



Carmen Álvarez Alonso

Notas sobre una analogía sacramental articulada en torno al lenguaje del cuerpo¹

Hace ya tiempo, Juan Pablo II definió la Eucaristía como el «sacramento del Esposo y de la Esposa»². Con esta expresión, el Papa apuntaba con fuerza a la dimensión nupcial como clave hermenéutica del sacramento de la Eucaristía. En este sacramento se celebra el don por excelencia de Cristo Esposo a la Iglesia Esposa, si bien se trata de un don que es siempre asimétrico, pues nace de la primacía de la entrega redentora y de la acción santificadora de Cristo sobre la Iglesia. En realidad, esta perspectiva nupcial puede extenderse a toda la sacramentalidad de la Iglesia³, pues todos los sacramentos se articulan, si bien de diferente modo, en torno a este misterio nupcial de Cristo, formalmente enunciado en *Ef 5,22-23*⁴. Así pues, desde la perspectiva de esta dimensión nupcial, el matrimonio se coloca en el centro mismo de esa sacramentalidad, en virtud de su particular relación de semejanza con la Eucaristía. La *una caro* eucarística que se da entre Cristo y la Iglesia es el vértice, y a la vez la fuente, de la *una caro* sacramental que forman los cónyuges, puesto que el sacramento del matrimonio está íntimamente radicado en la Eucaristía, nace de ella y vuelve continuamente a ella. El sacramento del matrimonio no sólo es imagen de ese misterio nupcial arquetípico de Cristo y la Iglesia, que se actualiza en la Eucaristía, sino que es también una participación y una realización concreta y específica de ese misterio.

Así pues, los esposos cristianos han de mirarse en el espejo de la Eucaristía, si quieren entenderse en toda su profunda verdad. Ambos sacramentos, el matrimonio y la Eucaristía, se explican e iluminan mutuamente, pues si esponsal es el don eucarístico de Cristo y la Iglesia, en

¹ Este artículo corresponde a mi Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España, en Madrid, con fecha 19 de junio de 2013. Está Publicado en la revista *Anthropotes* 29/2 (2013) 249-271.

² Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* n. 26.

³ La primera experiencia del amor es de carácter filial. Sin embargo, la experiencia humana no se agota en el “ser hijo”, sino que el amor filial está intrínsecamente abierto y dispuesto hacia una plenitud mayor, que es el amor esponsal. La esponsalidad, por tanto, está fundamentada en la filiación y, por tanto, la dimensión nupcial de los sacramentos no prescinde o ignora este dinamismo filial inscrito en la sacramentalidad de la Iglesia. Obviamos aquí una reflexión más exhaustiva sobre esta dimensión filial del amor nupcial, que tantas implicaciones tiene.

⁴ Todo el Nuevo Testamento contiene numerosas referencias a las bodas del Mesías; sin embargo, el simbolismo nupcial aparece, en general, subordinado a otras enseñanzas y, por tanto, como un dato poco explícito que hay que interpretar, por lo que no resulta fácil profundizarlo en sí mismo. Por otra parte, el sentido cristológico del título Esposo es claro y recurrente en el magisterio de Juan Pablo II, y así también lo asumo en las reflexiones que siguen, aun sabiendo que en el ámbito bíblico sigue abierto el debate interno sobre la esponsalidad de Cristo. Por otra parte, este carácter implícito del título hace que la Cristología esponsal no haya sido todavía profundizada de forma adecuada. Sobre la pareja nupcial arquetípica de Cristo y la Iglesia en ámbito bíblico, cf. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, BAC, Madrid 2005, pp. 10-12; L. ALONSO SCHÖKEL, *Simbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997, pp. 76-107. Cf. también A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Lateran University Press, Roma 2003; *Id.*, *La cuestión decisiva del amor: hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2003.

cierto modo también ha de ser eucarístico y sacramental el don conyugal de los esposos. Entre el matrimonio y la Eucaristía se da, por tanto, una relación de analogía, que hace de ambos sacramentos dos expresiones distintas pero complementarias de un misma nupcialidad arquetípica, que es la que une a Cristo y a la Iglesia.

Es importante reconocer aquí que nuestro acceso al misterio nupcial de Cristo y de la Iglesia es según analogía, lo cual implica que cualquier semejanza entre este analogado y los aspectos sacramentales del matrimonio y de la Eucaristía sobre los que trataremos está limitada por una desemejanza aún más grande. Pero, también conviene recordar que esa desemejanza no reduce la relación analógica a una mera alegoría, pues el uso de la analogía en el orden del conocimiento de Dios es posterior y consiguiente a la analogía en el orden del ser. Así pues, sirviéndome de las posibilidades –y a la vez de los límites– que encierra el uso de la analogía, quisiera detenerme a continuación en algunos aspectos que asocian el matrimonio y la Eucaristía al misterio nupcial de Cristo⁵, considerados desde la perspectiva de la teología del cuerpo, que ya en su momento esbozó Juan Pablo II⁶. La antropología cristiana ve en el cuerpo un signo de la vocación humana al amor y a la comunión, un «sacramento» de la naturaleza esencialmente esponsal del hombre y, por tanto, un elemento integrador de su imagen y semejanza con Dios Trinidad. El cuerpo es como el guardián sagrado y el anunciador de la persona, sin que por eso coincida totalmente con ella. El cuerpo no es un obstáculo, sino un lugar privilegiado en el que Dios se revela de una manera singular.

