
El proyecto cristiano de pareja humana

Isabel Corpas de Posada*

Una visión exclusivamente legalista del matrimonio, nos tenía acostumbrados a ver esta experiencia humana como una situación estática, hecha y definitiva; como un conjunto de derechos y deberes extrínsecos a la pareja misma y que, en razón del contrato, estaban obligados los cónyuges a cumplir; como una realidad un tanto ajena a la vivencia del cristianismo.

Por otra parte, una visión exclusivamente moralista de la sexualidad, marcada de dualismo y consiguientemente de negativismo, nos había acostumbrado a ver esta dimensión humana como una función fisiológica justificada por la procreación

y autorizada por el rito matrimonial; como algo ajeno a la vivencia del cristianismo: por eso se alertaba sobre su pecaminosidad y se permitía su ejercicio siempre y cuando tuviera como fin la prole.

Esta doble visión reducida de la experiencia conyugal podría tener en su raíz un método teológico en el que la afirmación de una doctrina, considerada como universal y perenne, es elemento primero, mientras la experiencia resulta secundaria. Simplemente la aplicación práctica de la doctrina.

Sin embargo, nótese la incidencia de la experiencia en este tipo

* Doctora en Teología, Universidad Javeriana; Profesora en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

de reflexión: célibes, los teólogos, recurrían a principios jurídicos y morales para responder a situaciones, ajenas a ellos, de parejas concretas. Principios casi siempre propuestos desde otros contextos históricos y culturales que se asumían como doctrina inmodificable.

Recuérdese al respecto, por ejemplo, la influencia muy significativa de las corrientes de pensamiento no cristiano en la reflexión cristiana. Recuérdese, también, el abigarrado sincretismo en que se confundió el cristianismo con los valores y costumbres de los pueblos no cristianos. Recuérdese, por último, que muchos planteamientos de la moral sexual fueron formulados de acuerdo con los conocimientos científicos de su época.

Así, sucede que aquello que se considera la genuina doctrina cristiana en cuanto a la finalidad procreativa de la sexualidad es principio prestado del estoicismo; el concepto y la estructura del matrimonio cristiano están tomados de la sociedad romana; muchos principios vigentes de la moral sexual corresponden a unos conocimientos de biología ya superados.

Y es que la reflexión teológica no es —no puede ser— ahistórica e impersonal. Está condicionada por las circunstancias concretas en que se elabora y marcada por la realidad que vive el teólogo y la forma como ve esa realidad. Este

es un principio fundamental de sociología del conocimiento: la realidad vivida condiciona el discurso que de ella se elabora⁽¹⁾.

Por eso no es lo mismo hacer teología en la Edad Media y en el siglo XX, desde Europa o desde el Tercer Mundo; ni es el mismo el discurso teológico del célibe y el del casado, de un monje en su convento y el de alguien que está comprometido con la historia. Tampoco es igual la reflexión de quien defiende un orden conveniente para él y la de quien denuncia el desorden de una sociedad. También es distinta una teología pensada por un hombre y una teología pensada por una mujer, no porque la "naturalidad" femenina o masculina la haga distinta, sino porque los condicionamientos culturales del hombre y la mujer la hacen diferente.

Todo lo anterior pretende justificar la ulterior reflexión teológica sobre la sexualidad humana y el matrimonio. Una reflexión teológica situada, porque parte de un discurso sobre la experiencia de pareja en el actual contexto histórico y desde esta experiencia, vivida, también se elabora el discurso teológico. Una reflexión teológica situada, además, porque parte de la situación de las parejas cristianas y revierte sobre su experiencia para iluminar su proyecto y hacer realidad sus justas aspiraciones. Porque gracias al amor salvador de Dios que transforma el encuentro del hombre

(1) Cf. STARK, W.: *The sociology of knowledge*. The Free Press. Glencoe, 1958. MANNHEIM, K.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*. Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1958.

y la mujer en experiencia de salvación, la pareja de cristianos está en posibilidad de realizar su proyecto.

La opción por este método teológico parece responder a las necesidades de las parejas cristianas, a sus interrogantes y experiencia. Por eso la realidad antropológica es elemento primero y punto de partida del discurso teológico que se alimenta, por una parte, de la experiencia, y, por otra, de la Escritura y Tradición de la Iglesia. Escritura que se adapta siempre a nuevas circunstancias y Tradición que va escribiendo nuevos capítulos en la historia de la humanidad, siempre en continuidad con los anteriores.

Con las limitaciones que impone un artículo de revista, voy a referirme a la sexualidad humana y al amor conyugal, en un primer momento desde la perspectiva antropológica y en segundo lugar desde la teológica. Lo mismo intentaré con el matrimonio. Para terminar con una lectura teológica desde la experiencia de pareja, del simbolismo conyugal en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, lectura que ilumine a la misma experiencia de pareja.

1. LA SEXUALIDAD HUMANA Y EL AMOR CONYUGAL

¿Cómo se vive, hoy, la sexualidad humana y el amor conyugal?

¿Cuáles se vislumbran como aspiraciones humanas para vivir esa experiencia? ¿Cómo leer la Escritura desde esta reflexión situada sobre la sexualidad y el amor conyugal?

1.1. El discurso teológico sobre la sexualidad humana y el amor conyugal

Existe una notable distancia entre la forma más generalizada de vivir la sexualidad y el amor conyugal y aquélla que se quisiera vivir.

Porque hay que reconocer la explotación y la manipulación que el mundo de hoy hace del sexo, los excesos y el libertinaje en materia sexual, la deshumanización que engendra una comprensión hedonista de la sexualidad. Es el lado negativo que presenta el fenómeno de la sexualidad en las circunstancias actuales.

Pero también el fenómeno presenta una cara positiva. Los avances de la psicología, de la biología y de la antropología han abierto la puerta a una nueva comprensión de la sexualidad. Gracias a estas ciencias se ha superado la identificación de la sexualidad con la genitalidad, para interpretar la sexualidad humana como dinamismo que impulsa a la persona para salir de su soledad y de su individualismo, para abrirse al diálogo fecundo interpersonal: diálogo en el cual se descubre como persona, se crece en humanidad, y se hace que otros

puedan descubrirse como personas y crecer en humanidad⁽²⁾.

Así, hoy es posible reconocer en la sexualidad la fuerza que saca al individuo de su aislamiento y lo lleva al encuentro personal fecundo con los otros.

Ahora bien, y para no dar lugar a equívocos, téngase en cuenta que la sexualidad se vive de formas muy diversas y que una de ellas es en la pareja conyugal, es decir, en la relación de un hombre y una mujer.

La sexualidad vivida en pareja posibilita el encuentro interpersonal y la comunión en el amor, encuentro y comunión que son fecundos porque dan vida a la pareja y a su amor y, también, a los hijos. La sexualidad vivida en pareja posee su propio lenguaje para expresar la comunión, la entrega sin reservas a la persona amada, el encuentro en el amor que une: que funde en uno solo. En este lenguaje se enmarca el diálogo genital de la pareja que es fecundo no sólo porque procrea, sino porque da vida: al amor de la pareja —“hace el amor”—, a la pareja como realidad diferente de los dos individuos que la conforman —hace la pareja—; al hombre y a la mujer que se realizan mutuamente

en el amor, y al hijo que nace y crece en ese amor —hace personas—.

El amor conyugal constituye un ingrediente indispensable en la experiencia de la pareja de nuestro tiempo. Si en otras épocas el amor era secundario, hoy es el punto de partida. Si anteriormente cabía decir “porque eres mi esposo(a) te quiero”, hoy es indispensable decir “porque te quiero eres mi esposa(o)”.

Lamentablemente, por una im-preparación para la experiencia de pareja y por una comprensión deficiente del sentimiento del amor, éste se queda en punto de partida.

