

Capítulo 8

INSTITUCIÓN DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO POR CRISTO

«Tú eres para mí un esposo de sangre» (Ex 4, 25). Son palabras de Seforá a su marido Moisés. San Alberto Magno, a quien seguirá santo Tomás de Aquino, vio prefigurada en ellas la institución del sacramento del matrimonio, que acaece en la Encarnación y Cruz de Jesús: allí se hace Cristo esposo de sangre de la Iglesia por la caridad de su entrega¹; allí la unión conyugal, ya establecida por Dios en la Creación, es asumida por Jesús para expresar su amor hasta el extremo; allí, a partir de la acción de Jesús, se efundirá sobre los cristianos, incorporados a Él, una nueva fuerza para vivir su amor.

Como los demás sacramentos, también el del matrimonio fue instituido por Cristo en los años de su vida en la carne². Es el tema que nos toca considerar en este capítulo. En su carta a los Efesios habla san Pablo de un gran misterio, en latín *magnum sacramentum* (cfr. Ef 5, 32). Es un texto decisivo para entender el modo en que Jesús instituye el matrimonio sobre el trasfondo del ser creatural del connubio; de ahí que empecemos con su análisis³. Acto seguido pasaremos a observar el funda-

¹ Cfr. B. M. PERRIN, «L'institution du mariage dans le *Scriptum* de Saint Thomas», *Revue Thomiste* 108 (2008) 423-466; 599-646, p. 442; cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 4, a. 4, s.c. 2 (Parma: 1229): «Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4, 25: *Sponsus sanguinum tu mihi es*».

² Cfr. DH 1601.

³ Para una exégesis del paso, cfr. K. H. FLECKENSTEIN, *Ordnet euch einander unter einander in der Furcht Christi: Die Eheperikope in Eph 5,21-33. Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes*, Echter, Würzburg 1994; M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, Hain, Frankfurt 1990, 204-315; S. F. MILETIC, *One Flesh: Eph 5.22-24; 5.31: Marriage and the New Creation*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1998; T. MORITZ, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*, E. J. Brill, Leiden 1996, 116-152; B. OGIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Roma 2007, 165-173; J. P. SAMPLEY, «And the Two Shall Become One Flesh», Cambridge University Press, Cambridge 1971; M. THEOBALD, «Heilige Hochzeit», en K. KERTELGE (ED.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1990, 220-254. Entre los comentarios a Efesios: M. BARTH, *Ephesians*, Doubleday, New York 1974, 607-753; J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg 1971, 272-294; A. T. LINCOLN, *Ephesians*, Word Books, Dallas 1990; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968; R. SCHNACKENBERG, *Der Brief an die Epheser*, Benzinger, Zürich 1982, 245-264.

mento de esta institución en la vida de Jesús, lugar donde se fraguan todos los sacramentos.

I. ESTE MISTERIO ES GRANDE; Y YO LO REFIERO A CRISTO Y A LA IGLESIA (Ef 5, 32)

En Ef 5, 31-32, san Pablo, después de citar el libro del Génesis: «dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne», añade: «este misterio es grande, y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia». El término griego *mysterion* usado por Pablo fue traducido en latín como *sacramentum*. La palabra no tiene el sentido técnico que se le dará más adelante en la teología y la catequesis cuando se hable de los siete sacramentos. Por eso no basta aducir esta traducción latina para justificar la sacramentalidad del matrimonio. Esto no quita que el pasaje, como afirmó Trento, sea un testimonio bíblico que apoya la sacramentalidad del matrimonio: el Concilio dijo que Pablo aludía (*innuit*: DH 1799) a ella en este texto. ¿En qué modo lo hace?

a) El misterio culmina en Cristo y la Iglesia

Comencemos preguntándonos qué significa este «misterio» paulino. Ayuda encuadrarlo en el contexto general de Efesios⁴. El misterio, plan escondido de Dios para los siglos, se ha manifestado en la vida de Jesús, en el modo en que Él recapitula todo (cfr. Ef 1, 9-10). Por eso el misterio constituye el centro del Evangelio (cfr. Ef 6, 19), hasta identificarse con el mismo Cristo (cfr. Col 1, 27; Col 2, 2). Ahora bien, la obra de Cristo se ha realizado en la unidad con su Iglesia, que es su cuerpo y del que Él es cabeza (cfr. Ef 1, 22-23). De ahí que misterio sea también el de judíos y gentiles hechos «uno solo» en el cuerpo eclesial (cfr. Ef 2, 16 a la luz de Ef 3, 3).

Se ilumina desde aquí el *magnum sacramentum* de Ef 5, 32. San Pablo acaba de exhortar a los maridos a amar a las mujeres como a sí mismos, pues ellas son su propio cuerpo y nadie odia la propia carne⁵. Notemos el paso de «amar como a su propio cuerpo» (Ef 5, 28) a «nadie aborreció su propia carne» (Ef 5, 29): el cambio de «cuerpo» a «carne» indica que san Pablo piensa ya en el verso del Génesis que citará enseguida: «serán una sola carne» (Gn 2, 24). Es como si el entero pasaje de Ef 5, 21-33 estuviera inspirado por esta cita del Génesis, como si todos sus versículos marcha-

⁴ Cfr. SAMPLEY, *And the Two Shall Become One Flesh*, 92ss, que analiza el misterio en el resto de la carta, en relación con Ef 1, 9-10; Ef 3, 1-6; 7-11; Ef 6, 18-20; el autor afirma (p. 94) que, en su empleo de «misterio», «Ephesians combines eschatology, ecclesiology and cosmology».

⁵ Cfr. SAMPLEY, *And the Two Shall Become One Flesh*, 90.

ran hacia ella. Y es que solo aquí, en la medida plena de Cristo y la Iglesia, se entiende la verdad última de esta «una sola carne» que son marido y mujer. El modo real en que Cristo, en el amor, se hace presente a su Iglesia; y el modo como la Iglesia, formada de muchos, se unifica en el amor de Jesús, confirman que la «una sola carne» del Génesis no es hiperbólica metáfora. Es posible realmente esta existencia relacional, en que el «yo» se ensancha para incluir al otro, y hacerle así pertenecer al propio nombre; es posible la nueva síntesis de los cónyuges en un «nosotros» común.

Por otro lado, Ef 5, 32 corona todo lo que Pablo dice sobre el misterio en los primeros capítulos de la Carta, desvelando que el Cuerpo único de que allí se hablaba, sometido a la Cabeza, es en realidad el cuerpo de la esposa. La Iglesia no es el Cuerpo de Jesús solo al modo de un cuerpo orgánico, mera propagación de la cabeza en sus miembros, sino al modo propio del esposo y la esposa, hechos uno en la libertad del amor. La Iglesia es la plenitud de Cristo (cfr. Ef 2, 23) igual que Eva, edificada también de Adán como se edifica un Templo (cfr. Gn 2, 23-24; Ef 4, 12-14), es la plenitud del primer hombre, porque extiende su presencia y llena la tierra de sus hijos⁶.

b) El misterio, en clave tipológica: la unidad de la historia desde Adán y Eva hasta Cristo y su Iglesia

Hemos llegado con esto a identificar el contenido del gran misterio: Cristo y su Iglesia. ¿Podemos detenernos aquí? Es cierto que a san Pablo le interesa sobre todo la recapitulación de todo en Jesús⁷. Ahora bien, no sería acertado dejar aparte la referencia a Adán y Eva al hablar del misterio. Y es que este consiste precisamente en el nexo del evento pasado, en los orígenes de la historia humana, con la consumación del tiempo en Jesús⁸.

El Apóstol, en efecto, se sitúa en la perspectiva amplia de la tipología bíblica, que relaciona los distintos eventos históricos para descubrir el designio divino sobre los siglos. El término «misterio» era usado por los rabinos en su lectura de la Biblia, e indicaba cómo toda la historia sagrada adquiriría su coherencia última porque se refería a un centro, la *Torah*⁹. Quien conocía la Ley podía descifrar la importancia de cada hecho, reco-

⁶ Comenta así san Agustín, *De Civ. Dei* 22, 17 (CCL 48, 836): «Nam hoc etiam uerbo scriptura usa est, ubi non legitur 'formauit' aut 'finxit', sed: *Aedificauit eam in mulierem*; unde et apostolus aedificationem dicit corporis Christi, quod est ecclesia».

⁷ Cfr. OGNIBENI, *Il matrimonio*, 170.

⁸ Cfr. MORITZ, *A Profound Mystery*, 144-145.

⁹ Cfr. J. RATZINGER, «Zum Begriff des Sakramentes», en *Id., Gesammelte Schriften* 11, Herder, Freiburg 2008, 215-232; cfr. también M. ARÓZTEGI, «La noción de sacramento en Joseph Ratzinger», *Revista Española de Teología* 71 (2011) 21-48; *Id.*, «Una caro: de la creación al misterio en la teología patristica y medieval», en J. GRANADOS (ED.), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014 (de próxima aparición); *Id.*, *Signos en la carne: el matrimonio y los otros sacramentos*, Monte Carmelo, Didáskalos, Burgos 2011.

nocerlo como confirmación de la alianza originaria, verlo cargado de futuro y descubrir que así llevaba a plenitud el pasado. Pues bien, esta lectura rabínica de la historia a partir de la Ley recibe para Pablo un nuevo rostro: la clave definitiva, la llave que abre del todo la Escritura, no es la *Torah*, sino Cristo. Él es el Misterio en persona (cfr. *Col 2, 2*), porque permite leer la historia entera de Israel, desde sus orígenes a su consumación.

En *Ef 5, 32* Pablo amplía esta lectura para anclarla en la creación misma, en los orígenes fontales del tiempo. El misterio consiste entonces en un modo de leer, a partir de la Biblia, el lenguaje del cosmos y el relato de la historia. Por eso se ha podido ver en el misterio un término exegético, y referirlo al sentido secreto de un pasaje bíblico¹⁰; tal lectura puede aceptarse, si no se olvida que el misterio se refiere a los hechos mismos que el texto atestigua, a la realidad de los eventos narrados.