1. Matrimonio y Eucaristía: sacramentos del cuerpo entregado

La Eucaristía celebra el don de Cristo-Esposo hacia la Iglesia-Esposa, quien, a su vez, se entrega a Cristo acogiendo en sí misma el don del Esposo. Este don esponsal mutuo, que tan admirablemente queda expresado en el signo sacramental del pan partido⁷, adquiere matices ciertamente novedosos cuando se profundiza a la luz del significado teológico del cuerpo⁸. El pan partido, en cuanto signo, no sólo apunta a una realidad distinta de él sino que la contiene e, incluso, la significa eficazmente. En el pan partido se hace eficazmente presente el don del cuerpo de Cristo entregado a la Iglesia. Y, por este don primero de Cristo, en ese mismo signo sacramental, también se contiene y se hace eficazmente presente el don del cuerpo místico que es la Iglesia. Por eso podemos afirmar, con toda verdad, que así como

⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* n. 25, aludiendo precisamente al uso de la analogía en relación al famoso texto de Ef 5: «Según la carta paulina, este amor es «semejante» al amor esponsal de los esposos pero naturalmente no es «igual». La analogía, en efecto, implica una semejanza, pero deja un margen adecuado de no-semejanza».

⁶ En español, la edición más completa y cuidada de las Catequesis sobre el amor humano es JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Encuentro, Madrid 2010.

⁷ Cf. 1 Co 10,16: «El pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo?» y Hch 2,42, en donde la Eucaristía es llamada «fracción del pan». Sobre la relación entre el signo del pan partido y el significado eucarístico del cuerpo humano sexuado, cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *Teología del cuerpo y Eucaristía*, Publicaciones san Dámaso, Madrid 2011.

⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Congreso eclesial de la diócesis de Roma sobre la familia* (6-6-2005): «También el cuerpo del hombre y de la mujer tiene, por tanto, por así decir, un carácter teológico, no es simplemente cuerpo, y lo que es biológico en el hombre no es sólo biológico, sino expresión y cumplimiento de nuestra humanidad. Del mismo modo, la sexualidad humana no está al lado de nuestro ser persona sino que le pertenece. Sólo cuando la sexualidad se integra en la persona logra darse un sentido a sí misma».

Cristo se entrega a la Iglesia y, por ello, está unido a ella como a su cuerpo, así también los esposos han de entregarse mutuamente en el cuerpo y, por ese don mutuo, llegar ambos a unirse entre sí como cada uno está unido a su propio cuerpo, para ir siendo «una sola carne» (*Gn 2,24*)⁹. La lógica del don del cuerpo, que articula y expresa con fuerza el don conyugal de los esposos, adquiere así un grandioso valor sacramental cuando queda vinculada y hasta significada en el signo eucarístico del pan partido¹⁰. La analogía del cuerpo entregado, que ciertamente tiene su cumplimiento más pleno en el cuerpo entregado de Cristo y de la Iglesia, se convierte así en un punto de semejanza importante entre la sponsalidad vivida en el matrimonio y la sponsalidad celebrada en la Eucaristía. San Agustín lo expresaba bellamente a los cristianos de su comunidad: «Si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol, que dice a los fieles: “Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros”. Si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre el altar del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros»¹¹.

Así pues, en esta primera acepción de la analogía, el sacramento de la Eucaristía se refiere al misterio nupcial de Cristo y de la Iglesia como a su propia plenitud, y participa de ella en la medida en que lo celebra. Y el signo del pan partido también remite —a la vez que lo hace presente— a su verdadero y pleno significado, que es el cuerpo de Cristo entregado como Esposo a la Iglesia. De ahí que, siendo la Eucaristía el sacramento del cuerpo entregado de Cristo y de la Iglesia, y el memorial de ese inefable y arquetípico misterio nupcial, es también, el sacramento hacia el que apunta y se refiere el don conyugal del cuerpo en el matrimonio. La expresión de Juan Pablo II, que hace de la Eucaristía el sacramento de los Esposos, nos invita, por tanto, a ahondar en la relación profunda y esencial que vincula el don conyugal del cuerpo en el sacramento del matrimonio con el don sacramental del cuerpo que se celebra en el sacramento de la Eucaristía.

Los esposos cristianos celebran en la Eucaristía el significado y la verdad más plena de lo que ellos son, pues han de amarse y entregarse como se aman y se entregan Cristo y la Iglesia¹². El don conyugal de los esposos en el matrimonio encarna, a su modo, el don nupcial

⁹ Al modo como explica Tertuliano, *Ad uxorem* II,8 (CCL 1,393): «Ambos son hijos de un mismo Padre, ambos servidores e un mismo Dueño, sin ninguna separación ni en la carne ni en el espíritu. Son ciertamente dos en una sola carne; donde hay una sola carne, hay un solo espíritu». De hecho, la cita está recogida en el n. 11 de los *Praenotanda* de la versión española del *Ritual del matrimonio*.