Quizás porque se puede confundir el amor con un capricho pasajero, porque se olvida que el amor se vive en un proceso y, por lo tanto, tiene que crecer. Porque se ignora que, como todo proceso, de crecimiento, experimenta crisis, y que es en la crisis donde se acrisola y fortalece. Porque no se tiene en cuenta que sin sacrificio y generosidad, el amor se anquilosa y muere. Porque se absolutiza el amor y la felicidad, y la pareja, al cerrarse sobre su amor y su felicidad, se esteriliza, se asfixia, se destruye.

(2) Cf. AUBERT, J.M.: *Sexualité, amour et mariage*. Beauchesne, París, 1980. BUCKLE, F. y M. VIDAL: *Sexualidad prematrimonial*. Sígueme. Salamanca, 1974. DUSS-VON WERDT, J.: *Polivalencia de la sexualidad*. CONCILIUM 100 (74), pp. 488-496. FORCANO, B.: *Sentido y contenido cristiano de la sexualidad humana*. MISION ABIERTA 3 (76), pp. 47-60. HORTELANO, A.: *La comunicación interpersonal de la pareja*. Marsega. Madrid, 1982. KOSNIK, A. (Ed): *La sexualidad humana*. Cristiandad. Madrid, 1978. PIVA, P.: *Sessualità* En DIZIONARIO TEOLOGICO INTERDISCIPLINARE. Marietti. Torino, 1977. T. 3, pp. 243-256. TEPE, V.: *Comunicación y autorrealización*. Paulinas Bogotá, 1972. VALSECCHI, A.: *Nuevos caminos de la ética sexual*. Sígueme. Salamanca, 1974. VIDAL, M.: *Moral del amor y la sexualidad*. Sígueme. Salamanca, 1972.

La conyugalidad, que es primordialmente experiencia de amor interpersonal, libre, generoso, fecundo y total⁽³⁾, se abre por el mismo dinamismo del amor a la trascendencia: al encuentro y a su prolongación en los hijos, a la sociedad y a la dimensión trascendente, que es donde radica la capacidad sacramental de la experiencia conyugal.

Esto último conviene destacarlo en el discurso antropológico de la sexualidad y el amor conyugal. Porque la sexualidad, desde tiempos inmemoriales, no se vive como una fuerza ciega que une a las parejas a la manera como el macho y la hembra se aparean para la conservación de la especie. Los datos de la antropología cultural señalan que la referencia a un horizonte sagrado, manifestada en mitos y ritos diversísimos, da sentido de totalidad a la experiencia conyugal, impide que se diluya en lo trivial e insignificante de una función fisiológica, la hace plenamente humana porque la proyecta hacia la trascendencia⁽⁴⁾.

Y es que no sólo la antropología cultural sino también otras ciencias

del hombre evidencian la capacidad de transignificación de la experiencia de la sexualidad y el amor conyugal. Desconocer esta capacidad, reduciéndola a la función procreativa, a su aspecto erótico o al amor y la felicidad al estilo de los cuentos de hadas es sentar las bases para negar su sacramentalidad. Que es la originalidad de la experiencia cristiana de pareja. Es cierto que la procreación, el placer y el sentimiento del amor, son aspectos de la experiencia de pareja, pero aspectos relativos, porque el verdadero encuentro de pareja no se agota en uno de ellos sino que los abarca y los integra armónicamente.

1.2. El discurso teológico sobre la sexualidad y el amor conyugal

Desde la anterior comprensión de la sexualidad y el amor conyugal que parece corresponder a lo que las parejas quisieran vivir hoy, se lee la Escritura y la Tradición de la Iglesia.

Los relatos bíblicos de creación (Gen 1,1 - 2,25) descubren la afir-

(3) Cf. FROMM, E.: *El arte de amar*. Paidós. Buenos Aires, 1973. GUITTON, J.: *L'amour humain*. París, 1955. ORTEGA Y GASSET, J.: *Estudios sobre el amor*. Obras completas V. Madrid, 1955. CAMOZZI, R.: *Aproximaciones al amor*. Sígueme. Salamanca, 1980. POPE, K.S.: *On love and loving*. Jossey-Bass Publ. San Francisco-Washington-London, 1980. CHARBONNEAU, P.E.: *Amor y libertad*. Herder. Barcelona, 1977.

(5) Cf. ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Cristiandad. Madrid, 1978. ELIADE, M.: *Historia de las religiones*. Cristiandad. Madrid, 1974. FRIEDMANN, N.S. de y J. AROCHA: *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia Editores. Bogotá, 1982. UGARTE GRIJALBA, J.I.: *Mitos y leyendas del vínculo panincaico*. En VARIOS: *Religiosidad popular*. Sígueme. Salamanca, 1976. CID, C.: *Mitología Oriental Ilustrada*. Vergara. Madrid, 1962. JAMES, T.G.H.: *Myths and legends of Ancient Egypt*. Bentam. New York, 1972. GRELOT, P.: *La pareja humana en la Sagrada Escritura*. Euramérica. Madrid, 1963; Levi-Strauss, C.: *Antropología estructural*. Eudeba. Buenos Aires, 1968.

mación de la igualdad del hombre y la mujer y el deber ser del encuentro conyugal: comunión fecunda en la que la pareja realiza la imagen y semejanza de Dios comunión de personas. También muestran dichos relatos cómo la sexualidad humana es, en palabras de Juan Pablo II, "llamada divina" (5) para salir el individuo de sí mismo y abrirse al diálogo para realizar, así, la propia humanidad en el encuentro interpersonal.

El relato bíblico de caída (Gen. 3,1-24), por su parte, refleja la evidencia histórica: las serias dificultades para hacer realidad el encuentro conyugal, cómo dicho encuentro es tantas veces deshumanizante u ocasión de ejercer dominio sobre el cónyuge, cómo se reduce a búsqueda de placer y negación de vida en cualquiera de sus aspectos. Y es que la experiencia de pareja y la experiencia del amor se encuentran heridos por el pecado y, por lo tanto, necesitados de salvación.

El amor conyugal también se trasluce en los relatos del Génesis: el amor conyugal funde en "una

carne" (Gen 2,24). Y se proclama el amor en cada renglón del Cantar de los Cantares, escrito que el pudor de una época prefería leer en sentido alegórico porque el encuentro exultante en el amor estaba por fuera de sus patrones (6).

Las normas y prescripciones sobre la sexualidad que presentan los libros del Antiguo Testamento (7), reflejan los usos y costumbres de un pueblo en un momento histórico y una cultura concretos, pero también reflejan los esfuerzos por dar sentido y normas al ejercicio de la sexualidad para el bien del pueblo.

En cuanto al Nuevo Testamento, el acontecimiento, Cristo representa la posibilidad de que el deber ser creacional se haga realidad. En Cristo, todas las cosas son re-creadas y la pareja herida por el pecado es salvada. Vale decir, es capaz de ser imagen y semejanza de Dios en el encuentro personal y la comunión fecunda que, como proyecto, está llamada a realizar.

Dicho proyecto es posible en la experiencia del amor transformado

(5) JUAN PABLO II: Catequesis del 20 de febrero de 1972. ECCLESIA 1972 (80). pp. 6-7.

(6) Algunas de las publicaciones sobre el Cantar de los Cantares son las siguientes: ALONSO SCHOEKEL, L.: *Introducción y notas al Cantar de los Cantares*. Cristiandad. Madrid, 1969. AUDET, J.P.: *Le sens du Cantique des Cantiques*. REVUE BIBLIQUE 62 (55). pp. 197-221. DUBARLE, A.M.: *L'amour humanin dans le Cantique des Cantiques*. REVUE BIBLIQUE 61 (54). pp. 67-86. FEUILLET, A.: *Le cantique des cantiques et la tradition biblique*. NOUVELLE REVUE DE THEOLOGIE 83 (52). pp. 706-733. ROBERT, A. y R. TOURNAY: *Le cantique des cantiques*. Gabalda. París, 1963. TOURNAY, R.: *El Cantar de los Cantares*, Fax. Madrid, 1970.

