida al judío. La ausencia de luto puede indicar asimismo indiferencia: no me importa la suerte del difunto. Pero cabría entenderla también, tercera opción, como signo de un sufrimiento más grande. Pues el luto ayuda a purificar el recuerdo, y así a reemprender los pasos, acostumbrándose a una ausencia. No guarda luto quien no puede olvidar, quien se siente incapaz de retomar su propia historia sin la persona amada, y queda sepultado con la difunta. Según esta última lectura, en Ezequiel, que no llora la muerte de su esposa, está también reflejado el sentir de Dios, incapaz de llorar por Jerusalén. Uno podría decir: indiferencia cruel, porque el amor ha muerto. Pero, conociendo al Dios de Israel y a la vista del desenlace futuro de reconciliación, prevalece la otra lectura: amor que no deja partir, que ni quiere pensar en un futuro sin la amada, que se niega a superar la pérdida y a empezar

<sup>27</sup> Cfr. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 35, de quien tomamos la traducción poética.

<sup>28</sup> Cfr. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 53-54.

<sup>29</sup> Cfr. *Jr* 2-3; 30-31 (donde se hace más presente la idea de generación: construir a la virgen Israel); *Jr* 16, 1-4 (donde se insiste en la ausencia de futuro, siempre en relación con los hijos).

nueva vida. Desde aquí se abre la esperanza del regreso, unida a la fe en la resurrección, que es resurrección del amor, su paso a una plenitud insospechada. Así lo muestra la escena de los huesos secos que Dios rocía con su Espíritu (Ez 37) y que puede leerse, sea como imagen del fin del destierro, sea en clave del cumplimiento escatológico, sin que ambas perspectivas hayan de excluirse entre sí<sup>30</sup>.

– *Isaías* trae consigo una novedad. Pues en los profetas anteriores el panorama era de abandono e infidelidad del Pueblo, aunque asomaran siempre destellos de luz. En *Isaías*, por el contrario, la imagen cobra un cariz netamente positivo, donde las traiciones se mencionan como agua pasada (cfr. *Is* 49; *Is* 54; *Is* 62; *Is* 66). El Pueblo es la esposa predilecta a quien el Señor, su marido, construye, edifica, es decir, llena de hijos; abunda así la imagen de la madre fecunda, regalada de descendencia (cfr. *Is* 66). Notemos que aquí no se da la identificación del profeta con el sentir y obrar de Dios, como ocurría con Oseas y su prostituta, Jeremías célibe, Ezequiel viudo. ¿Cuál puede ser la causa? Tal vez esté en el mismo tono de promesa colmada con que se describe la sponsalidad. El profeta no puede identificarse con el Dios presente ante su Pueblo, porque eso corresponde solo a la plenitud del tiempo. Desde el Nuevo Testamento se entiende: *Isaías* no se apropia esta figura, pues estaba reservada a Jesús, el Esposo.

– Toca también hacer mención de *Malaquías*, en cuanto muestra cómo la analogía del amor entre Dios e Israel revierte sobre el matrimonio. Desde la unión del Pueblo con Dios se revelan los rasgos de la vida conyugal. Por eso, en polémica con los cultos paganos, el profeta invita a permanecer fiel a la mujer de la juventud. «Pues yo odio el repudio, dice Yahvé, Dios de Israel»<sup>31</sup>. *Malaquías* llegará a llamar de la mujer de tu alianza (*berit*)<sup>32</sup>; así, la fidelidad a Dios se sitúa en paralelo con la que se debe a la esposa.

En suma, los profetas componen la sinfonía nupcial en un nuevo tono. La Ley se centraba en el camino del amor humano, mostrando cómo Dios se hace presente en él, cómo pone su imagen en juego en los

<sup>30</sup> En *Ez* 16, 8, el término *berit* es usado, sea para el matrimonio, sea para la Alianza, aunque aquí es Dios quien habla: «me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del Señor Yahvé– y tú fuiste mía».

<sup>31</sup> Cfr. C. GRANADOS, «Monogamia y monoteísmo. Claves para una lectura de *Ml* 2, 10-16», *Estudios Bíblicos* 68 (2010) 9-29; G. P. HUGENBERGER, *Marriage As a Covenant*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1994; M. ZEHNDER, «A Fresh Look at Malachi II, 13-16», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 224-259.