¹⁰ Sobre el valor sacramental del cuerpo y de la sexualidad, cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (20-2-1980): «El hombre aparece en el mundo visible como la expresión más alta del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior del don. (...) De este modo, y en esta dimensión, se constituye un *sacramento primordial*, entendido como *signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*. (...) *El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto "cuerpo", mediante su "visible" masculinidad y feminidad*. En efecto, el cuerpo, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo. (...) Por tanto, en el hombre creado a imagen de Dios ha sido revelada, en cierto sentido, la sacramentalidad misma de la creación, la sacramentalidad del mundo. *El hombre, en efecto, mediante su corporeidad, su masculinidad y feminidad, se convierte en signo visible de la economía de la Verdad y del Amor, que tiene su fuente en Dios mismo y que ya fue revelada en el misterio de la creación*».

¹¹ SAN AGUSTÍN, *Sermo* 272. Y sigue diciéndoles, a propósito del pan eucarístico: «Sed lo que veis y recibid lo que sois».

¹² Esta relación entre la sponsalidad de la Eucaristía y la conyugalidad propia del matrimonio nos abre a la reflexión sobre ese amor nuevo y propio de los esposos que es la caridad conyugal; la fuente de esta caridad conyugal es, además del sacramento del matrimonio, el cuerpo eucarístico de Cristo. Sobre este tema, me permito reenviar a mi

arquetípico de Cristo y de la Iglesia, que se celebra en la Eucaristía; y esto no sólo de una manera simbólica o ejemplar, sino como una real participación y, por lo tanto, como una realización concreta de ambos misterios, el nupcial de Cristo y el de la Eucaristía. El signo sacramental del vínculo conyugal es al matrimonio lo que el pan partido es a la Eucaristía, es decir, un signo que significa y anticipa como promesa, en términos de presente, lo que será, en la vida matrimonial, la entrega mutua de los esposos a través del don conyugal y fecundo del cuerpo¹³. La relación de analogía entre el pan partido de la Eucaristía y el vínculo conyugal del matrimonio se articula en torno al significado del cuerpo entregado, que tiene también valor de signo, por cuanto expresa en el lenguaje de la masculinidad y feminidad el don de Cristo y de la Iglesia. El trípode que forman la Eucaristía y el matrimonio con el misterio nupcial de Cristo se apoya así sobre la lógica del don del cuerpo, que es también la lógica del don de la persona, ambas revestidas de un profundo valor sacramental.

2. Matrimonio y Eucaristía: sacramentos de la masculinidad y de la feminidad

La mutua donación de los esposos en el matrimonio se realiza a través del don del cuerpo, como imagen y participación de la mutua donación entre Cristo y la Iglesia, que también se expresa con la lógica del don del cuerpo. Pero, el cuerpo que se entrega en el matrimonio no tiene nada de genérico o abstracto sino que, muy al contrario, es específicamente masculino y femenino. Los relatos creacionales del Génesis apuntan con insistencia a la diferencia sexual corpórea como un dato definitorio y estructural del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Siendo la diferencia un dato constitutivo del mundo creado, Dios coloca en medio del mundo al varón y a la mujer, como una diferencia cuya singularidad está por encima de las demás diferencias¹⁴. Esta diferencia es, en cierto modo, ejemplar y arquetípica, pues está llamada a ser en el mundo imagen y semejanza de la diferencia —y unidad— que se da en el ser mismo de Dios Trinidad. Por otra parte, tampoco podemos olvidar que la salvación de Dios no se realiza de un modo abstracto y genérico,

estudio: C. ÁLVAREZ ALONSO, *El cuerpo eucarístico de Cristo, fuente de la caridad conyugal* en «Estudios Trinitarios» XLV/3, 2011, 535-551.

¹³ El consentimiento matrimonial debe ser expresado en términos de presente: los novios se entregan y se reciben como esposos y, desde el momento de la manifestación de ese consentimiento, surge entre ellos el compromiso de darse y recibirse como tales en el futuro y para siempre. Esta es la principal diferencia con los esponsales, en los que solo se formula la promesa de entregarse y recibirse como esposos en el futuro. De esta manera, cuando el intercambio del consentimiento se realiza en el contexto celebrativo del sacramento del matrimonio adquiere un particular significado “profético”, vinculado también al significado profético del cuerpo. El intercambio del consentimiento anuncia el matrimonio y puesto que en ese consentimiento son las personas, en su masculinidad y feminidad, las que se entregan a sí mismas mutuamente, el cuerpo también forma parte del objeto del consentimiento y, en cierto modo, completa e ilumina su carácter profético. De este modo, el cuerpo y la sexualidad participan de una manera propia en la sacramentalidad del vínculo conyugal y, por lo tanto, adquieren en el tiempo presente una particular relación con el tiempo futuro. La temporalidad es necesaria para el camino de maduración de los esposos en la entrega y en la comunión, maduración que, a su vez, tiene también un significado salvífico. De esta manera, el consentimiento mutuo de los esposos y, por lo tanto, el don mutuo en el cuerpo, adquieren un significado escatológico propio, que les abre al cumplimiento mayor y más pleno propio de la resurrección. Sobre el profetismo del cuerpo, cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (19-1-1983). Sobre el carácter simbólico del tiempo y su relación con el cuerpo, cf. J. GRANADOS, *Signos en la carne. El matrimonio y los otros sacramentos*, Monte Carmelo, Burgos 2011; ver también J. MOROUX, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965.