(7) Algunas de las normas sobre la sexualidad en el Antiguo Testamento están contenidas en el libro del Levítico, en los capítulos 12, 15 y 16. Otra norma interesante es la ley del levirato del código deuteronomico.

por la gracia, que participa de las características del amor con el cual Dios ama a la humanidad y Cristo ama a su Iglesia: es amor gratuito, fiel, exclusivo, fecundo y total. El amor redimido por Cristo es gracia: gracia transformante que integra la totalidad de la experiencia conyugal como experiencia que se trasciende a sí misma y se carga de significación en la apertura a la comunión con Dios.

Por otra parte, la existencia cristiana se entiende como un vivir en Cristo. El bautizado, revestido de Cristo, es un hombre transformado, renovado. Y el encuentro de la pareja de bautizados —Hombre Nuevo y Mujer Nueva— es fecundo: cada uno de ellos están llamados a santificarse en su relación vivida “en el Señor” y a expresar su unión en el hijo (Cf. Ef 5, 2-32; Col 3, 18-21).

El cristianismo naciente se acomoda a las normas de su época en sus diversas relaciones y a la concepción ética de las mismas. Es así como incorpora los códigos de obligaciones familiares y sociales (Ef 5, 21 - 6,9; Col 3, 18-21; I Pe 3, 1-7), invitando a vivir tales condiciones con la novedad del cristianismo y a desempeñar en la sociedad el papel “que conviene” (Col 3,18).

El Nuevo Testamento refleja estas circunstancias, a la vez que afir-

ma el sentido positivo de la sexualidad humana en el contexto de una relación de personas vivida “en el Señor” (I Cor 7, 39; Col 3, 18-20) y proclama que el amor transformado por la gracia es lo que da sentido humano y cristiano a la experiencia de conyugalidad. No su finalidad procreativa, a la cual ninguno de los escritos del Nuevo Testamento hace referencia.

La tradición eclesial en esta materia también hay que tenerla en cuenta. Porque la Iglesia ha ido haciendo una interpretación moral de la sexualidad y conformando una doctrina a lo largo de la historia. Dicha interpretación está marcada por el esfuerzo para dar sentido y dignidad a la conyugalidad. Pero también marcada por las circunstancias históricas en las cuales se ha ido fraguando.

La primera reflexión del cristianismo sobre la sexualidad, identificada por razones históricas con genitalidad, se encontró con las heréticas gnósticas que despreciaban el matrimonio y a ellas respondió. Lo hizo recurriendo al principio estoico del dominio de la pasión por la razón y estableciendo que la procreación modera la concupiscencia de la carne y hace lícito el acto conyugal⁽⁸⁾, con lo cual el principio estoico se hizo doctrina cristiana.

(8) Cf. LLANO, A.: *Regulación de la natalidad*. Tercer Mundo. Bogotá, 1977. p. 54. CASTRO J.: *Panorama histórico de la doctrina moral católica sobre la sexualidad*. En VARIOS: *Sexualidad y moral cristiana*. Celap-Herder. Barcelona, 1972. pp. 236-245. KOSNIK, A.: *op. cit.*, pp. 51-56. SCHILLEBEECKX, E.: *Visión histórico-cristiana sobre el matrimonio*. En DO-C: *Perspectivas doctrinales sobre el matrimonio*. Estela.

A lo largo de toda su historia, la Iglesia ha reconocido la sexualidad, y concretamente el acto conyugal realizado dentro del matrimonio y para la procreación, como algo bueno y permitido por Dios. Así lo afirmaron los Padres, los autores medievales y los teólogos. Así el magisterio condenó las herejías que, en el primer milenio y primeros siglos del segundo, negaban la bondad del matrimonio⁽⁹⁾.

Las normas y prohibiciones morales relativas a la sexualidad formuladas a lo largo de los veinte siglos de cristianismo señalan el esfuerzo constante de la Iglesia por dar sentido humano a la sexualidad, por rescatarla del sin sentido y la insignificancia, siempre desde los principios y los conocimientos de cada época.

El capítulo más reciente de la reflexión sobre la sexualidad está representado por la enseñanza de Juan Pablo II en el ciclo de catequesis de los miércoles⁽¹⁰⁾ y en su exhortación apostólica *Familiaris consortio* del 22 de noviembre de 1981. En tales intervenciones, el

Papa se ha referido a aspectos nunca antes incluidos en pronunciamientos del magisterio, tales como el significado esponsal del cuerpo en su masculinidad y feminidad⁽¹¹⁾, la cooperación libre y responsable de los esposos en la transmisión del don de la vida humana⁽¹²⁾, la fecundidad como fruto y signo del amor conyugal y testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los esposos⁽¹³⁾, la fecundidad del amor conyugal que no se reduce a la sola procreación de los hijos⁽¹⁴⁾.

De todo lo anterior se puede concluir que la experiencia de pareja, es decir, experiencia de la sexualidad humana y el amor conyugal, situada en perspectiva histórico-salvífica, se carga de significado: es experiencia de salvación.

Lo cual constituye alternativa muy valiosa para las parejas que, muchas veces por ignorancia, viven relaciones insignificantes, triviales, pasajeras, en las que lejos de dar vida se la niega, porque se destruye el amor, se condena al cónyuge a la soledad, y a la frustración, se impide la vida plena del hijo en el

(9) Por ejemplo el anatema contra el priscilianismo del Concilio de Toledo (Dz 36), otro contra el maniqueísmo del II Concilio de Braga (Dz 241), la condena contra el neomaniqueísmo de Pedro de Bruis hecha por el II Concilio de Letrán (Dz 367) y la condena contra los albigenses y los valdenses hecha por el IV Concilio de Letrán (Dz 430), todas ellas por despreciar y rechazar el matrimonio y el acto sexual.

(10) Ciclo de catequesis de los miércoles entre el 5 de septiembre de 1979 y el 6 de mayo de 1981.

(11) JUAN PABLO II: Catequesis de enero 9 de 1980 (ECCLESIA 1966, pp. 6-7), enero 30 de 1980 (ECCLESIA 1969, pp. 6-7), febrero 6 de 1980 (ECCLESIA 1970, pp. 6-7), febrero 13 de 1980 (ECCLESIA 1971, pp. 6-7).

(12) JUAN PABLO II: *Exhortación apostólica Familiaris Consortio* 28.

(13) Ib.

(14) Ib.

amor de sus padres, se cierra a la pareja al compromiso histórico y a la vida de Dios que se le ofrece a raudales.

2. EL MATRIMONIO

¿Cómo se vive el matrimonio en las actuales circunstancias? ¿Cómo se quisiera vivirlo? ¿Cómo leer la Escritura desde las aspiraciones justas de las parejas para hacer realidad su proyecto?

2.1. El discurso antropológico sobre el matrimonio

El matrimonio es una experiencia humana que se vive en un contexto cultural e histórico y según las costumbres y normas propias de ese contexto.

Por ejemplo, son diferentes las prácticas matrimoniales de las sociedades tribales africanas y las de la sociedad occidental, las de un ambiente patriarcal tradicional y las del mundo industrializado.

Las circunstancias del Tercer Mundo latinoamericano invitan a elaborar un discurso sobre el matrimonio desde la misma realidad: las parejas temen contraer matrimonio porque consideran ineficaz la institución o una amenaza a su amor; las parejas fracasan en su proyecto y se desintegran; las parejas viven el infierno de la incompreensión, la incomunicación, la hostilidad.