<sup>32</sup> Esta imagen del amor sponsal como alianza aparecerá también en *Ct* 8, 6, donde se usa la imagen del «sello» para hablar del amor.

vínculos familiares. Ahora la mirada pasa directamente a la relación de Dios con Israel. Es decir, Él no solo inspira las relaciones familiares, no solo se hace visible en ellas, sino que las vive en primera persona; se toma tan en serio el amor conyugal que lo convierte en modo de narrarnos su propia historia de amor con el Pueblo. Ya no es solo que Dios se manifiesta en el vínculo entre padre e hijo, esposo y esposa, sino que Él mismo es tanto Padre, origen primero del amor, como Esposo, que pide la respuesta recíproca a su llamada<sup>33</sup>. Estas imágenes conservan un orden: la paternidad de Dios tiene siempre la primacía; la alianza comienza con un acto suyo de amor fontal y no es mero pacto entre iguales. Dios se presenta como Esposo en un segundo momento, en cuanto es Redentor del hombre y le llama a compartir su vida. Por eso podía afirmar Juan Pablo II que en el Antiguo Testamento «la primera dimensión del amor y la elección [...] es una dimensión paterna, y no conyugal»<sup>34</sup>. El Evangelio, como veremos, traerá novedad a esta analogía, presentando separados al Padre y al Esposo, que es también el Hijo y, siendo igual a nosotros, puede llamarse nuestro hermano<sup>35</sup>.

### 3. EL CANTAR DE LOS CANTARES: LA INOCENCIA RECUPERADA

Los escritos sapienciales meditan también sobre la gran analogía sponsal. Importancia clave reviste el *Cantar de los Cantares*<sup>36</sup>. Su enigma es conocido: forma parte de la Biblia, libro sagrado, un poema de amor

<sup>33</sup> En un texto, *Ez* 23, la imagen sponsal es poligámica: Dios esposa a dos hermanas, Jerusalén y Samaria. La situación descrita en *Ez* 23, sin embargo, no es ideal, indica ya la fractura de Israel, a causa del pecado del Pueblo.

<sup>34</sup> Cfr. JUAN PABLO II, HM, cat. 95,5, p. 513; allí el Papa insiste en que «la primera dimensión del amor y de la elección, como misterio escondido en Dios por los siglos, es una dimensión paterna y no "conyugal"; como referencias se dan: *Os* 11, 1-4; *Is* 63, 8-9; 64, 7; *Ml* 1, 6.

<sup>35</sup> Notemos que la aparición de Dios como hermano es propia del Nuevo Testamento: dado que se constituye horizontalmente, por referencia a un origen común, solo puede aplicarse al Hijo de Dios que se encarna.

<sup>36</sup> Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1990; A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques: étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Cerf, Paris 1953; C. GRANADOS, «Amor y reconocimiento en el Cantar de los Cantares», en J. J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (ED.), *Il logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena 2008, 239-250; D. LYS, *Le plus beau chant de la création: commentaire du Cantique des Cantiques*, Cerf, Paris 1968; A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques: de l'enigme du sens aux figures du lecteur*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989; Id., *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1995; P. RICOEUR, «La métaphore nuptiale», en A. LACOCQUE – P. RICOEUR (ED.), *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 427-476; Y. SIMOENS, *Il libro della pienezza. Il Cantico dei Cantici: una lettura antropologica e teologica*, Dehoniane, Bologna 2005; R. J. TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour: études sur le Cantique des cantiques*, Gabalda, Paris 1982.

humano donde solo una vez se menciona, y muy discretamente, el nombre de Dios (cfr. *Ct* 8, 6). La interpretación oscila entre ver aquí un mero epitalamio que celebra la unión de dos amantes; o una alegoría algo desencarnada en que cada rasgo del amor se entiende en un sentido más alto, apuntando al desposorio entre Dios y el alma. Esta última exégesis ha decaído, como nota Paul Ricoeur, porque nuestra época no ve necesario encontrar el misterio «más allá del amor»; le basta el misterio que está en el amor mismo, y que la alegoría corre el riesgo de olvidar, separando la carne del espíritu. El peligro opuesto, por otra parte, es que la mirada se enclaustre en el amor de hombre y mujer, sin descubrir su carácter de éxodo, de camino que nos conduce más allá de la esfera cerrada del «yo» y del «tú» y sitúa a los enamorados en el conjunto del mundo y de la historia, a la luz de su origen y fin últimos en Dios.