El gran misterio está ya, pues, en Adán y Eva, y en todos los sucesivos matrimonios, en cuanto que se encarrilan hacia una plenitud última, hacia Cristo y su Iglesia, donde se da la unidad cabal de «dos en una carne». «Yo lo digo en referencia a Cristo y la Iglesia» puede leerse, pues, como «yo lo digo hacia Cristo y la Iglesia», en movimiento hacia esta pareja final. Tertuliano respondía así a los marcionitas, que aplicaban *Ef 5, 32* solo a la consumación en Jesús, para negar dignidad al matrimonio: en el texto paulino, según el Africano, *habes interpretationem, non separationem sacramenti*. El sacramento está precisamente en la *interpretatio*, en el mutuo vínculo entre Adán y Eva con Jesús y su Iglesia, y no en la separación entre la primera y la última pareja¹¹.

c) El misterio se vive en el matrimonio cristiano

Pues bien, si el gran misterio se refleja en todos los matrimonios de la historia, ¿qué tienen de especial los creyentes cuando se casan? ¿Puede referirse el texto al matrimonio cristiano, fundando su ser sacramento?

Una respuesta positiva puede basarse en el mandamiento de Pablo a los maridos y mujeres de la comunidad: que se amen según la medida de

¹⁰ Cfr. H. VON SODEN, «Mysterion und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche», ZNTW 12 (1911) 188-227, p. 194; para von Soden el misterio es la exégesis de la cita del Génesis, y no la institución del matrimonio. Le corrige, con razón, MORITZ, *A Profound Mystery*, 146: «The 'mystery' consists not primarily of a deeper meaning inherent in the OT text, but of the new dimension added to Christian marital life. The readers are urged that awareness of 'being members of his body' (v30) has ramifications in all areas of life, even the intimacy of marriage».

¹¹ Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marc.* V, 18, 10 (CCL I, 719): «Sufficit interim, ista si creatoris magna sunt apud apostolum sacramenta. minima apud haereticos; sed ego autem dico. inquit, in Christum et ecclesiam. Habes interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam, cuius erat utique sacramentum».

Cristo y la Iglesia¹². En efecto, si el amor de Cristo por su Iglesia está llamado a inspirar y modelar las relaciones entre los cónyuges, es que estos participen realmente de este amor; de otro modo el mandamiento de Pablo resultaría excesivo. Esta es la línea argumental que sigue, por ejemplo, san Roberto Belarmino para defender la institución por Cristo del matrimonio: puesto que se pide en él a los casados que vivan a la altura de la gracia, y, puesto que solo de Jesús puede venir tal gracia, el matrimonio tiene que haber sido establecido por el Maestro¹³.

Esta prueba, sin embargo, debe completarse, pues no asegura que la gracia de los esposos proceda de su unión conyugal. Hay que añadir: no es solo que Pablo pida a los esposos un comportamiento nuevo, sino que afirma además su pertenencia a un cuerpo nuevo: «porque somos miembros de su cuerpo» (*Ef 5, 30*). Por pertenecer al cuerpo de Cristo, los esposos pertenecen a un nuevo sistema relacional, el de Jesús y su Iglesia: este es el fundamento para amarse como Jesús y su Iglesia. Quien pertenece al cuerpo nuevo de Cristo no puede vivir como antes el vínculo conyugal. Siendo nueva la carne de cada cónyuge, será también nueva su forma de hacerse una sola carne¹⁴.

La cosa puede verse a partir de la relación entre Antigua y Nueva Alianza¹⁵. Cuando el amor de Cristo acoge en sí lo creatural, al asumir el cuerpo de Adán y Eva y plenificar su relación, recapitulando también toda la historia del Antiguo Testamento, lo hace para proyectarse luego hacia el futuro, hacia los cristianos. Por eso, si la primera realidad, la unión de hombre y mujer, apunta hacia la última y definitiva, hay también un camino de vuelta: la segunda realidad, el amor de Cristo y la Iglesia, transforma la primera, la unión de hombre y mujer, al incorporarla a sí por el Bautismo (cfr. *Ef 4, 4*: «un solo Cuerpo»; *Rm 6, 3-4*). De ahí que, cuando la unión de Adán y Eva alcanza plenitud en Jesús, la cosa tenga su efecto sobre la unión conyugal de los cristianos, en cuanto han sido incorporados a Él.

Desde aquí se puede iluminar el orden de las relaciones entre varón y mujer, de que Pablo nos habla en *Ef 5, 21-33*: a los maridos insiste en el amor, a las mujeres les pide someterse al marido¹⁶. Puesto que *Ef 5, 32*

¹² Para una interpretación minimalista de las afirmaciones paulinas en lo que toca a la sacramentalidad, cfr. H. SCHÜRMANN, «Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe», *Studia Moralia* 16 (1978) 31-45.

¹³ Cfr. SAN ROBERTO BELARMINO, *De sacramento matrimonii*, en *De controversiis christianae fidei* (J. Giuliano, Neapoli 1838), vol. III, contr. gen. V, libro III, contr. I, cap. II, pp. 776-779.

¹⁴ A esto puede añadirse lo que diremos en el capítulo 14 sobre la expresión «hacerse un solo Espíritu con el Señor» (cfr. *1 Co 6, 17*).

¹⁵ Cfr. ADNÉS, *Le mariage*, Desclée, Tournai, 1963, 137-138.

¹⁶ Cfr. L. ROSSERTI, «Vir caput mulieris? Indagine teologica sul senso di una metafora circa il rapporto uomo-donna», *Anthropotes* 19 (2003) 145-183: 387-417; J.-J. VON ALLMEN, *Maris et feminae d'après saint Paul*, Delachaux, 1951.

guía toda la perícopa, también el tema varón-mujer estará iluminado desde este versículo, que sitúa el vínculo Cristo-Iglesia como plenitud del Adán-Eva y como nueva inspiración para el matrimonio cristiano. Hay aquí una diferencia y un orden (el marido es cabeza), a que el Apóstol no renuncia, pues le parece esencial para la armonía de las relaciones familiares, desde la creación. Ahora bien, este dato se lee a partir de Cristo, a partir del sometimiento mutuo y del sometimiento de todos al Señor (Ef 5, 21)¹⁷. La sumisión, por tanto, se realiza en libertad: no es la del esclavo, sino la propia del amor¹⁸. San Pablo mantiene, pues, la diferencia de hombre y mujer: el amor no elimina la semejanza. Al mismo tiempo, esta relación se transforma según la medida de Cristo: no es de dominio despótico, sino de comunión ordenada al crecimiento mutuo, en que cada cual aporta su don propio. Ni el uno sin el otro ni el otro sin el uno pueden subsistir en Jesús.

d) El misterio en relación con la liturgia cristiana

Es interesante observar que el matrimonio se relaciona en Efesios con momentos importantes de la liturgia. La primera frase de nuestra perícopa dice: «no os embriaguéis con vino [...], llenaos más bien del Espíritu [...] recitando cantos... dando gracias (*eucharistein*) continuamente a Dios... sometiéndos unos a otros...» (Ef 5, 18-21). La sumisión recíproca que abre el discurso sobre el matrimonio es el último verbo en una serie que se refiere al culto divino¹⁹, como si la familia prolongara, en su vida corriente, esta atmósfera litúrgica. Poco después encontramos una alusión al Bautismo, cuando se afirma que Cristo purificó a la Iglesia con «el baño del agua, en virtud de la palabra» (Ef 5, 26); más adelante hay otra probable referencia a la comunión eucarística: «nadie jamás ha

¹⁷ OGNIENI, *Il matrimonio*, 168, señala además que la analogía Cristo-Iglesia / hombre-mujer, no se sigue en todos sus aspectos, porque de Cristo se dice que es «Salvador del cuerpo», lo que no corresponde al marido respecto a su esposa. Añádase que el nacimiento bautismal es al mismo tiempo baño de la esposa (Ef 5, 27), como si Cristo fuese a la vez Esposo y Padre.

¹⁸ MILETIC, *One Flesh*, 116-117, confirma esta lectura cristiana de la relación hombre-mujer, aunque con cierta tendencia hacia un igualitarismo que olvida la diferencia. Para un intento de justificar la doctrina igualitarista descubriendo una lógica más profunda en el pensamiento de Pablo, no siempre de acuerdo con sus afirmaciones explícitas, cfr. G. W. DAWES, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33*, Brill, Leiden 1998; sobre la interpretación, al parecer poco fundada, de la imagen del varón «cabeza» de la mujer en el sentido de «origen» y no de «autoridad», cfr. W. GRUDEM, «Does *kephalè* (Head) Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples», *Trinity Journal* 6 (1985) 38-59; R. S. CERVIN, «Does *Kecephalè* Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature. A Rebuttal», *Trinity Journal* (1989), 85-112. Con el mismo sesgo igualitarista se ha explicado la lectura que algunos Padres hacen de Ef 5: cfr. J. C. CAVADINI, «The Sacramentality of Marriage in the Fathers», *Pro Ecclesia* 17 (2008) 442-463, 447, con referencia sobre todo a san Juan Crisóstomo.

¹⁹ Cfr. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 245-250.

odiado su propia carne, sino que le da alimento y calor, como Cristo hace con la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo» (Ef 5, 30)²⁰. Por tanto, al considerar el matrimonio, san Pablo lo coloca en una constelación sacramental, en el contexto de la Eucaristía y del Bautismo. El incipit del capítulo ya nos advertía de que este amor de Cristo por su Iglesia tiene carácter oblativo: «vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 5, 2).