¿Qué pasa, entonces, con el matrimonio?

Tal vez por un excesivo juridicismo, la pastoral eclesial en estos países mayoritariamente católicos tiene que asumir una buena dosis de responsabilidad. Porque ha presentado el matrimonio como una institución a la cual se "entra" en razón del contrato y en ella queda "encerrada" la pareja. Porque ha estado demasiado preocupada por los asuntos formales de la celebración y de su validez para ocuparse de la realidad misma de las parejas.

La actual comprensión de lo que significa el ser humano y de su tarea en el mundo, permite proponer un enfoque diferente del matrimonio: proyecto que realiza la pareja en el amor y que se "hace" en la decisión libre y personal de amarse, en la mutua entrega y aceptación vividas con generosidad en un proyecto que se va realizando progresivamente, en la comunión y participación fecundas conquistadas en la apertura. Lo cual no excluye el reconocimiento público y su dimensión social.

En este enfoque del matrimonio⁽¹⁵⁾, el amor conyugal constituye el ingrediente indispensable para la conformación de la unidad matrimonial. Por una parte porque el matrimonio es una alianza personal de amor⁽¹⁶⁾, iniciada y continuada en la libertad, la verdad y la madurez humana de la pareja. Por otra parte, porque el amor conyu-

(15) Cf. O'NEILL, G. y N.: *Matrimonio abierto*. México, 1976.

(16) Cf. PUEBLA 582.

gal representa el origen de la unidad, la fidelidad, la permanencia y la fecundidad que son consecuencias intrínsecas de ese amor. Porque el logro de la estabilidad y armonía de la pareja es una tarea a realizar por los cónyuges en la generosidad del amor, un proyecto en el cual ambos tienen que empeñarse con la tenacidad del amor.

Ahora bien, el amor conyugal tiene que ser auténtico. O estar en camino de serlo. Por eso la libertad, la verdad y la madurez humana son indicios y exigencias de su autenticidad. Como lo es también el respeto por la identidad y originalidad del otro en el amor que realiza la comunión y abre a la pareja para el encuentro personal y la proyección social. Como lo es el impulso hacia una dimensión trascendente: porque el matrimonio es "un punto siempre de partida para llegar a ser unidad que integre y acoja, amor que salva" (17); porque es posible convertir la experiencia conyugal en experiencia de salvación (18).

Dado que se trata de una experiencia de personas inmersas en una sociedad, la relación yo-tú de la pareja abre al nosotros social. Así, el matrimonio es siempre un acontecimiento público en su preparación, su celebración y desarrollo. Por ello, también, la sociedad que es garante de la vida de sus miembros, ordena, reconoce y protege el ma-

trimonio como institución social y experiencia personal de las parejas concretas. Por esta misma dimensión social de la experiencia matrimonial, el encuentro de pareja se estructura según los patrones culturales propios de un grupo humano o de una generación y conforme a los cuales la sociedad ordena la vida matrimonial.

También la experiencia histórica demuestra, en los ritos y costumbres matrimoniales de diferentes y lugares y épocas, que el matrimonio está referido a una realidad que lo trasciende, que la experiencia de conyugalidad es capaz de "transfigurarse", de "transustanciarse", de "transignificar" de ser hierofanía, es decir, manifestar la presencia de una realidad superior que la desborda. Así lo descubre la celebración del matrimonio, casi siempre enmarcada en un rito religioso.

Este dato es particularmente importante par el estudio teológico de la sacramentalidad del matrimonio. También lo es la riquísima diversidad de costumbres matrimoniales.

El cristianismo asumió la concepción romana del matrimonio y su legislación, a la par que muchos elementos de la celebración religiosa y familiar de la sociedad romana y de los pueblos germanos. Este hecho toma dimensiones de conflicto en la pastoral de algunos lu-

(17) ROMERO F. *El matrimonio es compromiso social*. MISION ABIERTA 3 (76) p. 67.

(18) Cf. SCHILLEBEECKX, E.: *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*. Sígueme. Salamanca, 1970.

gares, como el continente africano, donde sus costumbres y prácticas no coinciden con las propiamente occidentales del matrimonio cristiano, y se impone a las parejas un rito extraño (19). Si el discurso antropológico fuera anterior al teológico, la Iglesia tendría que reconocer como sacramento el matrimonio tribal africano, como lo propuso el arzobispo de Tamale (Ghana) en el Sínodo de Obispos de 1980 (20). Pero como el discurso teológico es anterior a la experiencia, se defiende la teoría consensual elaborada en el medievo y según la cual lo que hace el matrimonio es el consentimiento de los cónyuges.

2.2. El discurso teológico sobre el matrimonio

La lectura de la Biblia desde esta perspectiva personal, social y transnificativa del matrimonio abre horizontes riquísimos a la teología del matrimonio.

Como anteriormente se vio, en los relatos de creación (Gen 1,1 - 2,24) se lee que la pareja está llamada a ser imagen y semejanza de Dios comunión de personas. Además, los escritos de los profetas destacan la capacidad de la pareja para transnificar la relación salvífica de Yahvéh Dios e Israel: la Alianza. Es decir, que en el Anti-

guo Testamento se vislumbra la realidad sacramental del matrimonio, en cuanto imagen y semejanza de Dios, símbolo de la alianza. Es decir, que el matrimonio se va revelando como sacramento de Dios y de la Alianza hasta alcanzar su plenitud en el Nuevo Testamento como sacramento del amor salvador de Cristo-Esposo por su Iglesia-Esposa (20).

La historia de Tobías y Sara cobra en esta lectura colorido singular. La dimensión personal del matrimonio de Tobías y Sara está presente en el amor de esta pareja según el modelo cultural de la pareja: apunta hacia la unidad y la permanencia (Tob 8,7), la fecundidad en los hijos (Tob 10,12; 14,3) y a la salvación que Tobías representa para Sara (Tob 8, 14-17). La dimensión social también está presente en la realización del matrimonio conforme a las leyes que prescribían el matrimonio endogámico, en la celebración según las costumbres (Tob 8 - 11) y en el hecho de que se registra conforme a la ley de Moisés (Tob 7,12-13). La dimensión histórico-salvífica o transnificante es evidente en las bendiciones y oraciones de los padres y de los jóvenes, principalmente en la referencia de su matrimonio al matrimonio de los orígenes (Tob 8, 5-6) y el cual adquiere

(19) Los obispos africanos llamaron la atención sobre este hecho en el Sínodo de 1980: "casarse o tomar es un acto vital, de gran trascendencia, un acto sagrado, una especie de ministerio de la vida y del futuro de la stirpe que la persona miembro ejerce en nombre de todos y con el concurso de todos" dijo el obispo de Kenga, Zaire (OSSERVATORE ROMANO. Edición española del 5 de octubre de 1980, p. 11). Y el arzobispo de Tamale, Ghana, se quejaba de que la Iglesia hubiera introducido un rito extraño en lugar de elevar ese matrimonio a sacramento (ib.).

(20) Más adelante se tratará en detalle el simbolismo conyugal en los escritos de los profetas.

sentido y se constituye en acontecimiento de salvación para los esposos: el matrimonio de Tobías y Sara se entronca en el matrimonio creacional y participa, así, de la bendición del creador en la unidad, la permanencia y la fecundidad.

La originalidad del Nuevo Testamento en cuanto al matrimonio, no es ni su legislación ni su celebración. Sencillamente, el matrimonio, como todo lo humano, es asumido en la dimensión del Reino y de la Nueva Creación. En Cristo y en su mensaje, cobra posibilidad el ideal de unidad de la creación: la "una carne" (Gen 2, 24) es la indisolubilidad que proclama Jesús para la pareja de cristianos, indisolubilidad que se inscribe en la Nueva Ley y en las exigencias del Reino (Mt 19, 1-9; Mc 2,1-12; Mt 5, 31-32; Lc 16,18; I Cor 7,1011), así como en la unión indisoluble de Cristo y la Iglesia que la pareja de bautizados está llamada a expresar y realizar (Ef 5, 21-32).