La clave de lectura es observar que lo divino se manifiesta precisamente como corazón de lo humano. No se trata, pues, de buscar una alegoría que se salte la lógica del amor terreno, sino de ver al misterio surgir desde dentro de ese amor. Para ello es necesario afrontar el paso previo que lleva de lo erótico a lo nupcial<sup>37</sup>. Obsérvese la importancia de este enfoque para una teología del matrimonio: el amor entre un hombre y una mujer, en sí mismo y en su concreción corpórea, contiene el amor de Dios a los hombres y lo revela. Dios habla en el amor humano; se hace presente en él con la discreción que el asunto pide y que es tan propia del obrar divino. Hay aquí, por otra parte, un rasgo de la tradición sapiencial en que se sitúa el Cántico: el sabio habla de Dios, no directamente, sino en cuanto su gloria irradia luz en el mundo y en la historia.

Desde aquí surgen dos líneas complementarias para la lectura del Cantar. La primera contempla al amor humano en su apertura hacia Dios. Su base textual se enriquece con el nexo entre el Cantar y el libro del Génesis, pues nuestro poema relee en clave propia el encuentro originario entre Adán y Eva. La segunda se adentra en el misterio divino a partir del amor humano, y es línea que se desarrollará ampliamente en la tradición interpretativa del Cantar, especialmente entre Padres de la Iglesia y exegetas medievales; puede sustentarse a partir de las conexiones entre el Cantar y la tradición profética. Ambas lecturas están relacionadas: solo porque el amor humano se abre, desde su estructura creada, a la presencia de Dios, puede servir de signo y de camino hacia el amor divino. Y viceversa: solo porque Dios desciende al amor humano, puede este ser camino que lleve a lo alto.

Señalamos ahora los aspectos más preciosos del Cantar para una teología del matrimonio:

<sup>37</sup> Es la terminología usada por Ricoeur, «La métaphore nuptiale».

#### a) Un cuerpo abierto al misterio

El Cantar recoge, completándola, la experiencia originaria del amor humano, que encontramos en *Gn* 2<sup>38</sup>. Igual que en el relato de la creación se describe aquí un amor carnal, sensible, entre hombre y mujer. Se habla sin rebozo del beso, del aroma, del vino embriagador; y se detalla el cuerpo del amado y de la amada<sup>39</sup>. Nótese que el Cantar no se centra, como hace la poesía amorosa egipcia, en los sentimientos de los amantes; acentúa más bien la salida de sí, el encuentro que se da en la corporalidad de ambos<sup>40</sup>.

De este modo el poema muestra cómo el cuerpo esconde un misterio, cómo pone en marcha a los amantes hacia una meta siempre más allá. Los ojos de la amada, por ejemplo, se declaran bellos «tras el velo» (*Ct* 4, 1-3), invitación a adentrarse en la espesura de esta mirada, tras las celosías. Se da lugar, de este modo, a un continuo movimiento, el movimiento del amor, similar al de Adán en el Paraíso en busca de la ayuda de Eva. El amor se presenta, así, no como éxtasis instantáneo, sino como búsqueda común, como camino de cada uno a través del otro, según un tema típico de la tradición sapiencial (cfr. *Pr* 30, 19)<sup>41</sup>. Es un proceso continuo de búsqueda que complementa el del Génesis, pues ahora es sobre todo la Amada quien se pone en camino. En el fondo queda siempre, ya lo notaba Juan Pablo II, una insatisfacción, una inquietud, porque el amor huye, se esconde: la meta última está siempre más lejos, es misteriosa, puede saciarse solo en el encuentro con lo inefable<sup>42</sup>.

#### b) El camino del amor

¿Cómo describe el Cantar este camino? Es difícil ver un progreso claro en el poema, pues este vuelve continuamente sobre sí mismo, y no se deja leer según una narrativa lineal, como si le interesase más comunicar una visión de conjunto sobre la historia. Aun así, aparecen elementos que permiten vislumbrar la ruta.

<sup>38</sup> Para la relación entre el Cántico y *Gn* 2: C. GRANADOS, «Una cara: del Génesis al Cantar de los Cantares», en J. GRANADOS (ED.), *Una cara: il linguaggio del corpo e l'Unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2013 (de próxima aparición); D. LYS, *Le plus beau chant*; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*; G. CASALIS - H. GOLWITZER - R. DE PURY, *Un chant d'amour insolite. Le Cantique des Cantiques*, Paris, Desclée 1984.