La cosa tiene su interés, pues el teólogo protestante E. Jünger ha querido probar que *mysterion-sacramentum* no tiene en san Pablo relación alguna con la liturgia²¹. Arguye este autor que, cuando el Apóstol habla de culto, la palabra misterio no aparece; y, cuando nombra el misterio, no encontramos el culto. ¿Cómo explicar entonces el uso de la terminología sacramental por los Padres de la Iglesia? Se trataría, según Jünger, de un dato pedido en préstamo a los cultos místicos del helenismo, ajeno a la herencia bíblica, evitado por Pablo, desarrollado luego en el cristianismo primitivo. Ahora bien, ya hemos dicho que el trasfondo paulino del «misterio» se halla en la interpretación judía del Antiguo Testamento, en el modo en que unos eventos apuntan a otros y, todos juntos, desvelan el plan de Dios sobre los siglos. Y la atalaya desde la que se comprende esta unidad que Dios confiere a la historia resulta ser precisamente el culto de Israel, en cuanto lugar de la memoria y de la fe en la promesa. He aquí, pues, el eslabón que une el razonamiento paulino con su expresión posterior en los Padres cuando hablen de los misterios cristianos: dado que el *mysterion* es la clave para leer la historia y dado que la historia se desvela en el culto; habrá que decir que el *mysterion* está ligado al culto.

En este panorama se inserta también la sacramentalidad del matrimonio. Lo propio del connubio, como indicado en Ef 5, 32, es que en él se incorpora, en su camino hacia Cristo, no solo la historia de Israel, sino el entero lenguaje del cosmos. Desde la «una sola carne» toda la materia (agua, pan, vino, aceite...), integrada en el cuerpo humano, pasa a formar parte de la liturgia. En efecto, el cuerpo, a través de la unión de hombre y mujer, se expresa con el lenguaje originario del amor, que balbucea ya el plan de Dios para la historia. Y la Encarnación culminará este lenguaje, manifestando en la carne el amor que es propio de Dios mismo, amor pleno que recapitula los siglos. El empleo originario del término *mysterion* no es ajeno, pues, a la acepción técnica, más tardía, del sacramento.

²⁰ Para esta conexión, cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 261, que piensa que la referencia a la Eucaristía es probable. Esta es, de hecho, la interpretación de san Ireneo. *Adv. Haer.* V, 2, 3 (SC 153, 34): «quomodo carnem negant capax esse donationis Dei [...] quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus est? Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios: Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus... (cfr. Ef 5, 30)».

²¹ Cfr. E. JÜNGER, K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, Herder, Freiburg 1971.

Al contrario el «gran sacramento» paulino de *Ef* 5, 31-32, juega un papel clave para el desarrollo de la doctrina sobre los siete sacramentos.

Concluimos: en la reflexión paulina hallamos sólida base para hablar de la sacramentalidad del matrimonio y de su institución por Jesús. El amor entre Cristo y su Iglesia, clave para entender todo el movimiento de la historia, se vive dentro de cada pareja cristiana, porque esta, heredando la «una carne» de Adán y Eva, pertenece ahora, por el Bautismo, al «un solo cuerpo» de que habla el Apóstol (*Ef* 4, 4), que es el cuerpo de Cristo. Entender el matrimonio como sacramento pasa, pues, por entender la existencia de Jesús en la carne y el nuevo modo de vivirla que Él inauguró. Y, así como en los otros sacramentos, también el matrimonio nos pide acudir a la historia de Jesús para comprender cómo fue instituido²².

2. CRISTO ESPOSO: FUNDAMENTO DE LA INSTITUCIÓN DEL MATRIMONIO EN LA HISTORIA DE JESÚS

Las raíces de la reflexión paulina se hallan en la historia de Jesús. El Maestro dio pie, con su vida y obra, al rico e innovador pensamiento del Apóstol. Esto ayuda a franquear un paso obligado al tratar de cada sacramento: ¿cuándo lo instituyó Jesús? Para responder podemos referirnos a distintas facetas de su vida.

a) Tenemos, en primer lugar, la respuesta de Cristo a los fariseos sobre la imposibilidad de divorciarse de la mujer, donde Jesús llama al matrimonio «lo que Dios ha unido» (*Mt* 19, 6). Santo Tomás no aceptaba esta prueba, por referirse el texto a la institución creatural del matrimonio y no tratar principalmente de la gracia conferida por Jesús²³. Ahora bien, téngase en cuenta que, si Jesús puede reabrir el camino hacia el origen, es por la novedad de su persona y obra. Él tiene las llaves del principio porque ha llegado hasta el final en la Cruz y Resurrección, convirtiéndose en el nuevo y último Adán. Puede decirse que las palabras de

²² Hay otro texto en que se ha visto sugerida la sacramentalidad del matrimonio. Se trata de *1 Co* 7, 39, donde dice san Pablo que el matrimonio debe suceder «en el Señor» (cfr. K. LEHMANN, «Sacramentalité», en COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE (ED.), *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*. Louvain 1979, 180-217, p. 182). Ahora bien, la expresión no indica de por sí la sacramentalidad del matrimonio, nunca pueda referirse a la nueva clave que la presencia de Cristo introduce en la vida cristiana: quien vive en el Señor vive desde Cristo todas las demás relaciones de su vida, incluido el matrimonio. El texto puede significar «casarse con otro cristiano» o, también, casarse según la voluntad divina sobre el matrimonio: cfr. OMBINI, *Il matrimonio*, 131.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, IV, d. 33, q. 2, a. 1, s. c. 1 (Parma, 972).

Jesús están por tanto vinculadas a la sacramentalidad del matrimonio, en cuanto es su entrega en la Cruz la que permite entender y experimentar el calibre de lo que Dios ha unido desde el origen²⁴. El Maestro pudo decir lo que dijo porque realizó lo que realizó. Solo a partir de su obra redentora, en que reunió a los hijos de Dios dispersos (*Jn* 11, 52), le fue posible declarar cabalmente el matrimonio como «lo que Dios ha unido».

b) La sentencia de Cristo sobre el divorcio se asocia, desde aquí, a la comprensión de sí mismo como «Esposo» de Israel. Aparte del texto de Juan, en que se declara: «El que tiene a la Esposa es el Esposo» (*Jn* 3, 29), hay que mencionar las palabras del Bautista a Jesús: «no merezco agacharme para desatar las correas de sus sandalias» (*Mc* 1, 7). Durante largo tiempo prevaleció una lectura del texto que veía en él solo la humillación del Bautista. De reciente se ha recuperado una exégesis más honda, atestiguada ya en algunos Padres, según la cual se hace aquí mención a la ley del Levirato (cfr. *Dt* 25, 5-10; *Rt* 4, 1-17, sobre todo los versos 7-8)²⁵. El Bautista no desata las sandalias, gesto de quien reclama para sí la esposa, porque está ante el Esposo del Pueblo, cuya casa nunca podrá llamarse «casa del descalzado» (cfr. *Dt* 25, 10). De este modo puede interpretarse también el desceo de disminuir del Bautista: Jesús tiene que crecer, en el sentido de multiplicarse, de tener descendencia, de hacer muchos discípulos²⁶.

Se asume aquí la analogía sponsal de los profetas. Recordamos en particular el celibato de Jeremías, signo de la ausencia del Esposo de Israel. La cosa cobra en Jesús un cariz distinto: su virginidad no indica alejamiento, sino plenitud de cercanía: el Esposo en persona ha llegado. La virginidad, vivida luego entre los cristianos «para honrar la carne del Señor»²⁷, juega de este modo un papel clave para apoyar la sacramentalidad del matrimonio, en cuanto esta brota del amor sponsal de Jesús. El celibe consagrado confirma y sella la referencia del cuerpo a Dios, la ca-

²⁴ Entre quienes han visto la institución del sacramento en la respuesta de Jesús a los fariseos de *Mt* 19, 6, cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 26, 2c (Quaracchi, Florentiae 1957, 446): «licet quaedam primam institutionem haberent in Lege naturae vel in Lege Veteri, omnia tamen aliquo modo habuerunt institutionem in Lege Nova; sicut hoc sacramentum in eo quod Dominus dixit in Evangelio Matth. 19, 6, ubi dicitur: Quos Deus coniunxit, homo non separet; et praenotitur: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una».

²⁵ Cfr. A. SCHÖKEL, «Las sandalias del Mesías Esposo», *Biblica* 59 (1978) 1-37; A. GARCÍA MORENO, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan. I. La creación*, Rialp, Madrid 2007, 50-52; cfr. A. SICARI, *Matrimonio e verginità nella rivelazione. L'uomo di fronte alla gelosia di Dio*, Jaca Book, Milano 1992, 98-100.

²⁶ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997, 43.

²⁷ Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Policarpo* V, 2 (SC 10, 174): «para honrar la carne del Señor».

pacidad de la carne para albergar la plenitud de la comunión, la fuerza para abrazar, en el amor, el entero tiempo de la vida. Al presentarse como Esposo Cristo se refiere al principio originario de la creación, pero recordado y transformado a la luz del fin último.