La Tradición de la Iglesia en lo referente al matrimonio se teje lenta y cuidadosamente. El cristianismo ha proclamado y defendido la bondad del matrimonio frente a los ataques de quienes lo han menospreciado.

El matrimonio ha sido reconocido como sacramento por todas las

generaciones de cristianos, pero la sacramentalidad ha sido entendida de manera diferente en cada época: desde el *mysterion-sacramentum* de los Padres o signo de la unión Cristo-Iglesia ⁽²¹⁾ hasta la sacramentalidad como vínculo ontológico que se identifica con el contrato y sus efectos, para recuperar en los últimos tiempos la capacidad de transignificación de la experiencia como sacramento de la Alianza, de la unión Cristo-Iglesia y de la comunión trinitaria ⁽²²⁾.

La significación eclesial del matrimonio es denominador común de la historia de la praxis matrimonial: en los primeros siglos dicha significación provenía del bautismo, luego se expresó en la celebración eclesial y en el segundo milenio se "eclesiastizó" al asumir la Iglesia la jurisdicción sobre el matrimonio y constituirse éste en contrato ante la Iglesia. Con el Vaticano II la dimensión eclesial del matrimonio se identifica en la vocación y ministerio de los esposos e Iglesia Doméstica ⁽²³⁾.

La preocupación pastoral de la Iglesia por el matrimonio también se evidencia como una constante histórica pero con énfasis diversos: en un comienzo apuntaba hacia la vida matrimonial de los bautizados pero luego va a ocuparse de la vida cristiana de los casados y de la realización y existencia de su

(21) Cf. SALDON, E.: *El matrimonio: misterio y signo*. Del siglo I a San Agustín. EUNSA. Burgos, 1971.

(22) PUEBLA 582.

(23) CONCILIO VATICANO II: *Lumen Gentium* 11.

matrimonio, con lo cual se desplazó de una espiritualidad conyugal hacia el legalismo del cual parece estarse despojando la pastoral matrimonial.

En síntesis, podría decirse que desde la experiencia matrimonial y desde las aspiraciones más hondas de las parejas de bautizados, el matrimonio cristiano se presenta como la manera de vivir el bautismo en pareja y que es ahí donde se percibe su sacramentalidad. La sacramentalidad de la pareja y de toda su vida, asumida en la sacramentalidad de la Iglesia.

3. EL DISCURSO TEOLOGICO DESDE LA EXPERIENCIA DE PAREJA

La Sagrada Escritura presenta una muy densa reflexión teológica a partir de la experiencia de pareja. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento emplean el simbolismo conyugal para referirse y hacer comprensible al hombre cómo es el amor de Dios.

3.1. El simbolismo conyugal en el Antiguo Testamento

Las páginas del Antiguo Testamento están salpicadas de términos y conceptos tomados del amor conyugal con los cuales los autores sagrados se refieren a la relación

de Dios con su pueblo Israel, a la Alianza. El amor ternura (*hesed*) y el amor que toma la iniciativa (*ahabhah*), la fidelidad (*emunah*) y los celos (*quineah*) con que la Escritura interpreta el actuar de Dios, pertenecen a la terminología de la relación de pareja. Pero es en la predicación de los profetas donde en forma más explícita la realidad conyugal sirve para hacer comprensible la alianza entre Israel y Yahvéh. La experiencia humana del amor conyugal explica las características del amor de Yahvéh y el pacto (*berit*) que en ambos casos se da como relación jurídica, es consecuencia del amor y la fidelidad⁽²⁴⁾.

Los profetas no pretenden hacer una reflexión sobre el amor conyugal o proponer una moral matrimonial sino esbozar una teología de la Alianza. La época en que esta reflexión se inició coincide con la aparición de una teología de la historia en las escuelas teológicas de Israel.

Israel está representado, en este simbolismo conyugal, por la esposa gratuitamente amada e infiel, que se prostituye con otros hombres; Yahvéh es el esposo fiel y amante, que, a pesar del pecado de la esposa, la purifica, la castiga con amor y la salva. Y este nuevo matrimonio representa la nueva alianza.

(24) Cf. DUBARLE, A.M.: *Amor y fecundidad en la Biblia*. Paulinas. Madrid, 1970. pp. 75-95. GRELOT, P.: *op. cit.*, pp. 69-95. SCHILLEBEECKX, E.: *op. cit.*, pp. 53-79. VON RAD, G.: *Teología del Antiguo Testamento II*. Sígueme. Salamanca, 1973. pp. 163-326. FEUILLET, A.: *Les origines de l'allégorie du mariage de Yahveh et Israël*. DIEU VIVANT 23 (53). pp. 133-144.

La historia de amor de la pareja se presta para describir la historia del amor de Yahvéh que Israel vive: "nace" en la época de los patriarcas, su "juventud" corresponde a la permanencia en Egipto, su "edad núbil" y las "bodas" son el éxodo y el desierto; la "vida conyugal" se compara con la sedentarización y es la época en la cual se prostituye y se va tras otros dioses. La unión definitiva, una vez purificada por su infidelidad, es el anuncio de la Nueva Alianza.

Sin embargo, la Alianza y la unión conyugal se iluminan recíprocamente y, a la vez que la realidad salvífica se hace experimentable, la realidad humana adquiere una dimensión trascendente.

La actividad profética de Oseas se sitúa en el siglo VIII a. C. y es contemporánea de los reyes de Judá: Ozías, Jotam, Ajaz y Ezequías y de Jeroboam II, rey de Israel (cf. Os 1,1); Oseas vivió la caída de Samaría en 722, la guerra siro-efraimita, la invasión de Teglatapeleser III al territorio israelita⁽²⁵⁾.

En estas circunstancias los israelitas se habían desviado hacia las regiones cananeas y habían acogido prácticas culturales ajenas a la fe yahvista.

Oseas reacciona y la vida personal del profeta se constituye en acción simbólica: a partir de su propia experiencia, el profeta proyecta

en Dios la psicología del esposo que ama, perdona y purifica.

La época de guerras, invasiones, sincretismo, rebeliones internas y corrupción que vive el profeta le lleva a interpretar tales hechos como castigo de Dios a la infidelidad de su pueblo.

En el primer capítulo, Dios manda a Oseas tomar por mujer una prostituta (Os 1,2). A pesar del matrimonio, Góer sigue prostituyéndose: el oro lo emplea en Baal, se regocija en los novilunios, olvidándose del esposo y de lo que había hecho por ella (Os 2, 4-17). Pero el esposo la busca para intentar un nuevo comienzo:

*"Por eso yo voy a seducirla;
la llevaré al desierto
y hablaré a su corazón.
(...) ella responderá allí
como en los días de su juventud,
como el día en que subía del país
de Egipto,
(...) haré en su favor un pacto el
día aquél,
(...) yo te desposaré conmigo;
para siempre te desposaré con-
migo en justicia y en derecho, en
amor y compasión
te desposaré conmigo en fide-
lidad
y tú conocerás a Yahvéh"
(Os 2,16-22).*

El capítulo tercero, que podría considerarse como un paralelo del 1 y 2, repite el encargo de tomar a

(25) Cf. ROBERT, A. y A. FEUILLET: *Introducción a la Biblia I*. Herder. Barcelona, 1965. pp. 455-460.

una mujer que comete adulterio y anuncia la unión definitiva del esposo fiel con la mujer infiel.