<sup>39</sup> Cfr. L. MAZZINGHI, «Quanto sei bella, amica mia». Il Cantico dei cantici e la bellezza del corpo», *Parola, Spirito e Vita* 44 (2001) 35-50; N. CALBUCH, «El cuerpo en el Cantar», en *Consacrazione e servizio* (2003) 30-37.

<sup>40</sup> Cfr. R. E. MURPHY, *The Song of Song*, Fortress Press, Minneapolis MN, 1990, 47.

<sup>41</sup> Cfr. C. GRANADOS, «Un enigma sapiencial: el camino del varón por la doncella (*Pr* 30,18-19)», *Estudios Bíblicos* 71 (2013) 21-36. El camino contiene, sea la unión conyugal (camino por el que el hombre entra en la mujer) que el nacimiento de un hijo (el camino por el que el hombre sale de la mujer).

<sup>42</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *HIM*, cat. 113, pp. 594-597.



Un indicio es el tema del sueño, evocado varias veces en el poema, al que sigue la experiencia del despertar (como en *Ct* 8, 5). El contraste revela la alteridad propia del encuentro amoroso entre hombre y mujer: en el amor hay algo nuevo, que supera toda expectativa. Se evoca aquí el encuentro de Adán, antes dormido, con Eva, quien surge en contraste irreducible con el primer hombre. En este encuentro con lo diferente se produce el verdadero despertar, el conocimiento de sí, del mundo, de Dios, que permite salir de sí para recorrer la historia.

El camino del amor se desvela también en el uso de las palabras. Si el encuentro de Adán con Eva daba nacimiento al lenguaje concreto y admirativo (*Gn* 2, 23: «esta sí que es») solo en el Cantar se hace el habla claro diálogo, palabra recíproca. Abundan por un lado las fórmulas de alianza que corresponden a la unión de hombre y mujer, *ish* – *ishah* (2, 16: «mi amado es mío y yo soy suya»; 6, 3: «yo soy para mi amado y mi amado es para mí»; 7, 11: «yo soy de mi amado y hacia mí se dirige su deseo»). Observamos aquí un progreso: se señala primero el punto de vista de la amada que posee al amado («mi amado es para mí...») para completarlo luego: ella es para su amado, en movimiento de salida, al que corresponde el amado con su deseo<sup>43</sup>. La unión en la palabra se asocia también aquí a la unión en la carne, y el camino en la palabra acompaña el camino en la carne, hasta llegar al símbolo pleno que sigila la alianza y es el centro de lo nupcial: «como un sello en tu corazón» (*Ct* 8, 6). Se ha señalado, en este proceso, el paso de un amor mutable, plural, sentimiento todavía indeciso, indicado con el término *dodim* (cfr. *Ct* 5, 1, «embriagaos de amores»), a otro más maduro y firme, que es elección y entrega exclusiva de sí, al que se refiere el término *ahabá*<sup>44</sup>.

### c) El amor en el cosmos, la ciudad, Dios

Esta búsqueda no es cuestión privada de los esposos, sino que emplaza a ambos en un horizonte más amplio. En primer lugar está el cosmos; el poema usa el género literario *wasf* (propio de la poesía árabe), que condensa en el cuerpo de la amada la fuerza de todo el universo y, más en concreto, de la geografía de Israel. La entera creación material es asumida así en la «una sola carne» de los amantes; todo simboliza este amor humano, antes de que él se haga a su vez símbolo del divino (cfr. *Ct* 6, 4-10).

Añádase a esto la *dimensión social del amor*, que lo sitúa en el conjunto del Pueblo, en servicio a la comunidad. Juegan aquí un rol impor-

<sup>43</sup> FEUILLET, *Le Cantique*, señala tres fórmulas de alianza en el Cantar: del amor originario en 2, 16, a la respuesta de amor en 6,3; al deseo del amado por la amada en 7, 11.

<sup>44</sup> Cfr. J. C. ATKINSON, «La revelación del amor en el Cantar de los Cantares», en L. MELINA – C. A. ANDERSON, *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus Caritas Est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 107-119; cfr. BENEDICTO XVI, DCE 6.

tante los hermanos de la Amada y las hijas de Jerusalén<sup>45</sup>. Ambos representan a la Ley que, aun incapaz de descubrir por sí misma el secreto más hondo del amor, constituye un lugar necesario de su paso. De este modo el amor, lejos de ser mero asunto privado, lleva en su seno la llamada a participar en el bien común con todos los hombres.