Otros pasajes del Nuevo Testamento recogen este uso de la imagen nupcial por parte de Jesús: el dicho sobre el ayuno de los discípulos, que no conviene mientras el esposo esté con ellos (*Mt* 2, 18-20; *Mt* 9, 14-15); la parábola de las nupcias del hijo del Rey, leída en clave cristológica y referida a Jesús Hijo (cfr. *Mt* 22, 2-14) según el contexto de la parábola precedente de los viñadores homicidas; y la parábola de las diez vírgenes, que aguardan las bodas escatológicas (*Mt* 25, 1-13). De este modo Jesús se presenta como el Mesías Esposo, según una imagen que, si no abunda en textos veterotestamentarios y rabínicos, no es del todo ajeno a ellos. En un midrash leemos, de hecho: «en el mundo presente se han celebrado los esponsales... en los días del Mesías, se darán las bodas»²⁸. También san Pablo habla de Jesús como esposo en *2 Co* 11, 3: «os he desposado con un solo marido, para presentaros a Cristo como una virgen casta»²⁹. El tiempo de la Iglesia es el de la espera de Jesús, en fidelidad y entrega exclusiva, aguardando lo que el *Apocalipsis*, por su parte, llamará las «bodas del Cordero» (cfr. *Ap* 19, 5-8; 19, 9)³⁰. En todos estos pasajes se observa una constante: la imagen de Jesús Esposo aparece como clave para leer la historia, sea la plenitud que llega tras el Antiguo Testamento, sea la esperanza que mueve los siglos hacia el encuentro final con Dios. Como veremos, será propio del sacramento del matrimonio, establecido por Jesús, esta incardinación en el tiempo del mundo, en marcha desde el origen a su consumación.

c) En este contexto, y según el evangelio de Juan, es de interés que Jesús dé inicio a su magisterio con unas bodas³¹. La cosa no pasó desapercibida a san Agustín, que se apoya aquí para asegurar la bondad del connubio³². Jesús bendice las nupcias mostrándolas signo de su obra re-

²⁸ Cfr. OGNIBENI, *Il matrimonio*, 51-68, que cita (p. 66) el midrash *Shemot rabba* XV, 31 (Vilna, 1909).

²⁹ Cfr. también *Rm* 7, 1-6; cfr. OGNIBENI, *Il matrimonio*, 149-152; 153-157.

³⁰ Cfr. OGNIBENI, *Il matrimonio*, 193-200.

³¹ Sobre la imagen nupcial en san Juan, cfr. E. PRYZWARA, *Christentum gemäss Johannes*, Glock und Lutz, Nürnberg 1954; J. VARGHESE, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, *Analecta Biblica* 177, Gregorian and Biblical Press, Roma 2009.

³² Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Iohannis Evangelium* 9, 2 (CCL 36, 91): «Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum, quia et illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat, cui dictum est: *Servasti unum bonum usque adhuc*. Bonum enim unum Christus servavit usque adhuc, id est, Evangelium suum»; cfr. SAN AGUSTÍN, *De bono con.* 3, 3 (CSEL 41, 191): «Bonum ergo coniugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, [...] etiam quia venit invitatus ad nuptias...». Una tradición medieval muy extendida, basándose en

dentora. En el contexto joánico el texto alude, por un lado, a los orígenes del hombre: la semana inaugural de Jesús, que en Caná tiene su sexto día, recuerda la semana de la Creación, con la aparición de varón y mujer el día sexto³³. Si este pasaje se ilumina a partir de la designación de Jesús como Esposo por el Bautista (*Jn* 3, 25-30), puede decirse que Caná «representa simbólicamente las bodas mesiánicas, es decir, las bodas entre el Mesías y su Pueblo»³⁴. Juan se presenta como el amigo del esposo, el *shoshbin* a quien competía conducir al novio ante la novia, que es la comunidad nueva de los discípulos, reunida en torno a Jesús³⁵.

La escena de la Samaritana, junto al pozo de Jacob, está cargada también de referencias nupciales: alude a los desposorios de los Patriarcas, también cabe un pozo, y recuerda temas apuntados en Oseas: el agua que Israel prostituido busca en los ídolos y recibirá como don de Dios (*Os* 2, 5.7.23); el don y su dador, que ritman la historia del Pueblo, los desvios con sus amantes y el regreso a Yahvé (*Os* 2, 7.10.14.17); el conocimiento de que carecen Israel y la Samaritana (compárese *Os* 2, 10: «ella no comprendía que era yo quien le daba», y *Jn* 2, 10: «si conocieras el don de Dios...»)³⁶.

d) Por último, la escena de Caná apunta hacia la hora definitiva de Jesús, donde encontraremos de nuevo a María, llamada allí por Jesús «Mujer», esta vez bajo la cruz (cfr. *Jn* 19, 26). Este será el momento de reunión en un solo cuerpo (cfr. *Jn* 11, 52) de la comunidad de la Iglesia. San Juan une así el principio y el final del ministerio de Cristo, englobados bajo una sola mirada nupcial. Se ve de este modo que la referencia a los orígenes (que aparece explícitamente en *Mt* 19, 8) apunta hacia la Cruz y la Resurrección, desde donde se recobran en plenitud. Se podría decir entonces que la institución del matrimonio sucede en el mismo lugar en que nace la Iglesia. Como ya se ha notado, san Alberto y santo Tomás la situarán en la Cruz, en conexión con *Ex* 4, 25: «eres para mí un esposo de sangre».

e) A esto podemos añadir un dato más. El lenguaje nuevo del cuerpo inaugurado en la carne de Jesús comienza con el nacimiento en Belén, donde se nos revela su origen en el Padre. Para que en el misterio de la

un texto atribuido a san Jerónimo, veía en san Juan el esposo de las bodas de Caná: cfr. pseudo Jerónimo, *Expositio quattuor evangeliorum* (PL 30, 588).

³³ Cfr. OGNIBENI, *Il matrimonio*, 70; cfr. B. Ognibeni, «Les noces du sixieme jour (*Jn* 2, 1-11)», *Nova et Vetera* 81 (2006) 51-60; cfr. Seminario Arcivescovile di Milano, *Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? Le novità della famiglia cristiana*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2012.

³⁴ Cfr. OGNIBENI, *Il matrimonio*, 73.

³⁵ Cfr. R. INFANTE, *L'unico dello sposo: Giovanni Battista*, Dehoniane, Napoli 1984, 98-108.

³⁶ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Simbolos matrimoniales en la Biblia*, 179-184.

Cruz y Resurrección pudiera realizarse su entrega a la Iglesia, era preciso que el cuerpo de Jesús viniera de Dios en un modo singular y único. Tal dignidad se liga al misterio de otro cuerpo virgen, el de su Madre, que lo engendra a la vida atestiguando su procedencia del Padre celeste. La figura de san José, por su parte, permite que Cristo entre en la cadena de las generaciones a partir de Adán; que la carne de Jesús, asumiendo nuestra misma historia, pueda hacerse una con nosotros (cfr. *Lc* 3, 23-38; *Mt* 1, 1-17). Esto nos ilustra sobre la importancia del matrimonio de María y José para la institución del séptimo sacramento.

En suma, Jesús instituye el sacramento del matrimonio al presentarse como el Esposo, lo que ocurre a lo largo de toda su vida pública, y culmina en la Cruz y Resurrección. Cristo asumió el lenguaje esponsal del principio releyéndolo según sus coordenadas más hondas. Con su vida en el cuerpo inventó nuevos registros de este lenguaje, afectos inéditos capaces de expresar nuevas relaciones, a la altura del amor de Dios. De este modo Jesús instaaura, para los que viven a partir de Él, incorporados a su «único cuerpo» (*Ef* 4, 4), una forma consumada de vivir la unión en «una sola carne» (*Gn* 2, 24). La historia de la teología atestigua una reflexión sobre los datos apenas recogidos, releyendo la presentación de Jesús como Esposo a la luz de las palabras paulinas sobre el *magnum sacramentum*. Veamos sus etapas principales antes de ofrecer nuestra síntesis.

3 DESDE EL AMOR ENTRE CRISTO Y LA IGLESIA HACIA EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO: LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

La reflexión teológica sobre el matrimonio, iniciada en los primeros siglos, adquirió su pleno vigor con el Medievo. El interés inicial de los Padres, que estudiaremos de mano de san Agustín (3.1), se centró en iluminar la relación de Jesús y su Iglesia, plenitud de todas las figuras. Allí se constituyó esa dispensación del nuevo cuerpo (*novi corporis dispensatio*, como la llamará Pascasio Radberto³⁷) que después viven los esposos, y que permitirá pensar con detalle la institución del sacramento del matrimonio: expondremos este segundo paso siguiendo a santo Tomás de Aquino (3.2).

³⁷ Cfr. PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matth.*, lib. X, cap. 22 (PL 120, 741).

3.1. El matrimonio, sacramento desde Cristo y la Iglesia: San Agustín

La figura central en la interpretación del misterio paulino es de nuevo san Agustín, no solo porque recoge elementos dispersos en otros Padres, sino también por el duradero influjo de que goza³⁸. ¿En qué modo ha entendido el doctor de Hipona el *magnum sacramentum* de Pablo a los de Éfeso (*Ef* 5, 32)?

a) *El misterio es la profecía del amor de Cristo y su Iglesia que, comenzando en la Encarnación, se fragua a lo largo de la entera vida de Jesús*

Lo que el Génesis narra sobre Adán y Eva es anticipo de una historia por venir. «Serán dos en una sola carne» está en futuro, pues se refiere a la plenitud del tiempo, cuando Cristo e Iglesia se conjunten para siempre³⁹. Ahora bien, ¿qué sucesos anticipa concretamente el relato gene-sáfico?

El *magnum sacramentum* se realiza, en primer lugar, en la Encarnación. Es entonces cuando el Verbo se hace «una sola carne» (*una caro*) con la humanidad. El versículo donde san Juan habla de «lo que hemos visto, lo que hemos oído, lo que tocaron y palparon nuestras manos» da a san Agustín pie para adentrarse en esta exégesis⁴⁰. El evangelista medita sobre esta manifestación luminosa de Jesús, comparable a la del sol, según dice *Sal* 18, 6 (Vulgata): «Puso en el sol su tabernáculo. Él sale como el esposo de su alcoba, contento como un héroe, a recorrer su camino». Comenta así el de Hipona:

Puso su tabernáculo en el sol, es decir, mostró su carne en la manifestación de esta luz; y el tálamo de aquel esposo fue el útero de la Virgen, porque en

³⁸ Sobre la sacramentalidad del matrimonio en los Padres, sobre todo en torno a la interpretación de *Ef* 5, 32: P. COLLI, *La pericope paolina ad Ephesios, V, 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Fresching, Parma 1951; E. GELLI, «Da Alessandria ad Antiochia. La lettera agli Efesini nell'esegesi patristica greca», en A. LENZINI (ED.), *La lettera agli Efesini nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2008, 131-178; E. Giannarelli, «La lettera agli Efesini. L'Epistola degli sposi», en LENZINI, *La lettera agli Efesini*, 179-217; A. M. LA BONNARDIÈRE, «L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* de Ephes. 5, 32», *Recherches augustinienes* 12 (1977) 3-45; LIGIER, *Il sacramento del matrimonio*, 31-36; A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997, 120-126.

³⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Ioh.*, 9, 10 (CCL 36, 96-97): «Et ne quis magnitudinem istam sacramenti in singulis quibusque hominibus uxores habentibus intellegeret, Ego autem, inquit, dico in Christo et in ecclesia»; cfr. también *Sermo* 341, 12 (PL 39, 1500).

⁴⁰ Cfr. *In Epist. Iohannis ad Parthos* 1, 2 (SC 75, 114-116); otros textos: *Contra Faustum* 22, 38 (CSEL 25, 631-632); *En. in Ps.* 90, II, 5 (CCL 39, 1270): «Verbum sponsus, caro sponsa, et thalamus uterus virginis»; *En. in Ps.* 18, 6, XI (CSEL 93/1, 297): «et ipse procedens de utero viginali, ubi deus naturae humanae tamquam sponsus sponsae copulatus est...»; *Sermo* 195, 3: (PL 38, 1019): «In quo thalamo, id est, Virginis utero, natura divina sibi copulavit humanam: ubi Verbum caro factum est pro nobis, ut a matre procedens habitaret in nobis; ut ad Patrem praecedens, ubi habitemus praepararet nobis».

aquel útero virginal se han unido dos, el esposo y la esposa, el Verbo esposo y la carne esposa; porque está escrito: *Y serán dos en una sola carne*; y dice el Señor en el Evangelio: *Por tanto ya no son dos, sino una sola carne*⁴¹.

El útero de la Virgen fue la cámara nupcial, pues es allí donde se unieron el esposo y la esposa, el Verbo y la carne⁴². Se cumple así lo escrito en el Génesis y repetido por Jesús: «serán los dos una sola carne». En otros lugares san Agustín completa su interpretación de la profecía. La venida de Jesús al mundo se anunciaba en la frase «dejará a su padre y a su madre...». El Hijo deja al Padre para venir al mundo, y deja a su Madre, la sinagoga⁴³.

A partir de la Encarnación se extiende la mirada a toda la vida de Jesús. San Agustín sigue una antigua exégesis patristica del Génesis, que ha relacionado el sueño de Adán con el sueño de Cristo en la Cruz, para ver a la Iglesia surgir, nueva Eva, de su costado: *Eva de latere dormientis, Ecclesia de latere patientis*⁴⁴. También respecto a Gn 3, 20, donde se explica el nombre de Eva, madre de los vivientes, dice Agustín que es *magnum Ecclesiae sacramentum*, pues la Iglesia es la verdadera Madre, dadora de vida a los hijos que renacen en el Bautismo⁴⁵.

Volviendo al comentario a la primera epístola de Juan, Agustín añade un pasaje de Isaias (Is 61, 10):

E Isaias en modo excelente recordó que estos mismos dos son uno: pues habla en persona de Cristo y dice: *Como esposo me impuso la corona, y como esposa me adornó con adornos*. Se ve que habla uno solo, y se hizo esposo y se hizo esposa; porque *no son dos, sino una sola carne*: porque *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. A aquella carne se añade la Iglesia, y se hace el Cristo total, cabeza y cuerpo⁴⁶.

⁴¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Epist. Ioannis ad Parthos* 1, 2 (SC 75, 114-116).

⁴² Santo Tomás acogera esta imagen, percibiendo en ella algunos límites. cfr. *Super Sent.* IV, d. 49, q. 4, a. 3, in c. (Parma, 1229), donde afirma que la unión del Verbo con la natura humana no es propiamente un desposorio, porque falta tanto la distinción de personas como la conformidad de naturalezas.

⁴³ Cfr. M. F. BERROUARD, «L'enseignement de saint Augustin sur le mariage dans le Tract. 9, 2 in Ioannis Evangelium», *Augustinus* 12 (1967) 83-96.

⁴⁴ Cfr. *Enarr. in Ps. 138*, 2 (CSEL 95/4, 128); cfr. *De Genesi contra Manichaeos* II, 24, 37 (CSEL 91, 161): «Ergo et ipse saporatus est dormitione passionis, ut ei coniux Ecclesia formaretur; quam dormitionem cantat propheta dicens: ego dormivi et somnum cepi; et exsurrexi, quoniam suscepit me. Formata est ergo ei coniux ecclesia de latere eius, id est de fide passionis et baptismi. Nam percussus latus eius lancea sanguinem et aquam profudit»; sobre el tema en general, cfr. J. Daniélou, «Le sommeil d'Adam et la naissance de l'Église», en *Id.*, *Sacramentum futurum*, Beauchesne, Paris 1950, 37-44.

⁴⁵ Cfr. A. M. LA BONNARDIÈRE, «L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Ephes. 5,32», 12; E. SCHMITT, *Le Mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, EAUG, Paris 1983.

⁴⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Epist. Ioannis ad Parthos* I, 2 (SC 75, 114-116).

El santo sigue las llamadas reglas de Ticonio para la interpretación de la Escritura, que invitan a preguntarse siempre por la persona (el Padre, el Hijo, el Espíritu, la Iglesia...) que habla en un texto profético. Aquí habla uno solo, que es a la vez el esposo y la esposa porque ambos, hechos uno, tienen una sola voz. El esposo es Cristo, la esposa la Iglesia, de quienes se anuncia la cabal unidad. Encontramos aquí un tema clave de la teología de san Agustín: el *Christus totus*, Cristo total, cabeza y cuerpo, que vemos ahora empleado como principio de exégesis: si son dos en una sola carne, nada extraño que sean también dos en una sola voz⁴⁷.

El *magnum sacramentum* abarca, en suma, para san Agustín: la Encarnación; la muerte de Cristo en la Cruz; la efusión del agua y sangre de su costado, de donde nacen los sacramentos; su unidad prodigiosa con su Cuerpo, la Iglesia⁴⁸.

b) *El magnum sacramentum afecta también a los esposos cristianos, que son sacramentum minimum*

Hay que preguntarse ahora si, desde este amor pleno de Cristo y la Iglesia, se ilumina también el amor de los esposos⁴⁹. Ciertamente a Agustín le importa sobre todo el *magnum sacramentum* que son Cristo y su Iglesia. De hecho, en su primer tratado sobre el matrimonio, *De bono coniugali*, sorprende un dato, como notamos más arriba: *Ef* 5, 21-33 ni siquiera aparece⁵⁰. Es muestra de que Agustín lee el texto referido a Cristo y a la Iglesia, sin mucha relevancia para explicar la bondad creatural de las nupcias, fin que persigue en este tratado. Es probable también que los maniqueos, contra quienes redacta la obra, tuvieran ya su propia interpretación de *Ef* 5, 32, válida solo para Cristo y la Iglesia, por lo que fuera ineficaz empuñar esta arma contra ellos.

⁴⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *En. in Ps. 142*, 3 (CSEL 95/5, 54): «Nec mireris quia duo in voce una, si duo in carne una»; *En. in Ps. 138*, 21 (CSEL 95/4, 153): «Si autem duo sunt in carne una, noli mirari si duo sunt in voce una»; *En. in Ps. 37*, 6 (CCL 38, 387): «quid mirum si una caro, una lingua, eadem verba tamquam unius carnis, capitis et corporis?»

⁴⁸ Cfr. LA BONNARDIÈRE, «L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Ephes. 5,32», 13-14.

⁴⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De bono con.* 7, 7 (CSEL 41, 197): «quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicuius rei maiori: ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus, inconcussum illis maneret ad poenam»; 15, 17 (CSEL 41, 210): «Semel autem initum conubium in civitate Dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicuius eorum morte dissolvi»; 13, 15 (CSEL 41, 207): «illis vero temporibus, cum adhuc prophetis sacramentis salutis nostrae mysterium velabatur...»; 18, 21 (CSEL 41, 214): «sacramentum nuptiarum temporis nostri sic ad unum virum et unam uxorem redactum est, ut Ecclesiae dispensatorem non liceat ordinare, nisi unius uxoris virum».

⁵⁰ Para probar la indisolubilidad Agustín no se apoya en *Ef* 5, 21-33, sino en *Mt* 5, 32. *I Co* 7, 10 11; cfr. *De bono con.* 7, 6-8, 8 (CSEL 41, 195-199).

Tal hipótesis se confirma si pensamos en la polémica de algunos Padres anteriores contra los herejes gnósticos y marcionitas. Así san Hilario, en *De Mysterioris*, insiste en que Adán y Eva ya participan del misterio de Cristo: ellos son parte integrante del *sacramentum*⁵¹. Y también Tertuliano, contra Marción, exalta la obra del Creador en la carne porque ella misma es sacramento de Jesús y su Iglesia:

Tú ves que tu Cristo y tu Iglesia se paragonan a una obra del Creador. ¿Cuánto honor se da a la carne en nombre de la Iglesia! [...] ¿Me fatigaré, pues, para demostrar que es el mismo Dios del varón y de Cristo, de la mujer y de la Iglesia, de la carne y del espíritu, cuando el mismo Apóstol usa, es más, expone, las frases del Creador? [...] Se da una interpretación, no una separación del sacramento. Muestra la figura del sacramento preparada por aquel de quien era sin duda el sacramento⁵².