Lo importante de éstos textos es el sentido simbólico que la historia de amor de una pareja ofrece para hacer asequible al israelita la comprensión del amor de Dios, el sentido de la alianza y los desvíos de Israel que le han acarreado infinidad de castigos, pero, sobre todo, el anuncio de una alianza nueva, cuando el amor redentor del esposo transforme a la esposa y realice la unión definitiva.

Jeremías acoge el mismo simbolismo de *Oseas* para denunciar las infidelidades de Israel a la Alianza pactada por Dios con sus padres. Es así como en 2,20-25 Yahvéh reconviene a Israel su infidelidad: se ha prostituído adorando a los baales y le recuerda el amor que le ha demostrado.

Conforme a la ley mosaica estaba prohibido que el marido volviera a tomar por esposa a la mujer repudiada. El amor de Dios que supera toda norma es la única explicación para acogerla de nuevo:

“Con amor eterno te he amado, por eso he reservado gracia para ti”. (Jer 31, 3).

Una vez más, la realidad humana del amor de la pareja sirve de vehículo para expresar las características del amor de Dios por su pueblo, de su fidelidad y su misericordia.

El capítulo 16 de *Ezequiel* también presenta a Israel como la espo-

sa única y amada de Yahvéh en una historia simbólica en la que Yahvéh recuerda cómo conoció a Israel y lo que hizo por ella:

“Cuando naciste, el día en que viniste al mundo, no se te cortó el cordón, no se te lavó con agua ni se te frotó con sal, ni se te envolvió en pañales. Ningún ojo se apiadó de ti para brindarte alguno de estos menesteres, por compasión a ti. Quedaste expuesta en pleno campo, porque dabas repugnancia, el día en que viniste al mundo. Yo pasé junto a tí y te ví agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre: “Vive”, y te hice crecer (...) y llegaste a la edad núbil. (...). Entonces pasé yo junto a ti y te ví. (...) me comprometí con juramento, hice alianza contigo —oráculo del Señor— y tú fuiste mía. Te bañé con agua, lavé la sangre que te cubría, te unguí con óleo. Te puse vestidos recamados (...). Te adorné con joyas (...) Te hiciste cada día más hermosa y llegaste al esplendor de una reina (...) gracias al esplendor de que yo te había revestido —oráculo de Yahvéh” (Ez 16, 4-14).

Con estas palabras el profeta manifiesta la conciencia que tenía Israel de la gratuidad del amor de Dios y que en otro lugar de la Escritura se expresa así:

“Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvéh tu Dios; él te ha elegido a tí para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay

sobre la haz de la tierra” (Dt 7, 6).

Este amor no merecido es amor que da vida, que hace crecer, que adorna, en una palabra, que salva.

La alianza equivale a un compromiso por juramento: al matrimonio. Pero Israel, la esposa, se infatuó de su belleza y se prostituyó, incluso sacrificó a sus hijos, olvidando el amor de los días de su juventud (Ez 16, 15-34). Esta infidelidad acarrea el castigo (Ez 16, 35-59), no obstante lo cual Yahvéh perdona y ama a la esposa infiel y se anuncia al alianza eterna:

“Pero yo me acordaré de mi alianza contigo en los días de tu juventud y estableceré en tu favor una alianza eterna. (...) Yo mismo restableceré mi alianza contigo y sabrás que yo soy Yahvéh, para que te acuerdes y te avergüences y no oses más abrir la boca de vergüenza, cuando yo te haya perdonado todo lo que has hecho, oráculo del Señor Yahvéh” (Ez 16, 60. 62-63).

Será ésta una alianza definitiva: la que Cristo establecerá con su Iglesia. Alianza proveniente, como siempre, del amor gratuito, fiel y misericordioso de Dios que perdona y salva.

Pertenece al *Deuterocanónico* el capítulo 54 que toca el tema del amor conyugal. La experiencia histórica que corresponde a este escrito es el regreso de los israelitas a su patria después de la intervención de

Ciro el Persa, y que el profeta interpreta como el cumplimiento del anuncio de una nueva alianza, porque la ruptura ante Israel y Yahvéh no sería definitiva.

Yahvéh no repudia a la esposa de la juventud y se mantiene fiel a la promesa a pesar de los desvíos de Israel, la esposa infiel (Is 54, 5-6).

Los reveses históricos son interpretados como un alejamiento momentáneo de Yahvéh (Is 54, 7-8a) pero la fidelidad a la promesa pone en movimiento el reencuentro definitivo:

“... pero con amor terno te he compadecido —dice Yahvéh tu Redentor.

Será para mí como en tiempos de Noé: como juré que no pasarían las aguas de Noé más sobre la tierra,

así he jurado que no me irritaré más contra tí ni te amenazaré” (Is 54, 8b-9).

El nuevo matrimonio, en continuidad con el primero, simboliza la alianza escatológica: alianza redentora y gratuita, irreversible y perpetua, es decir, definitiva, fecunda.

El Dios-esposo del Segundo Isaías es el Hacedor y la fecundidad de Israel adquiere dimensiones universales (Is 54, 2-3), así como la promesa divina de la duración de la unión que ya no tendrá fin:

“Porque los montes se correrán y las colinas se moverán,

*mas mi amor de tu lado no se apartará
y mi alianza de paz no se moverá
—dice Yahvéh, que tiene compasión de ti” (Is 54, 10).*

En el libro de la *Sabiduría*, el matrimonio es vehículo de significación como en los profetas, pero ya no es símbolo de la alianza sino del amor a la Sabiduría:

*“Yo la amé y la pretendí desde mi juventud;
me esforcé por hacerla esposa mía
y llegué a ser un apasionado de su belleza.
(...) Decidí, pues, tomarla por compañera de mi vida,
sabiendo que me sería una consejera para el bien”.*
(Sab 8, 2.9).

Los anteriores apartes de los escritos de los profetas y de la Sabiduría manifiestan claramente la capacidad de transignificación de la experiencia del amor conyugal que es imagen del amor salvador de Dios por su pueblo, es sacramento de la alianza.

3.2. El simbolismo conyugal en el Nuevo Testamento

En la línea de la tradición anticontestamentaria, el Nuevo Testamento, recurre a la simbólica conyugal para hacer comprensibles las realidades salvíficas. Los escritos neotestamentarios se apropian de esta imagen con que la Escritura describe las relaciones de Dios con su pueblo y que en Jesús alcanzan

su plenitud. Al hacerlo, sencillamente recogen la expectativa que los profetas habían dejado esbozada de una alianza eterna (Ez 16, 60-63).

En la reflexión de la primera comunidad cristiana sobre la persona de Jesús, la Encarnación del Hijo es la consumación de la unión del hombre con Dios, unión que había sido apenas figurada en la alianza del Antiguo Testamento. Jesús es la alianza nueva y definitiva sellada con su sangre.

Es así como la reflexión sobre el acontecimiento, Jesucristo se sitúa en continuidad con la reflexión veterotestamentaria y, de la misma manera que los profetas en particular y todos los escritos del Antiguo Testamento en general, emplean el simbolismo conyugal, el Nuevo Testamento utiliza la experiencia del amor humano y del matrimonio para referirse al amor de Dios por los hombres en la persona de Jesús.

El simbolismo conyugal aparece en los *evangelios sinópticos* claramente cuando llaman a Jesús “esposo” y comparan el reino a unas bodas. Por ejemplo, a propósito de una crítica de los fariseos porque sus discípulos no ayunan, Jesús recurre al ejemplo de una fiesta de bodas para explicar por qué no es preciso que ayunen (Mt 9, 14-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39). Esta fiesta de bodas es la plenitud de los tiempos realizada por la presencia entre los hombres del Hijo de Dios.