Por último, en el proceso de maduración y apertura del amor resulta decisiva la referencia a la fuente, a ese manantial misterioso del que brota la entera ruta de los amantes. Cobra aquí sentido la mención de la figura materna, que aparece en el momento álgido cuando el amor recibe su sello: «allí donde te concibió tu madre» (*Ct* 8, 6)<sup>46</sup>. Se completa así la dinámica del Génesis, que invitaba a dejar padre y madre (cfr. *Gn* 2, 24): se trata de abandonar el lugar conocido para recorrer la diferencia y reencontrar así, en modo nuevo, el origen. Amado y amada terminan llamándose «hermanos», pero solo después de un largo camino, como si el fuego inicial del amor diese luego lugar a la paz fraterna, que nace del reconocimiento maduro del Origen común en Dios (cfr. *Ct* 8, 1)<sup>47</sup>.

Este verso de *Ct* 8, 6 se asocia, de hecho, al nombre de Yahvé, que aparece solo una vez en el poema, y discretamente: «la llamarada de Yah» (*shaléhévét Yah*). Es propio de la literatura sapiencial esta reserva: Dios está siempre presente, pero sin que casi se le nombre, porque se le contempla de perfil, en cuanto está activo en sus obras. Sucede igual en el Génesis: allí no habla mucho Dios cuando Adán y Eva se encuentran, pero queda claro que todo el diálogo se desarrolla desde su presencia y acción. Del mismo modo supone el Poema que todas las palabras de los amantes se dicen desde Él y en Él<sup>48</sup>.

### d) El Cantar, símbolo del amor entre Dios y su Pueblo

El análisis del amor humano nos ha mostrado cómo la relación de varón y mujer se abre más allá de sí. Desde esta atalaya el Cantar permite otra lectura, que asocia a los cónyuges con la alianza entre Dios e Israel. Tal propuesta de lectura puede apoyarse en el texto mismo del Cantar, que contiene muchas alusiones a otros libros bíblicos, especialmente proféticos. Así se cuentan, entre otras: el símil de la viña, símbolo de la tierra de Israel (*Is* 5, 1-7); el rocío, que evoca la bendición divina (*Os* 14,

<sup>45</sup> Cfr. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 168-173.

<sup>46</sup> Cfr. C. GRANADOS, «Amor y reconocimiento en el Cantar».

<sup>47</sup> Así lo explicará san Bernardo, diciendo de ella: «Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa, quia in uno Spiritu» («es hermana, porque de un solo Padre; es esposa, porque en un solo Espíritu»); cfr. *Serm. Super Cant.* VIII, 9 (*Opera* I, ed. J. Leclercq, Roma 1957, p. 41).

<sup>48</sup> Cfr. BEAUCHAMP, *L'une et l'autre*, 186: «il y a allégorie [...] parce que les choses de l'homme signifient les choses de Dieu. Elles en sont même habitées. Dans le sens où nous avons dit que les premières paroles de l'Adam à sa femme sont dites à partir de Dieu et en Dieu, sans qu'elles le nomment».

6); el esposo del Cantar, rey y pastor (*Ez* 34, 15); el despertar al que invita Dios a su Pueblo (*Is* 51, 17; *Is* 63, 7-64, 11; *Is* 26, 1-19)<sup>49</sup>.

Junto a estas alusiones está, sobre todo, la referencia a la Alianza, plasmada en tres fórmulas que, como ya hemos notado, se escancian a lo largo del poema<sup>50</sup>:

*Ct* 2, 16: «Mi amado es para mí y yo para él».

*Ct* 6, 3: «Yo soy para mi amado y mi amado es para mí».

*Ct* 7, 11: «Yo soy para mi amado y hacia mí se dirige su deseo».

Feuillet nota aquí una progresión, propia del camino del Pueblo: el amor originario, fontal, de Dios («mi amado es para mí»); la respuesta libre y grata de Israel («yo soy para mi amado»); para culminar en algo inaudito: Dios mismo se mueva con deseo hacia Israel («hacia mí se dirige su deseo»)<sup>51</sup>.