Es claro que estos Padres interpretan el misterio paulino referido no solo a Cristo y a la Iglesia, sino también a Adán y Eva, a cada matrimonio. Volviendo a Agustín, vemos que, conforme madura su pensamiento, pasa a aplicar *Ef* 5, 32 al matrimonio de los cristianos, aun reservando el *magnum sacramentum* para la unión de Cristo y la Iglesia. De ahí que escriba que cada pareja de esposos es un *minimum sacramentum*⁵³. El santo pone así las bases para la lectura del Medioevo, que desarrollará más el segundo aspecto de la relación (el matrimonio), esclarecido siempre desde la plenitud del primero (Cristo y su Iglesia).

¿Es este nexo del matrimonio con Cristo y su Iglesia solamente un *exemplum*, un modelo que los esposos están llamados a imitar⁵⁴? Contra esta opinión hay que argüir que Agustín no ve en el vínculo inseparable entre los esposos cristianos una mera exigencia moral, sino una realidad ontológica que permanece aunque ellos sean infieles⁵⁵. El *minimum sacramentum* de hombre y mujer, participa, por tanto, en modo real, del *magnum sacramentum* de Cristo y su Iglesia.

⁵¹ Cfr. DANIELOU, *Sacramentum futuri*. Beauchesne, París 1950, 41; sobre Hilario dice Danielou: «Mais ce ne sont pas seulement les paroles d'Adam, c'est aussi Adam lui-même qui est figure de la génération de l'Église» (p. 37). Algo parecido vemos en Metodjo de Olimpo: cfr. E. PRINZIVALLI, «Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodjo di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo», en S. PASCOCO (ed.), *Leros difficile. Amore e sessualità nell'antico Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, 39-66, 62-63: «È l'atto sessuale, simboleggiato dall'ablazione della costola, ad essere ricompreso e trasfigurato nel rapporto Cristo/Chiesa: l'unione carnale non è un'eco depotenziata di quella spirituale, come avverrebbe in un'ottica platonica e spiritualista coerente, ma ha in sé tale intrinseca dignità da diventare, nella sua concreta dinamica, simbolo dell'unione di Cristo e della chiesa».

⁵² TERTULIANO, *Adv. Marcionem* V, 18, 8-10 (CCL I, 718-719).

⁵³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De nuptiis* I, 21, 23 (CSEL 42, 236).

⁵⁴ Hasta la visión de Cristo y la Iglesia como *exemplum* para los cónyuges cristianos se inclina LA BONNARDIÈRE, «L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum*», 45.

⁵⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De nuptiis* I, 10, 11 (CSEL 42, 223-224).

Como vimos en otro momento (capítulo 5), el Hiponate nota ya en el matrimonio del Antiguo Testamento una ordenación a Jesús, no solo como profecía, como palabra que anuncia lo que vendrá; sino también como acción que anticipa la plenitud de Cristo. Por eso las nupcias de los patriarcas pueden llamarse sacramento. Jesús asume, por tanto, lo que ya tendía hacia él, lo que ya balbuceaba su lenguaje. De ahí que, al asumirlo, deba también transformarlo. Si el matrimonio natural nada tuviera que ver con Cristo antes de su venida, tampoco habría problema en que Él lo dejase tal cual, como un ámbito que sigue su curso al margen de Jesús. Pero como este orden creatural ya tendía hacia Cristo, ya se abría hacia Él, su acción redentora lo transfigura, sin consentir que conviva en el cristiano en su mera forma antigua.

La cosa se hará presente también en el breve tratado sobre la continencia, donde el texto de *Ef* 5, 21-33 sí juega un papel importante⁵⁶. Allí aduce san Agustín la presencia de tres parejas, todas relacionadas: Cristo y la Iglesia, el hombre y la mujer, el espíritu y la carne. La última es de interés porque coloca las otras dos bajo el signo de la condición corporal del hombre y de su apertura al Espíritu. Si Cristo y la Iglesia, si el hombre y la mujer, pueden ser uno, es porque lo carnal puede ser asumido en lo espiritual, en el ámbito de comunión plena abierto por Dios. En cuanto, para Agustín, la existencia cristiana trae un nuevo consorcio de Espíritu y carne, a partir de la vida de Jesús, es lógico que el matrimonio cristiano contenga también la novedad del amor de Cristo en su unión corporal con la Iglesia.

En resumen, san Agustín se centra en la unión entre Cristo y su Iglesia, y desde ahí ilumina el matrimonio de hombre y mujer, con especial alusión al matrimonio cristiano, en cuanto configurado a Cristo y su Esposa. Como veremos más adelante, es la pertenencia eclesial de hombre y mujer, que les hace miembros del cuerpo de Cristo, la que les permite vivir en un nivel exímio su mutuo amor.

3.2. El matrimonio desde la entrega de Cristo por su Iglesia en la Cruz: Santo Tomás de Aquino

En el Medioevo la institución del matrimonio realizada por Jesús se vincula siempre a la originaria creatural. Ya hemos considerado los dos esquemas fundamentales de aquel tiempo, representados por san Buenaventura y santo Tomás (cfr. capítulo 6, apartados 1 y 2). Será el Aquinate

⁵⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De cont.* 9, 23 (CSEL 41, 168).

quien más insista en la institución por parte de Jesús, pues solo a partir de entonces acepta hablar con toda propiedad de sacramento.

Se pregunta santo Tomás cómo es posible que el consentimiento entre los esposos, siendo un acto humano, pueda comunicar la gracia⁵⁷. El Angélico aplica al matrimonio su visión general de los sacramentos, centrada en la Encarnación de Jesús y en su obra redentora. Al asumir la carne, Cristo la ha unido a sí, como un instrumento conjunto, y a través de ella transmite la gracia a los hombres. Los sacramentos continúan esta obra de Jesús, tienen también el carácter de instrumentos, prolongaciones del cuerpo de Cristo, por lo que comunican la gracia divina.

Es decir, si los sacramentos confieren la gracia de Cristo, es por su relación singular con la carne de Cristo, la cual ha quedado transformada, especialmente a partir de la Pasión y la Resurrección, en fuente de salvación para el hombre. Tomás ve una suerte de contacto entre la carne de Cristo y la materia de cada sacramento, de modo que esta última se hace canal de gracia. De ahí, por ejemplo, que el contacto del cuerpo de Cristo con las aguas santifique las que se vierten en el Bautismo sobre la cabeza del neófito.

¿Qué ocurre en el matrimonio? Aquí no hay una materia particular, como el agua, aceite, pan o vino. Lo que ahora sirve de canal de gracia es el consentimiento de los esposos, que se orienta a su unión corporal. Igual que en el Bautismo, por la ablución del cuerpo, se realiza la limpieza interior del hombre; así, en el matrimonio, la conjunción de los esposos en la carne lleva a cabo una operación espiritual: reciben la gracia y se convierten en signo del amor de Cristo y su Iglesia⁵⁸.

El paralelismo con el Bautismo se prolonga por una referencia común a la carne de Jesús. Del mismo modo que el agua del Bautismo, a través del contacto con la carne de Cristo, toca el cuerpo del bautizado y limpia su corazón, así el matrimonio transforma interiormente a los esposos porque Cristo lo representó en su Calvario. Es como si la carne de los esposos hubiera sido tocada por la carne de Jesús, configurada a ella, y transformada así en carne capaz de transmitir la gracia divina⁵⁹. Por

⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, IV, d. 27, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 1 (Parma, 927).

⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, IV, d. 27, q. 1, a. 2, qc. 1, in c. (Parma, 928): «in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione quae eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis; unde, cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae; oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina; unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiat per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio».

⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, IV, d. 26, q. 2, a. 3, ad 1 (Parma, 922): «sicut aqua baptismi habet quod corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi, ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud representavit».

eso el matrimonio se instituye en la Cruz, donde Jesús realiza la caridad plena de que viven los esposos⁶⁰.

La explicación de santo Tomás tiene mucha fuerza. En ella se recoge la gran tradición patristica, que descubre una unión estrecha entre la carne asumida por Jesús y la transformación del cuerpo de los esposos. Sea san Agustín, con su desarrollo de la Encarnación en clave sponsal; sea santo Tomás, que configura el cuerpo de los esposos al cuerpo entregado de Jesús, nos permiten explicar la institución del matrimonio a partir de la vida de Cristo en la carne⁶¹.

4. LA VIDA DE JESÚS: NUEVO LENGUAJE DEL CUERPO. INSTITUCIÓN DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

La institución del sacramento del matrimonio se sitúa en el cruce de dos ejes: creación en Adán y Eva; redención en Cristo y la Iglesia. El punto de partida es la plenitud pascual de Jesús, porque solo Él tiene la llave que devuelve el acceso al principio. Al revelar la capacidad de la carne para contener el misterio entero de Dios (cfr. *Col 2, 9*), Cristo nos invita a mirar al origen y nos recuerda que el cuerpo, en cuanto apertura del hombre para recibir y donar el amor, señala al misterio divino. Se entiende entonces que haya en la carne un sacramento originario: en ella hombre y mujer descubren el amor conyugal, un amor que tiene en Dios su origen y les conduce juntos hacia Él, acogiendo en su viaje a toda la creación. En la medida en que este amor abre un camino y un horizonte, queda tendido en esperanza hacia una plenitud: plenitud que ha llegado en la vida de Cristo.

De ahí que, por una parte, Jesús pudiera aprender a hablar el lenguaje del cuerpo propio del principio. Él asumió la carne como lugar donde la vida humana se abre a la relación con los otros, donde el hombre pertenece a una familia, se sabe acogido y aprende a acoger, encuentra la novedad de los hermanos y forja con ellos una alianza. Él asumió la carne, sobre todo, como espacio donde la vida humana se cruza con las

⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, IV, d. 26, q. 2, a. 1, ad 3 (Parma, 921): «quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est».