¹⁴ Cf. A.-M. PELLETIER, *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Cantagalli, Siena 2010, p. 109. Ver también L. MELINA-S. BELARDINELLI (a cura di), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

fuera de la propia historia del hombre, o a través de una carne humana asexuada, sino que se somete a las determinaciones de lo humano tal como Dios mismo quiso crearlo. En el lenguaje del cuerpo sexuado Dios habla al hombre y en el hombre, revelándonos la verdad de lo que Él es; de ahí que el cuerpo se nos ofrezca como una vía privilegiada de acceso al misterio de Dios. Pues bien, si el uso de la analogía nos ha permitido anteriormente profundizar en la Eucaristía y en el matrimonio como sacramentos del cuerpo entregado, podemos ahora reflexionar sobre la diferencia sexual y su lógica interna de donación – diferente para la masculinidad y la feminidad –, como clave hermenéutica de estos dos sacramentos. Esto es posible porque el lenguaje de la diferencia sexual es también un contenido estructural del misterio nupcial arquetípico de Cristo y la Iglesia, si bien esa nupcialidad no está vinculada a la concreción de un cuerpo sexuado.

El cuerpo sexuado es un signo que se autotrasciende, porque reenvía a una realidad más allá de sí mismo, apuntando hacia el varón o la mujer, es decir, al otro a quien uno se entrega y a quien uno acoge. El cuerpo es capaz de trascendencia, es decir, apunta un camino que va más allá de sí mismo, hacia la entrega total al otro, y que fundamenta el carácter simbólico de la sexualidad. El cuerpo, que expresa la feminidad “*para*” la masculinidad y, al contrario, la masculinidad “*para*” la feminidad, cumple así su vocación propia, que es realizar el amor y expresar el don total de la persona¹⁵. Sin embargo, si bien el lenguaje de la diferencia sexual es capaz de expresar el don de la persona, no lo expresa de la misma manera, pues tanto la masculinidad como la feminidad tienen su propia y diferente lógica interna de donación. Varón y mujer se entregan mutuamente en el cuerpo, pero cada uno acentúa –si bien no de forma exclusiva ni excluyente– un modo específico y propio de darse: el varón se entrega *saliendo de sí mismo hacia la mujer* para quedarse *en* ella; la mujer se entrega de otra manera, es decir, *acogiendo en sí misma el don del varón*. Los dos se dan, los dos se reciben acogiendo el don del otro; pero, los dos ponen de manifiesto que lo hacen según su específica masculinidad y feminidad. Por tanto, hay en ellos dos modos diferentes de darse en el cuerpo –*desde sí mismo* y *en sí mismo*–, que son también dos modos diferentes y, a la vez, complementarios de vivir la esponsalidad conyugal.

Esta diferente lógica de donación, masculina y femenina, estructura y modula internamente el acto conyugal, que en los esposos cristianos adquiere, por el sacramento del matrimonio, un particular significado teológico y sacramental. La mutua donación corporal de los cónyuges no solo expresa el don total y definitivo que cada uno hace de sí mismo al otro, sino que, en cierto modo, es también expresión y participación en la carne del don nupcial que une a Cristo con su Iglesia. En efecto, este don nupcial arquetípico, si bien no necesita de la concreta corporeidad sexuada para cumplirse, sí que se expresa en el lenguaje humano de la diferencia sexual que, de este modo, queda integrado en el orden de la

¹⁵ Ya *Gaudium et spes* 24 insistía en que el hombre es la única criatura en el mundo que Dios ha amado “por sí misma” y que este hombre no puede «encontrarse plenamente a sí mismo si no es a través del don sincero de sí». Cf. también JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 7: «El hombre (...) no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo (...) Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir ‘para’ los demás, a convertirse en un don»; BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 7: «El hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don».

esponsalidad virginal. Por eso, no es irrelevante que el Verbo de Dios se haya encarnado en un cuerpo de varón y que, por tanto, exprese su donación personal con el dinamismo propio de la masculinidad, es decir, saliendo de sí mismo –del seno trinitario del Padre– para darse a la Iglesia. Y, por lo mismo, tampoco es irrelevante la cuestión sobre el uso cristológico –o no– del título Esposo, pues en Cristo su cuerpo masculino, además de tener carácter simbólico y sacramental, tiene también un significado esponsal vinculado al lenguaje del cuerpo y, por tanto, a su masculinidad. De este modo, el cuerpo entregado de Cristo expresa su donación total a la Iglesia, con el lenguaje propio del amor humano, que es el lenguaje del cuerpo; pero, en ese lenguaje del cuerpo, su masculinidad especifica la modalidad propia de ese don, realizado según el dinamismo de donación propio del varón y del esposo, *que es salir de sí mismo para entrar en la esposa*. Así pues, esa masculinidad de Cristo es el lenguaje más humano que Dios utiliza para expresar su donación plena y total como Esposo a la Iglesia Esposa, pues a ella se entrega con la lógica de donación propia de la masculinidad y, por tanto, del esposo.