Nótese que en esta lectura la alegoría del Cantar no es una elevación platónica, que abra un abismo entre cuerpo y Espíritu. Y esto porque siempre se mueve según el eje de la historia concreta, en la carne, entre Dios y el Pueblo.

Según este registro profético del Cantar, además de hacerse presente al amor humano, Dios mismo se implica en primera persona en este amor. Así: a) no es solo que la paternidad se abra más allá, hacia un origen en Dios, sino que Dios mismo es Padre; b) no es solo que la sponsalidad se viva en la dimensión de lo trascendente, al reconocer al esposo o esposa como regalo inmerecido e impagable, sino que Dios mismo es Esposo. Es interesante, a este respecto, que el Cantar intuya una distinción entre el amor originario de Dios, su paternidad como fuente primera del amor; y la figura del Esposo, que cobra rasgos mesiánicos<sup>52</sup>. Se avanza así en un proceso que culminará en el Nuevo Testamento, donde se distinguirá perfectamente la figura del Padre Dios y la de Jesús Esposo<sup>53</sup>.

Si el Génesis volvía la mirada al pasado para descubrir la inocencia originaria del amor, y los profetas la tienden al futuro presintiendo la plenitud de las figuras a partir de la imagen sponsal, el Cantar mantiene unidas ambas perspectivas. Se ha descrito, por eso, como un retorno al origen desde la globalidad de la historia; como si el poema atestiguase la vuelta a una inocencia recuperada y plena<sup>54</sup>. Notemos que el texto he-

<sup>49</sup> Cfr. PELLETIER, *El Cantar*, 28-29.

<sup>50</sup> Cfr. PELLETIER, *El Cantar*, 29.

<sup>51</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, DCE 9, donde se aplica a Dios mismo el eros.

<sup>52</sup> Cfr. PELLETIER, *El Cantar*, 35; R. J. TOURNAY, *El Cantar de los cantares*, FAX, Madrid 1970.

<sup>53</sup> Sobre el uso del Cantar en el Nuevo Testamento, cfr. *Ap* 3, 20 y *Ct* 5, 2; *Jn* 20, 18; otras alusiones en: *Ap* 12, 1 y *Ct* 6, 10; 15, 6; *Ef* 5, 27 y *Ct* 4, 7; *Ap* 22, 17; *Jn* 3, 29; 13, 2.

<sup>54</sup> Cfr. P. RICOEUR, «La métaphore nuptiale», 470: «le poème, relu à la lumière de Genèse 2, 23, suggérerait que l'innocence créaturelle n'est pas abolie par la chute, mais qu'elle sous-tend l'histoire même du mal, à laquelle n'échappe pas par ailleurs la relation érotique».

reda la lectura profética en su nota más positiva, representada por Isaías. Aquí la Amada no es adúltera; ella, sí, madura y crece, pero nunca desde la sordidez de la baja moral. Tal vez por eso el Cantar sea singularmente apto para expresar la plenitud en Jesús y su Iglesia, hasta el final de los tiempos.

Con la tradición sapiencial cerramos este capítulo sobre el camino del matrimonio en el Antiguo Testamento<sup>55</sup>. La dinámica familiar caracteriza la ruta del hombre y la mujer que, situados en el cosmos y en la ciudad, se abren hacia el misterio de Dios. El amor del principio cobra así, a través del vínculo entre marido y mujer, padres e hijos, carácter de signo; es signo abierto hacia un cumplimiento último que más adelante tocará explorar.

<sup>55</sup> Sobre el resto de la tradición sapiencial se puede añadir: a) la Sabiduría se personifica como figura femenina, esposa y madre (cfr., por ejemplo, *Sf* 24); en el desposorio del sabio con Ella (cfr. *Sb* 8, 2s) parece insinuarse también un aprecio hacia la virginidad (de esto hablaremos en el capítulo 13); b) el libro de Tobías está muy atento a las relaciones sociales entre las familias y a la dimensión objetiva, litúrgica, del amor; aparece aquí el amor amenazado por la muerte, que se salva a través de la oración y de la confianza en Dios; c) abundan los consejos del sabio sobre el amor humano, atentos a las pasiones y al modo de encauzarlas, evitando sus trampas (cfr. JUAN PABLO II, HM, cat. 38, 4-5, pp. 239-240); cfr., por ejemplo, T. R. HAWKINS, «The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31», *Bibliotheca Sacra* 153 (1996) 12-23, quien discute la descripción de la mujer buena como personificación de la Sabiduría.