⁶¹ Para los autores posteriores a santo Tomás, hasta Trento, cfr. R. J. LAWRENCE, *The Sacramental Interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the Council of Trent*, Washington, DC 1963. El tema de la institución del matrimonio en la vida entera de Jesús, de la Encarnación a la Cruz, está ausente, por ejemplo, en T. SÁNCHEZ, *Disputationum de Sancto Matrimonio Sacramento* (Antuerpiae, 1614), lib. II, disp. IV, p. 124, que habla aquí solo de los textos de *Jn 2* y *Mt 19*. Al respecto, cfr. C. CARRODEGUAS, *La sacramentalidad del matrimonio. Doctrina de Tomás Sánchez, SJ*, Comillas, Madrid 2003. El asunto tampoco preocupará a los autores posteriores, más interesados en la relación entre matrimonio e Iglesia

coordinadas del misterio de Dios: nuestro cuerpo conserva las huellas de su Artífice, y en él encontramos un lenguaje que, a través de la entrega de amor a los hombres, nos permite caminar hacia Él. Podemos decir, entonces: el Hijo de Dios entró en el mundo en el lugar abierto por el sacramento originario, por el cuerpo humano como ámbito donde se expresa y nace el amor a Dios y a los hombres.

Por otra parte, en el lenguaje del cuerpo que asumió, Jesús expresó una novedad, plasmando en la carne afectos originales, relaciones inéditas. He aquí los rasgos más notorios de esta nueva medida:

a) Cristo traza, en primer lugar, una relación nueva con Dios. El cuerpo humano, que desde siempre recuerda un Origen creador, se convierte ahora en transparencia inmediata del Padre: Jesús vive en modo exímio el sentido filial del cuerpo. Pues antes de Cristo el cuerpo revelaba al Creador, para cada hijo, a través de la unión conyugal de sus padres, varón y mujer. En Cristo, sin embargo, el Padre interviene directamente: la relación que engendra a Jesús es virginal. Cobra aquí protagonismo la presencia de María. Ella atestigua que el Padre es el origen único de Jesús: Belén traduce en la carne, con el lenguaje de un nacimiento humano, la generación eterna del Hijo en el seno del Padre. María custodia así la novedad singular del cuerpo de Jesús, por la que este traerá al mundo un nuevo inicio, más originario del que nos transmitiera Adán. Y a la vez María asegura, por ser verdadera madre de Jesús, que este cuerpo nacido de ella es nuestro cuerpo, el cuerpo que empezó en Adán, el que se hizo una carne con Eva y dio a luz nueva vida, de generación en generación, hasta la plenitud de la historia.

Es aquí donde María y José, su esposo, cobran importancia para la institución del sacramento de matrimonio. Pues los padres de Jesús se hacen los custodios de su cuerpo nuevo, sea en cuanto este viene del Padre (por la virginidad de María, que dio a luz a Cristo sin concurso de varón), sea en cuanto entronca con la generación de todos los hombres (José introduce plenamente a Jesús en la historia del Pueblo, según muestran las genealogías que nos han conservado Mateo [Mt 1, 1-17] y Lucas [Lc 3, 23-38]). El nuevo lenguaje del cuerpo traído por Jesús pasa por el matrimonio de María y José; la Sagrada Familia juega un papel de peso en la institución del sacramento del matrimonio.

b) A partir de esta filiación que le arraiga en el Padre, el cuerpo humano madura, a lo largo de la vida de Jesús, en el amor a Dios y a los hombres. En este proceso se torna crucial la venida del Espíritu Santo sobre Cristo. El Espíritu, amor del Padre, desciende y reposa en Jesús, habituando su carne a la plena relación filial con Dios y al don total por

su Iglesia⁶². El camino de Jesús, recorrido paso a paso, capacita a la carne para afectos nuevos, haciéndola más apta para recibir el amor y transmitirlo.

En su camino Jesús encuentra a los hombres, los ama como hermanos, les acoge como don paterno y se entrega a ellos hasta la muerte de Cruz. El significado esponsal del cuerpo, propio de toda vida humana, lo expresa Jesús también a nueva altura, transformada según su origen y su futuro último en Dios: su amor abraza a toda la Iglesia, su Esposa, que el Padre le ha confiado («los que tú me has dado»: Jn 17, 9). Desde la Cruz Jesús realiza la máxima unión entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí: unión inquebrantable a pesar de toda ofensa, porque Él ofrece un perdón anticipado y cabal; y unión capaz de llegar más allá de la muerte, pues generadora de vida eterna.

c) En todas estas relaciones Jesús vive la corporalidad en un modo nuevo, marcado por la virginidad. Esta es su manera propia de hablar el lenguaje del cuerpo. Jesús es virgen en todos los significados de su carne: por hijo de la Virgen, por esposo virginal, por padre que engendra a los cristianos para el mundo futuro. La virginidad se vive en Cristo en continuidad con la vocación profética de Israel, pero no es, como ocurre en Jeremías, signo de una carencia, espejo roto de una alianza fallida: en Jesús la virginidad testimonia la plenitud que llega con Él, plenitud de la presencia divina y del amor al prójimo hasta el final. Él vive sin casarse no porque falte el Esposo de Israel, sino porque él mismo es el Esposo. De ahí que la virginidad se una a la plenitud del tiempo: es la forma que las relaciones asumen cuando pasan del tiempo terreno al tiempo cumplido en Dios⁶³.

d) Jesús, al inaugurar la vida virginal en la plenitud de los tiempos, ha asumido en ella las coordenadas creaturales del lenguaje del cuerpo, propias del matrimonio, de modo que la historia anterior no queda cancelada en Él. El Maestro puede traer plenitud solo en cuanto asume lo antiguo, en cuanto reconoce la bondad del origen para llevarlo a altura exímia. Y es que, al desvelar la capacidad del cuerpo para abrir al hombre al encuentro y comunión con Dios, Cristo revela también un modo nuevo de vivir el amor conyugal. De la virginidad del Maestro nace el matrimonio cristiano.

⁶² Sobre el papel del Espíritu en la *una caro* volveremos en el capítulo 14 del tratado.

⁶³ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* III, 6, 49, 3 (ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL, GCS 52 [15], Berlín 1960, p. 218), que explica así por qué Jesús no se casó: «en primer lugar, tenía a su propia esposa, la Iglesia, y además no era tampoco un hombre común que tuviera necesidad de una ayuda según la carne; y no le era necesario procrear porque eternamente vive y es el único Hijo de Dios».

como posibilidad de hacerse *una sola carne* según las nuevas relaciones inauguradas por Jesús. La constitución *Gaudium et Spes* retoma esta relación entre la vida de Cristo y el matrimonio, aplicándola a toda la vida de Jesús, cuando dice que el Señor sale al encuentro de los esposos, hablando de la asunción del amor conyugal en el amor divino (cfr. GS 48).

En suma, Cristo ha inaugurado un nuevo modo de vivir el lenguaje del cuerpo, que vibra ahora según sus registros más sublimes. El cuerpo era de continuo para Él don originario y recuerdo del Padre; ocasión para encuentros sorprendentes; lugar donde acoger a los suyos, cargar con sus dolores, asociarse a sus alegrías; allí podía donarse por ellos, en acto fecundo. Las palabras de la carne, que todo hombre entiende y balbucea, fueron en Jesús elocuente discurso de amor al Padre y a los hombres. La resurrección selló este proceso, insuflando en el cuerpo la plenitud de ese Espíritu que es comunión entre Dios y los hombres. Se localiza aquí, en este amor encarnado vivido hasta el extremo, la institución del sacramento del matrimonio por parte de Cristo. A partir de ahora los que pertenezcan a Él verán también transformada su vida en el cuerpo, incluyendo el modo de llegar a ser *una sola carne*. Para entender este último paso es necesario considerar el Cuerpo de la Iglesia.

5. DEL CUERPO DE CRISTO AL CUERPO DE LA IGLESIA

Siendo la carne apertura a las relaciones, lugar de encuentros y alianzas, el nuevo lenguaje del cuerpo de Jesús no podía quedar confinado a la vida del Maestro: se había de comunicar por fuerza a cuantos estuvieran ligados a Él. La novedad de su vida en la carne generaba un cuerpo nuevo entre los hombres, creaba afectos y relaciones hasta entonces insólitas. Su nueva vida en cuerpo glorioso no le pertenecía solo a Él, sino que incluía a sus discípulos y, desde ellos, al entero universo, como si toda la naturaleza recibiera una semilla, esperanza de transformación futura y definitiva. ¿No dice san Pablo a los Efesios que Jesús ascendió al cielo «para llenarlo todo» (Ef 4, 10)?

En esta expansión del cuerpo de Jesús al cuerpo de los discípulos radica el misterio de la Iglesia. Lleno del Espíritu, capaz de forjar relaciones eximias de comunión, el Resucitado edifica un nuevo modo de vivir en la carne. San Pablo habla, a este respecto, de la Iglesia Cuerpo de Cristo. La expresión no designa solo la metáfora de una sociedad en que se reparten distintas tareas, más máquina que cuerpo. Vale mejor la imagen del cuerpo orgánico, animado por la misma alma, en que el todo está presente en cada célula y supera su mera suma. Pero tampoco esta basta:

hay que pensar, sobre todo, en el cuerpo relacional, cuerpo como ámbito donde las personas se encuentran y se unen.

Recordemos que la perspectiva bíblica del cuerpo se opone a la visión de la persona como mónada aislada. Dado que el hombre es su cuerpo, vive siempre en relaciones sin las cuales no puede comprenderse a sí mismo ni florecer con fruto. El Antiguo Testamento habla así de una personalidad corporativa, porque cada uno participa de los demás sin fundirse con ellos; y todos juntos forman uno solo. Cada hombre, sin perder por ello su unicidad, vive en relación con los otros, a ellos pertenece, en ellos habita⁶⁴. Esta visión corporativa se entiende a partir de la unidad propia de las relaciones familiares. Así, en el cuerpo se vinculan padres e hijos, marido y mujer, hermano y hermano, según el modo bíblico de hablar: «carne de la carne», «una sola carne», «la propia carne».