Esta realidad no significa, en absoluto, discriminación o inferioridad del valor sacramental y esponsal de la femineidad de la mujer¹⁶. En efecto, la Iglesia es femenina en el entregarse y en el recibir¹⁷. En cuanto cuerpo esponsal de Cristo, la Iglesia corresponde al don del Esposo acogiendo y recibiendo según la lógica interna del don propiamente femenina, es decir, recibiendo *en sí misma* el don del Esposo. Esto significa que la Iglesia –y todos los hombres por medio de ella, independientemente de su identidad sexuada– están llamados a ser la Esposa de Cristo¹⁸.

Este lenguaje de la complementariedad sexual, con su diferente lógica interna de donación, además de vivirse en la conyugalidad propia del matrimonio y de quedar asumida e

¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general (27-7-1994)* n. 5: «Si tratamos de comprender el motivo por el que Cristo reservó para los varones la posibilidad de tener acceso al ministerio sacerdotal, podemos descubrirlo en el hecho de que el sacerdote representa a Cristo mismo en su relación con la Iglesia. Ahora bien, esta relación es de tipo nupcial: Cristo es el esposo y la Iglesia es la esposa. Así pues, para que la relación entre Cristo y la Iglesia se exprese válidamente en el orden sacramental, es indispensable que Cristo esté representado por un varón. La distinción de los sexos es muy significativa en este caso, y desconocerla equivaldría a menoscabar el sacramento. En efecto, el carácter específico del signo que se utiliza es esencial en los sacramentos. El bautismo se debe realizar con el agua que lava; no se puede realizar con aceite, que unge, aunque el aceite sea más costoso que el agua. Del mismo modo, el sacramento del orden se celebra con los varones, sin que esto cuestione el valor de las personas».

¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 25: «Según la *Carta a los Efesios* la esposa es la Iglesia, lo mismo que para los profetas la esposa era Israel; se trata, por consiguiente, de un sujeto colectivo y no de una persona singular. Este sujeto colectivo es el pueblo de Dios, es decir, una comunidad compuesta por muchas personas, tanto mujeres como hombres. “Cristo ha amado a la Iglesia” precisamente como comunidad, como Pueblo de Dios; y, al mismo tiempo, en esta Iglesia, que en el mismo texto es llamada también su “cuerpo” (cf. *Ef* 5, 23), él ha amado a cada persona singularmente. En efecto, Cristo ha redimido a todos sin excepción, a cada hombre y a cada mujer. En la redención se manifiesta precisamente este amor de Dios y llega a su cumplimiento el carácter esponsal de este amor en la historia del hombre y del mundo».

¹⁸ Juan Pablo II reafirma en la *Mulieris dignitatem* el valor simbólico de lo femenino, que entraña en sí una referencia a todo lo humano, hasta el punto de que lo “femenino esponsal” se convierte así en criterio hermenéutico de todo lo humano: «De este modo “ser esposa” y, por consiguiente, “lo femenino” se convierte en símbolo de todo lo “humano”» (MD 25); «No se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es “femenino”. Así sucede, de modo análogo, en la economía salvífica de Dios; si queremos comprenderla plenamente en relación con toda la historia del hombre no podemos dejar de lado, desde la óptica de nuestra fe, el misterio de la “mujer”: virgen-madre-esposa». Sobre este punto, me permito reenviar a C. ÁLVAREZ ALONSO, «Hacia una Teología de lo femenino. En torno a la *Carta Mulieris dignitatem*», en: J.J. PÉREZ-SOBA-A. GARCÍA-A. CASTAÑO (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* II, Publicaciones san Dámaso, Madrid 2010, pp. 241-261.

integrada en la nupcialidad arquetípica de Cristo y la Iglesia, adquiere un particular significado cuando viene considerada a la luz de la dimensión nupcial propia de la Eucaristía. En un sacramento que, como hemos visto, discurre internamente sobre la lógica del don del cuerpo, la masculinidad del ministro de la Eucaristía adquiere un valor sacramental y esponsal que resulta indispensable y esencial al mismo sacramento. En efecto, solo el varón, en cuanto ministro que celebra ese sacramento *in persona Christi*, puede hacer presente al Esposo Cristo precisamente en el modo propio de la masculinidad y en el modo propio en que se entrega todo esposo, es decir, *saliendo de sí mismo hacia la esposa*. Por eso, no significa lo mismo decir “Esto es mi cuerpo. Esta es mi sangre” en boca de un varón, o en boca de una mujer. Esas palabras exigen la sacramentalidad específica de la masculinidad del varón, el único capaz de representar en su cuerpo el modo de entregarse propio del esposo y, por tanto, el único capaz de hacer eficazmente presente la lógica interna del don propia de Cristo Esposo¹⁹. De esta manera, la relación entre el don esponsal de Cristo y la identidad masculina del ministro de la Eucaristía se hace más unívoca que análoga, cosa que, en cambio, no puede decirse de la Iglesia, que expresa su donación al modo femenino, independientemente de la identidad sexuada de todos sus miembros. Así pues, en el signo eucarístico del pan partido se celebra el don nupcial entre Cristo y la Iglesia, precisamente en la entrega mutua del cuerpo según la lógica diferente de donación propia de lo masculino y de lo femenino. Sólo así, el pan partido de la Eucaristía, en cuanto signo que reenvía al don del cuerpo, puede contener y significar tanto el don masculino del Esposo como el don femenino de la Esposa²⁰.