También recurre Jesús al ejemplo de una fiesta de bodas para hacer comprensible a sus oyentes un aspecto del reino: la iniciativa divina para invitar al hombre a acoger y realizar el reino, a la vez que la libertad del hombre que acepta o rechaza dicha invitación (Mt 22, 1-4). Otro ejemplo nupcial toma Jesús en su predicación para proponer la necesidad de estar atentos para reconocer los signos de su segunda venida. Se trata de la parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 1-13) que forma parte del discurso escatológico del evangelio de Mateo. En el texto paralelo de Lucas (Lc 12,35-38), son hombres los que esperan a que su señor vuelva de la boda, que no parece ser "su" boda sino una a la cual habría sido invitado.

En el *evangelio de Juan* se encuentran dos alusiones al matrimonio. Una es el milagro de Caná y la otra es una comparación de Jesús con el novio.

En cuanto al milagro de Caná (Jn 2, 1-12), tradicionalmente se ha considerado que en esta ocasión Cristo habría instituido el sacramento, dada la necesidad de dar respaldo escriturístico a la institución inmediata de cada uno de los sacramentos. Hoy no parece tan urgente esta precisión. Más bien llama la atención el que el primer signo realizado por Jesús, según Juan, hubiera tenido como escenario una fiesta de bodas, lo cual da pie para interpretar este primer signo como

las bodas mesiánicas, es decir, como la inauguración del nuevo orden salvífico (26). Tal como en la fiesta Jesús convirtió el agua en vino, y en un vino mejor que el primero cuando éste se había agotado, así el nuevo orden salvífico supera al antiguo.

En el diálogo con Nicodemo, y refiriéndose a Juan Bautista, el mismo evangelio emplea la imagen nupcial (Jn 3, 29): Jesús se identifica con el novio y el Bautista con el amigo del novio que "le asiste y le oye y se alegra mucho con la voz del novio". Esta expresión podría hacer referencia a las expresiones de los profetas cuando lamentan que el destierro ha acallado las voces de los novios (Jer 7, 34; 16, 9; 25, 10) y que la era mesiánica permite volver a oír.

La simbólica conyugal, también recorre las páginas del *Apocalipsis*. Una y otra vez se compara el fin de los tiempos a un banquete de bodas:

"Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero" (Ap 19,9).

O recurre a la imagen de los desposorios de Cristo y la Iglesia:

"Ven que te voy a enseñar a la Novia, a la Esposa del Cordero" (Ap 21, 9),

y el texto hace una descripción de la Iglesia.

(26) Cf. CULLMANN, O.: *Los sacramentos en el evangelio de Juan*. en *La fe y el culto de la Iglesia Primitiva*. Studium. Madrid, 1971. pp. 221-228.

En los *escritos paulinos*, la más importante reflexión a partir del simbolismo conyugal es la que propone la carta a los Efesios (Ef 5, 21-32) acerca del significado salvífico del matrimonio.

En primer lugar es preciso ubicar esta reflexión de Pablo dentro del amplio contexto de la Carta, dirigida a una comunidad convertida del paganismo al cristianismo y en la que el Apóstol propone a los nuevos cristianos unos contenidos doctrinales desde los cuales tiene sentido la forma novedosa de vida que supone dicha conversión. Un aspecto de esta nueva forma de vida es la familia (Ef 5, 21-6,1).

Desde el versículo 4,17 la epístola está hablando de la vida nueva del bautismo, hecho por Cristo Hombre Nuevo y cuya manera de vivir es, por tanto, diferente de la vida que lleva el pagano o de la que el creyente llevaba cuando aún estaba sujeto al pecado. Esta nueva forma de vivir es una nueva forma de obrar, una nueva forma de relacionarse, que tiene como origen la transformación que experimenta el hombre: es despojarse del hombre viejo para revestirse "del Hombre Nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad" (Ef 4,24); es dejar de ser tinieblas para ser luz y vivir "como hijos de la luz" (Ef 5,8).

Sin este presupuesto, los consejos de Pablo a la comunidad de Efeso carecen de sentido, ya que es el criterio desde el cual puede decirse cuáles son y cuáles no, las acciones que corresponden al Hombre Nuevo en Jesucristo.

San Pablo insiste en sus escritos en que este Hombre Nuevo en Jesucristo viva las instituciones humanas, pero las vive en forma radicalmente nueva: en el amor de Cristo. Y es ahí donde Pablo enmarca la familia doméstica de la carta a los Efesios (Ef 5, 21-6; 6,2; cf. Col 3, 18s), donde explicita cómo vivir las relaciones familiares en Cristo: la relación esposo-esposa, la relación padres-hijos, la relación amos-esclavos.

A propósito de la sumisión de las esposas a sus maridos, conforme al uso de sus contemporáneos, y del amor con que los esposos deben amar a sus esposas, Pablo, en su estilo característico de hilar una idea con otra que desarrolla y profundiza, incluye su reflexión acerca del significado salvífico del matrimonio (Ef 5, 21-32). Las recomendaciones a las familias se abren con una exhortación que se va a explicitar en cada una de las relaciones: "Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo" (Ef 5,21), sumisión cuya originalidad arranca del temor de Cristo en el que se inspira toda relación. Estas relaciones corresponden a un modelo socio-cultural, como es la sujeción y pertenencia de la mujer al marido en el medio en que vivió Pablo, y que no se puede absolutizar.

Pero Pablo no se detiene en las relaciones. Habla a los esposos cristianos de su vida *en Cristo*, de su matrimonio *en el Señor*, para lo cual hace una comparación, al estilo de la que hicieron los profetas, de la unión en el matrimonio con la unión de Cristo y de su Iglesia. Entre estas dos relaciones existe

la misma relación que hay entre la imagen y su modelo, entre el significativo y la realidad significada.

Así pues, para Pablo, los esposos cristianos no solamente representan la unión entre Cristo y la Iglesia: la significan en cuanto participan en el misterio de unidad y de amor fecundo que existe entre Cristo y la Iglesia. Por eso la Iglesia ha reconocido el matrimonio de los cristianos como *medio* de santificación y *signo* de salvación: lo que se ha llamado *sacramento*.

Continuando su reflexión, Pablo hace notar que la unión de los esposos en el amor supera la individualidad de cada uno para realizar la unidad de la pareja: la "una caro" como representación profética de la unión de Cristo y de la Iglesia presente en cada matrimonio desde el origen de la creación. Por eso hace referencia a los relatos del Génesis, tal como los evangelios de Marcos y Mateo en la controversia de Jesús con los fariseos (Mt 19, 1-9; Mc 2, 1-12). Pablo ve en cada matrimonio, como obra del Creador cantada en Génesis 2,24, un símbolo que prefigura la unión de Cristo y la Iglesia.

Esta significación del matrimonio, de cada matrimonio desde la creación, es el misterio que el Apóstol proclama: "Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia" (Ef 5, 32). No hay que olvidar que el tema central de la carta es la revelación del "gran misterio" escondido desde la eternidad en Dios y que consiste en el proyecto divino de salvar a la humani-

dad, de elevar al hombre hasta hacerlo hijo de Dios. Este proyecto se revela en Jesucristo y se hace posible al ser incorporado el hombre a Cristo. En este proyecto divino manifestado en Cristo encuentra su lugar la Iglesia, asociada a Cristo como su Cuerpo, y la comunidad conyugal construida sobre el modelo Cristo-Iglesia.

Es en esta capacidad de transfiguración de la experiencia humana donde se manifiesta la gran peculiaridad del matrimonio cristiano: su sacramentalidad. Que es el contenido fundamental de este texto de Pablo, al invitar a los esposos cristianos a amar *como* Cristo y a reproducir en su propia unión el modelo de la unión de Cristo y de la Iglesia. Pero además, integra la unión de cada pareja a la pareja creacional, al proyecto del creador para todas las parejas que en su unidad significan —son *mysterion, sacramentum*— de la unidad indestructible de Cristo con su Iglesia.