La Iglesia nace de esta misma lógica, como comunión concreta vivida en la carne, a partir de la novedad de Jesús. Ella se llama Esposa de Jesús porque se hace uno con él (un solo Cuerpo) y, a la vez, porque se encuentra frente a Él, recibiendo de Él su vida, tendiendo continuamente hacia su Maestro. Este cuerpo conoce la unidad plena, y la conoce en la diferencia, pues tiene siempre a Cristo por Cabeza, recibiendo todo de Él. Tal unidad se expande entonces, a lo largo de los siglos, al universo entero, transformando las relaciones de los hombres, entre sí y con el ambiente que les circunda. La Iglesia-cuerpo se hace fecunda, Iglesia-Madre: Cristo, como marido, la edifica (cfr. Ef 4, 16), es decir, le da hijos, para que sea su plenitud y lo alcance a llenar todo (cfr. Ef 1, 23). Así lo ha visto un autor medieval:

Y mostrando que había llegado a unidad de persona con ella, dice: serán dos en una sola carne. Este es un gran sacramento, la carne de Cristo que, antes de la pasión era la carne del solo Hijo de Dios, por la pasión ha crecido de tal modo, se ha dilatado tanto, ha llenado así el universo, que, reunidos en una sola Iglesia todos los elegidos, sea los que existieron desde el inicio del mundo, sea los futuros hasta el último al final del tiempo, haga unirse, por una nueva efusión de este sacramento, a Dios y a los hombres por la eternidad⁶⁵.

El sacramento del matrimonio se instituye dentro de esta unión entre Cristo y la Iglesia. Sucede en el instante preciso en que se forma el cuerpo nuevo de la redención, en cuanto en él queda acogido el cuerpo antiguo creatural. Recordemos que la plenitud de la historia no ocurre sin asumir y transformar el origen del tiempo y su curso terreno, de generación en

⁶⁴ Cfr. L. SÁNCHEZ-NAVARRO, «Jesús e Israel en el Evangelio de Mateo», *Estudios bíblicos* 71 (2013) 217-234.

⁶⁵ Cfr. RUPERTO DE TUY, *De divinis officiis* II, 11 (PL 170, 43); cfr. T. RINCÓN, *El matrimonio, misterio y signo*, Eunsá, Pamplona 1970, 120-121.

generación. Imposible, por ejemplo, entender el nuevo nacimiento del Resucitado sin referirnos al antiguo nacimiento, que está presente desde los inicios de la humanidad; inútil esforzarse por comprender la unidad nueva del Cuerpo de la Iglesia sin entender aquella en una sola carne que existía desde los inicios del mundo. Por eso el nuevo cuerpo de Cristo y la Iglesia debía asumir el cuerpo familiar y, al hacerlo, había de transformarlo según la plenitud. El matrimonio es sacramento en cuanto el evento definitivo de Cristo y su Iglesia acoge en sí el origen y el camino terrenos del hombre.

6. EL CUERPO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO Y LOS OTROS SACRAMENTOS

Queda redondear nuestro tema emplazando la institución del matrimonio en la constelación de los demás sacramentos. Pues todos ellos brotan del cuerpo nuevo de Jesús y su Iglesia, que hacen presente: son recuerdo de la vida de Cristo, en que este cuerpo nuevo se ha ido labrando; y anticipo del futuro, desde donde su cuerpo glorioso nos llama para la definitiva transformación del amor. Se entiende así que los sacramentos giren alrededor de la Eucaristía, que es sacramento del cuerpo de Cristo y de la comunión de la Iglesia. Un papel singular cobra también el Bautismo, puerta de los sacramentos, porque nos arraiga en el nuevo cuerpo, como nacimiento que es a las nuevas relaciones establecidas por Jesús⁶⁶.

Además, en todos los sacramentos se da también la asunción del cosmos, en su camino histórico hacia Jesús. La memoria de Cristo que cultivan no se detiene al llegar al origen de la vida del Maestro, sino que remonta la corriente de la historia hasta la creación del mundo. De ahí que en ellos intervenga el lenguaje simbólico de la naturaleza, el lenguaje del agua, del pan y el vino y el aceite... De ahí que, a la vez, todos ellos recorran la historia: es el agua del Mar Rojo y del Jordán, el aceite que ungió a Aarón, a los profetas y reyes del Pueblo, el pan de Melquisedec y el multiplicado por Eliseo... El sentido primero de todas las cosas apuntaba hacia la consumación en Cristo, en quien el lenguaje del cosmos y la historia se reencuentra a sí mismo, elevado a un nuevo registro.

Pues bien, esta habla cósmica se condensa y recapitula en el cuerpo humano. Sabemos que la naturaleza tiene un lenguaje porque encontramos un lenguaje ya en nuestro cuerpo. Así, entendemos que cada cosa puede ser reconocida y acogida como un don porque experimentamos el don gratuito y originario que es el propio cuerpo. A su vez, el cuerpo

⁶⁶ Cfr. O. CASEL, «Le bain nuptial de l'Église», *Di-n vivam* 4 (1945) 43-49.

guarda también la clave para entender la historia: nos dice el origen del tiempo en el Creador, la trabazón de los años en la promesa conyugal de hombre y mujer, la apertura del calendario al futuro en la generación de un hijo. Esto indica que todo el simbolismo creatural de los sacramentos pasa en cierto modo por el cuerpo humano, en toda la riqueza de las experiencias familiares (filial, fraterna, esponsal, generativa...).

Desde aquí se entiende el papel estratégico del matrimonio entre los siete sacramentos. Este ocupa lugar aparte porque a través de él el cuerpo creatural entra, con toda su historia a cuestas, en la economía sacramental. Se podría hablar de dos ejes que ayudan a ordenar los sacramentos.

a) El eje principal asocia entre sí las distintas expresiones del cuerpo nuevo de Jesús. En su centro está la Eucaristía, sacramento del cuerpo de Cristo en su entrega por la Iglesia. Alrededor de ella se distribuyen los otros sacramentos, todos ellos presencia, en sus distintos aspectos, de la carne gloriosa de Cristo, de las nuevas relaciones que inaugura, del destino último que imprime a la historia. El matrimonio pertenece a esta constelación en cuanto vive según las coordenadas del amor de Jesús y su Iglesia⁶⁷.

b) El segundo eje asocia el cuerpo nuevo de Jesús, cuerpo definitivo y pleno, con el cuerpo antiguo de Adán, cuerpo del origen y del recorrido terreno por la historia. Un polo de este eje es el matrimonio, sacramento de la asunción del cuerpo antiguo en el cuerpo nuevo. Es un eje imprescindible pues asegura que la novedad de Cristo no signifique ruptura: Jesús trae la plenitud solo en cuanto asume el origen y no lo desecha. Por medio de este eje la dinámica de la fe se arraiga en la vida ordinaria concreta y ayuda a construir la ciudad de los hombres.

De este modo, por un lado, el matrimonio vive de los otros sacramentos, porque en ellos se contiene el lenguaje definitivo del cuerpo, en su dimensión colmada, a partir del cuerpo eucarístico de Jesús. Por otro lado, los demás sacramentos miran al matrimonio, pues a través de él entra en la economía sacramental el cuerpo creatural e histórico⁶⁸. To-

⁶⁷ Cfr. G. BOTERO, «Eucaristía y matrimonio. Fundamento de una relación», *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400. Sobre la relación matrimonio-Eucaristía, cfr. HEAVEUS, *In Epist. ad Ephes.*, cap. V (PL 181, 1269): «ideo sumus de carne ejus et de ossibus ejus, quia carnem ejus in ministerio sumentes, carni nostrae conjungimus, et virtute spiritus ejus confortamur velut internis ossibus. [...] Et ipsi duo, id est Christus et Ecclesia, sunt in una carne, quia carnem quam ille de Virgine sumpsit quotidie in missarum celebrationibus sumit Ecclesia».

⁶⁸ Cfr. J. GRANADOS, *Signos en la carne. El matrimonio y los otros sacramentos*, Didáskalos, Monte Carmelo, Burgos 2011.

dos los sacramentos, en torno a la Eucaristía, son sacramentos del nuevo cuerpo, del cuerpo futuro que se hace ya presente en el mundo. El matrimonio, por su parte, testimonia cómo ese cuerpo nuevo asume en sí el cuerpo antiguo, preserva su lenguaje, lo lleva a consumación. Solo la circularidad entre los dos polos, salvando siempre la primacia eucarística, permite el equilibrio de todo el edificio sacramental. A esta luz, no extraña que algunos hayan visto en el matrimonio uno de los sacramentos principales, según decía en el siglo XII Hildeberto de Labardín: «Tres son por tanto los sacramentos en la ciudad de nuestro Dios, porque precedieron a los otros en el tiempo, y tienen el principado en la restauración de los Hijos de Dios»; nuestro autor alude al matrimonio, el bautismo y la Eucaristía⁶⁹.

Los medievales hablarían del triple cuerpo de Cristo: primero, el cuerpo que asumió en su vida terrena, muerto y resucitado, cuerpo que ascendió finalmente al cielo; después, el cuerpo de la Iglesia, un solo cuerpo con Jesús; por último, el cuerpo de la Eucaristía, que se ofrece sobre el altar⁷⁰. Hemos visto que la institución del matrimonio se realiza en la conjunción de estos tres cuerpos, en cuanto asumen y no desechan el lenguaje del principio, al par que lo acendran y transfiguran.

⁶⁹ Cfr. HILDEBERTI TUROMENSIS, *Sermo in carnolensi concilio* (PL 171, 956): «Tria sunt itaque in civitate Dei nostri sacramenta, quae et tempore coetera praecesserunt, et in reparatione filiorum Dei principalium obtinere noscuntur»; cfr. RINCÓN, *El matrimonio*, 168.

⁷⁰ Cfr. HERVEUS, *In Epist. ad Ephes.*, cap. V (PL 181, 1269).