El lenguaje humano de la diferencia sexual, y aun la estructura misma del acto conyugal, refuerzan el carácter ciertamente substancial que reviste el hecho de que solo el varón puede ser el ministro adecuado de la Eucaristía. El acto conyugal de los esposos se convierte así en un signo, que reenvía al signo del vínculo conyugal, por un lado, y al signo del pan eucarístico, por otro, participando, además, de su carácter sacramental. En el acto conyugal se da una realización concreta y específica de la verdad esponsal que esos otros signos sacramentales contienen y significan, y que no es otra sino el misterio nupcial arquetípico al que todos esos signos apuntan. De esta manera, el don esponsal del cuerpo viene regulado no sólo antropológicamente, por el bien de la comunión, sino también sacramentalmente, en cuanto que remite y apunta a la donación esponsal de Cristo y de la Iglesia.

En la Eucaristía, por tanto, el lenguaje de la diferencia sexual adquiere una mayor densidad sacramental respecto de la sacramentalidad del acto conyugal. Y dado que el don esponsal entre Cristo y la Iglesia, no siendo sexuado sí que está marcado por la dualidad de la pareja y por el lenguaje de la complementariedad varón-mujer, el modelo exclusivo y el

¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (27-7-1994) n. 5: «Si tratamos de comprender el motivo por el que Cristo reservó para los varones la posibilidad de tener acceso al ministerio sacerdotal, podemos descubrirlo en el hecho de que el sacerdote representa a Cristo mismo en su relación con la Iglesia. Ahora bien, esta relación es de tipo nupcial: Cristo es el esposo y la Iglesia es la esposa. Así pues, para que la relación entre Cristo y la Iglesia se exprese válidamente en el orden sacramental, es indispensable que Cristo esté representado por un varón. La distinción de los sexos es muy significativa en este caso, y desconocerla equivaldría a menoscabar el sacramento. En efecto, el carácter específico del signo que se utiliza es esencial en los sacramentos. El bautismo se debe realizar con el agua que lava; no se puede realizar con aceite, que unge, aunque el aceite sea más costoso que el agua. Del mismo modo, el sacramento del orden se celebra con los varones, sin que esto cuestione el valor de las personas».

²⁰ Sobre este significado eucarístico de la masculinidad y feminidad, me permito reenviar a C. ÁLVAREZ ALONSO, *Sacerdocio y Eucaristía. Aproximación desde la Teología del cuerpo, de Juan Pablo II* en «Tabor» 11, 2010, 103-118.

significado último de esa complementariedad no debe ser solo la diferencia sexual que se vive ligada a los límites y posibilidades de la conyugalidad del matrimonio. Más bien, la Eucaristía confirma esa forma conyugal de vivir la diferencia sexual y la integra en un analogado superior, en el que lo masculino y lo femenino, sin perder su vinculación con el cuerpo, superan el ámbito de lo meramente biológico y conyugal.

Así pues, mucho de femenino hubo también en la institución de la Eucaristía, que ciertamente puede ser llamado “sacramento de los esposos”; es más, es el sacramento en el que se hace memorial del misterio de todo el ser humano, de lo humano en su totalidad, masculino y femenino, tal como nos fue revelado ya en el *‘ádam* del Génesis.

3. Matrimonio y Eucaristía: sacramentos de la paternidad y de la maternidad

La diferencia sexual corpórea lleva ya inscrito, entre otros, el don de la fecundidad, pues la vida no se transmite en solitario, ni con “lo igual” sino solo a partir de la complementariedad varón-mujer. Sin embargo, la fecundidad humana no agota en sí misma todo su significado sino que encuentra su origen y fundamento en la fecundidad primera y originaria de Dios, que crea al hombre masculino y femenino para volcar en él todo el misterio de su fecundidad divina. El poder creador de Dios, capaz de dar origen a la vida, se manifiesta en el poder procreador del hombre, capaz de multiplicarse; de ahí que la fecundidad conyugal esté íntimamente unida a la fecundidad divina, pues participa de ella y a ella reenvía como su imagen y signo.