Amar como Cristo implica deberes o exigencias: indisolubilidad, unidad, fidelidad. La relación de los esposos, a imitación de la relación de Cristo y de su Iglesia, es una relación salvífica: es lo que más adelante se entenderá como la ministerialidad de los esposos.

Ahora bien, téngase en cuenta que el matrimonio cristiano, el que es capaz de significar el amor de Cristo por su Iglesia y la unión de Cristo con la Iglesia, es el matrimonio de bautizados, hombres y mujeres transformados por la gracia, cristificados, hechos Hombres Nue-

vos y Mujeres Nuevas que, por ello, están en capacidad de realizar la Pareja Nueva, transformada por la gracia para vivir el ideal evangélico en el matrimonio.

Como se ve, los escritos del Nuevo Testamento, en continuidad con los del Antiguo Testamento, descubren la capacidad que ofrece la experiencia de conyugalidad para transignificar una realidad salvífica como es el amor de Dios por su pueblo, que alcanza su plenitud en la Encarnación, o la unión de Cristo y de la Iglesia que se protocoliza en el Misterio Pascual.

Es esta perspectiva la que asumen, principalmente, los sinópticos y Juan: el matrimonio es vehículo de significación para hacer comprensible el misterio del amor de Dios.

En esta capacidad de transignificación, repitámoslo, es donde podemos leer, hoy, la *sacramentalidad del matrimonio*.

Así lo entiende y lo propone Pablo. El amor de un hombre y una mujer es signo de salvación cuando dicho amor tiene como marco la vida nueva del bautizado. Y es signo de salvación porque revela el misterio del amor de Dios en Cristo hecho presente en la vida de la pareja.

4. PARA UN PROYECTO CRISTIANO DE PAREJA

Desde la realidad que viven las parejas cristianas, la teología del

matrimonio se hace práctica. Porque muchas son las consecuencias de la capacidad de transignificación del matrimonio. En primer lugar la exigencia de que el significante se asemeje a su significado o, dicho de otra manera, la imagen a su modelo. Lo cual ocurre no sólo como paradigma que debe reproducirse, sino como dinamismo transformante que permite al amor humano participar del amor con el cual Dios se hace presente en la historia de la humanidad: amor gratuito, fiel, definitivo, que perdona y salva, amor que va más allá de la unión para realizar la comunión de la pareja. Pero para que esta transformación tenga lugar es preciso que exista, como requisito, el ingrediente indispensable del amor humano y no alguno de sus espejismos, que los esposos reúnan las condiciones de madurez psicológica y afectiva para amar de verdad, que estén abiertos a la acción de la gracia y no absoluticen su amor cerrándole la puerta a la presencia de Dios en su experiencia.

Un amor que asume las características del amor con que Dios ama es el que realiza la unión de la pareja a la manera de la unión de Cristo y la Iglesia, incorporándola en la historia de salvación para que se constituya en *kairos*, es decir, en acontecimiento salvífico.

Porque para los bautizados, su historia personal de amor —encuentro interpersonal y comunión, pero también pecado y perdón— adquiere consistencia y significado cuando se integra en la historia universal de salvación para hacerse histo-

ria de salvación de la pareja, sacramento de la salvación de Dios.

Pero también, y así lo hace notar San Pablo, la pareja de bautizados está llamada a manifestar el ideal de la pareja creacional, imagen y semejanza de Dios en su comunión interpersonal fecunda. Evidentemente la pareja de bautizados vive la tensión del pecado personal y social, pero en virtud de la gracia bautismal y de la gracia propia del sacramento del matrimonio, está en posibilidad de realizar el deber ser que el Creador propone para la pareja.

Y una última consecuencia: por su vinculación a Cristo, el bautizado y la bautizada están en condiciones de amar *como* Cristo y salvar a su cónyuge *como* Cristo salva a su Iglesia. Es así como los esposos cristianos son, el uno para el otro, portadores de salvación.

Este es el planteamiento de la Epístola a los Efesios cuando invita a los esposos a amar a sus esposas recurriendo al modelo cultural de pareja que el Apóstol conocía, razón por la cual equipara al marido con Cristo y a la esposa con la Iglesia.

De una lectura no situada y a-histórica de esta comparación, bien podría deducirse que la relación nupcial salvífica se reduce a que únicamente el marido ama y salva a la mujer como Cristo ama y salva a la Iglesia, y que la mujer simplemente se somete al marido como la Iglesia a Cristo.

Más no es esto lo fundamental de la comparación de Pablo. Lo más importante es que el esposo *ama como Cristo*: por eso *se entrega* a su mujer, la *santifica*, la *purifica* y se la *presenta* —a Cristo— *resplandeciente*. Así, al amar *como Cristo*, la relación de amor se transforma en una relación salvífica: el esposo es, para la esposa, *portador de salvación*.

Pablo aplica esta comparación únicamente al esposo en razón del modelo cultural que él tenía presente. Desde un modelo diferente de pareja, como es el actual, se puede válidamente hacer la lectura situada del texto: la esposa *ama como Cristo* y por eso *se entrega* a su esposo, lo *santifica*, lo *purifica* y se lo *presenta* —a Cristo— *resplandeciente*. Su relación de amor es transformada, de idéntica manera, en una relación salvífica y ella es, par el esposo, *portadora de salvación*.

Con el amor de Cristo, el esposo ama a su esposa y la salva, presentándosela a Cristo, y con el mismo amor de Cristo la esposa ama a su esposo y lo salva, presentándolo a Cristo. Y los dos esposos, en su experiencia de amor en Cristo, hacen presente a Cristo: son Iglesia.

Y esto porque la pareja cristiana, introducida ya por el Bautismo en el Cuerpo Místico de la Iglesia-Esposa, se sitúa por el matrimonio bajo el influjo de Cristo-Esposo. El amor nupcial, es vida que se desarrolla entre el Eposo místico

y la Iglesia-Esposa, su Cuerpo, entra como fuerza en la unión de los esposos bautizados y, en consecuencia, integrados en el círculo vital del amor de Cristo para que las relaciones entre ellos sean fiel reflejo de las relaciones entre Cristo y la Iglesia⁽²⁷⁾.

Esta posibilidad que se ofrece a la pareja para amar con un amor que participa del amor de Dios, para realizar su unión a la manera de la unión de Cristo y de su Iglesia, para revelar en su comunión la imagen trinitaria, para ser instrumento de mutua santificación, supone y exige la vida nueva del bautismo.

No es que el rito "eleve" el matrimonio a sacramento y santifique lo que no era santo, a la vez que hace indisoluble el lazo entre los esposos, sino que el matrimonio de dos bautizados es sacramento, es decir, expresa y realiza la unión

Cristo-Iglesia con sus características de unidad, fecundidad e indisolubilidad.

Así, el proyecto de pareja de los bautizados está llamado a ser "exclusiva, irrevocable y fecunda entrega a la persona amada"⁽²⁸⁾. Exclusiva, como es el encuentro y la comunión conyugal y como es la entrega de Cristo a su Iglesia. Irrevocable, como es el sí de los esposos que proyectan construir su felicidad a pesar de todas las amenazas y dificultades, como es el sí de Dios al hombre a pesar de su pecado. Fecunda, porque el amor da vida y salva, como el amor de Cristo que da vida a la Iglesia y la salva. Así es, también, el amor de los esposos que da vida: es una invitación que los esposos se hacen a dar sentido a su vida, que da existencia a la pareja y llama a la vida al hijo.

(27) Cf. TOMKO, J.: *La famille chrétienne*. Discours au 11^e Symposium international de théologie. Pamplona, 9-11 de abril de 1980. DOC. CAT. 1972 (80). pp. 816-822.

(28) PUEBLA 582.