Pero, esta unión entre la fecundidad conyugal y la fecundidad trinitaria pasa por el misterio nupcial de Cristo, que entregándose esponsalmente a su Iglesia, ha unido, por una parte, la fecundidad divina a la fecundidad eclesial, principalmente –aunque no solo– a través de la Eucaristía; y por otra, a través del sacramento del matrimonio, ha unido también esa fecundidad divina a la fecundidad espiritual y biológica de los padres. Así pues, la participación del sacramento del matrimonio en el misterio nupcial de Cristo hace que la fecundidad conyugal se trascienda a sí misma y apunte, una vez más, hacia la fecundidad celebrada en el sacramento de la Eucaristía, vértice sacramental de toda reciprocidad fecunda. A través de la Eucaristía, la fecundidad de los cónyuges, vinculada al tiempo y al espacio a través del cuerpo, queda integrada y asumida en la fecundidad propia del misterio nupcial de Cristo, cuya universalidad trasciende los límites del espacio y del tiempo, sin renunciar por ello al cuerpo. En realidad, esta triangulación entre la fecundidad del misterio nupcial de Cristo, la fecundidad eucarística y la fecundidad conyugal nos remonta mucho más allá, hacia una fecundidad primera y originaria que nace del Padre, y es recibida por el Hijo y el Espíritu Santo en el seno de la vida trinitaria. Sin embargo, no pudiendo abordar aquí la dimensión trinitaria de la fecundidad eclesial y conyugal, retornamos a considerar la relación de semejanza y participación que se da entre la fecundidad conyugal, la fecundidad eucarística y ese analogado superior que es la fecundidad del misterio nupcial de Cristo y la Iglesia.

Es sabido que, en la dinámica de la procreación, la identidad sexuada específica del hijo engendrado depende del contenido genético aportado por el padre, mientras que la dotación genética de la madre, si bien no contribuye a la especificidad sexual de la prole, es

mucho mayor que la del padre²¹. Esta asimetría es la que permite la plena complementariedad entre los dos dinamismos propios de la fecundación, el “desde” del varón y el “en” de la mujer, y marca, además, un cierto orden interno en el origen de la transmisión de la vida. La masculinidad del varón, por sí sola, no puede ser fértil ni engendrar un hijo, pero su dinamismo de fecundidad es principio de la maternidad de la mujer. A ella –y al hijo– debe el varón la experiencia humana de su paternidad. Por otra parte, la feminidad de la mujer no tiene en sí misma el principio de su fecundidad, sino que lo recibe del varón, por lo que al ser fecundada por él tiene en la masculinidad el origen de su maternidad. Ambos son principio y origen de la vida del hijo, si bien no de la misma manera, pues el varón llega a ser padre a través de la mujer, y la mujer llega a ser madre por la intervención del varón. Ahora bien, tanto la asimetría procreadora propia de la diferencia sexual como el orden interno en el dinamismo de la procreación gravitan sobre el hecho de que tanto el varón como la mujer expresan al hijo su don mutuo a través de la entrega de su cuerpo, si bien no lo entregan de la misma manera.

El lenguaje de la fertilidad masculina y femenina, si bien está inscrito en el cuerpo, no deja de ser un signo en la carne que reenvía a una realidad más plena, que ayuda a superar el significado meramente biológico de la procreación. El patrimonio genético aportado por cada uno y el hecho de que el varón y la mujer sean agentes de la procreación no agota todo el significado de la masculinidad y feminidad, pues el significado generador del cuerpo va más allá de su valencia meramente biológica. La paternidad y la maternidad han de entenderse también como caminos complementarios de crecimiento espiritual hacia una fecundidad que, sin prescindir del cuerpo, lo supera, integrando el lenguaje de la fertilidad en una fecundidad más universal, de orden espiritual y virginal. La paternidad y maternidad de los cónyuges trasciende, por tanto, el nivel de la unión conyugal, para abrirse hacia todo lo que supone la vida matrimonial y la educación de los hijos. Pero, en realidad, tampoco la verdad de la paternidad y maternidad se agota en la educación de la prole; se trata, más bien, de experiencias humanas que, en su mismo origen, se sitúan en el orden de la generación de la persona y, por tanto, están vinculadas, a su modo, a la generación de la vida intradivina y a la transmisión de la imagen de Dios en el hombre²².

Así pues, la fecundidad espiritual de los padres tiene también carácter de signo, pues remite –a la vez que participa– a otra fecundidad de orden superior, que se nos da precisamente en el sacramento de la Eucaristía. De ahí que, la maternidad y paternidad espirituales, además de ser, en cierto modo, vértice del amor sponsal de los cónyuges, apunta hacia su expresión litúrgica más plena y queda asumida por esa fecundidad divina, que se hace universalmente fecunda en la Eucaristía. De esta manera, los cónyuges aprenden a madurar en el camino de su reciprocidad fecunda, que se va asemejando cada vez más a la reciprocidad fecunda y virginal de Cristo y la Iglesia, sin que por ello la

²¹ Cf. N. L. MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Navarra 2007, pp. 26ss.

²² Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las familias* n. 9: «La genealogía de la persona está, pues, unida ante todo con la eternidad de Dios, y en segundo término con la paternidad y maternidad humana que se realiza en el tiempo. Desde el momento mismo de la concepción el hombre está ya ordenado a la eternidad en Dios»; ver también el n. 11 y la *Homilía en la Misa de clausura del encuentro mundial con las familias* (9-10-1994) n. 1. Cf. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed sperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2009.

complementariedad varón-mujer y el lenguaje de la diferencia sexual pierdan su importancia y significado. La Eucaristía nos revela, por tanto, una nueva paternidad y una nueva maternidad que, sin renunciar al lenguaje de la diferencia sexual, superan el ámbito de la fertilidad conyugal para convertirse en cauces de la fecundidad virginal y universal, pues la vida que nace del sacramento de la Eucaristía es vida de Dios²³.

Un sacramento que discurre en lo más íntimo de su estructura litúrgica como discurre, en el orden natural, el dinamismo de la fecundidad conyugal, integra en el orden de lo sacramental y en el horizonte de la virginidad lo más esencial de la paternidad y maternidad humanas. En efecto, también en la Eucaristía se constata una cierta asimetría en el origen de su fecundidad virginal y divina, lo cual ratifica, por una parte, la plena complementariedad entre los dos dinamismos de donación propios de la masculinidad y feminidad y, por otra parte, hace que también en el orden de lo sacramental la transmisión de la vida divina permanezca vinculada al lenguaje y al don del cuerpo. De la misma manera que en el matrimonio la fecundidad de lo masculino y del esposo está ligada a la identidad y especificidad sexual –en este caso, de la prole–, así también en la Eucaristía la fecundidad virginal y divina de Cristo Esposo está vinculada a la identidad y especificidad masculina del ministro, pues solo Cristo es el origen y principio de la fecundidad virginal y divina de la Iglesia esposa. Hemos visto que no ocurre así en la mujer y esposa, cuya fecundidad en el matrimonio no está vinculada a la especificidad sexual de la descendencia sino a la mayor dotación genética; y esto ayuda a entender, dentro de la Eucaristía, que la maternidad virginal y divina de la Iglesia está vinculada de un modo especial a la universalidad, y no tanto a la especificidad sexual, sí vinculada al ministro. De esta manera, en la transmisión de la vida divina a través de la Eucaristía, como en el orden de la procreación humana, la sponsalidad de la Iglesia está vinculada de manera más unívoca al signo de la entrega del cuerpo y de la sangre, que es lo que caracteriza más claramente la maternidad en el matrimonio, mientras que la sponsalidad de Cristo está más unívocamente vinculada a la especificidad sexual del varón, que es lo que en el orden de la procreación conyugal caracteriza más directamente la aportación de la paternidad.

Por otra parte, no deja de ser bellamente asombroso que la Eucaristía grave, en lo más íntimo de su estructura sacramental, sobre la fecundidad de un cuerpo y una sangre que se dan para comunicar una vida nueva –la vida de Dios– al mundo. Porque ese es, precisamente, el dinamismo de la maternidad humana. El don nupcial de Cristo Esposo *hacia* la Iglesia, acogido de manera indefectible *en* el don sponsal de su Cuerpo místico, que es la Iglesia, abre el misterio de Dios a una nueva fecundidad espiritual y virginal, íntimamente vinculada a la vida nueva de la gracia, y abre también la maternidad de la mujer hacia una nueva maternidad, también vinculada a la vida de Dios. La fecundidad divina de Cristo es

²³ De esta manera, el mismo uso analógico del lenguaje de lo masculino y femenino nos permite penetrar indirectamente en el misterio del eterno engendrar de Dios, porque en la maternidad de la mujer, unida a la paternidad del varón, se revela ese misterio del eterno engendrar que es Dios mismo. En este sentido, afirma Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem* 8: «Este “engendrar” –afirma el Papa– no posee en sí mismo cualidades “masculinas” ni “femeninas”. Es de naturaleza totalmente divina. Es espiritual del modo más perfecto, ya que “Dios es espíritu” (*Jn* 4,24) y no posee ninguna propiedad típica del cuerpo, ni “femenina” ni “masculina”. Por consiguiente, también la “paternidad” en Dios es completamente divina, libre de la característica corporal “masculina”, propia de la paternidad humana».

entregada a la Iglesia en el don de su cuerpo y de su sangre –al modo como se entrega la mujer en su maternidad–, constituyéndose así en el origen y principio de la maternidad virginal de la Iglesia. Por eso, la Iglesia no es fecunda en sí misma sino en la medida en que recibe de Cristo Esposo el don virginal de su cuerpo y de su sangre y se entrega a él, también en su cuerpo y en su sangre. Pero la Iglesia se convierte en madre no solo cuando es fecundada virginalmente por Cristo sino también cuando entrega la vida divina a los hombres, a través del don eucarístico del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. En la entrega de la Eucaristía, la Iglesia, en cuanto Cuerpo místico de Cristo, se entrega también a sí misma para llegar a ser madre, dando a luz la vida de Dios en los hombres. En la Eucaristía la Iglesia celebra, por tanto, el dinamismo propio de toda maternidad humana, pues lo primero que una madre entrega a su hijo es su cuerpo y su sangre, para dar a luz una vida nueva al mundo²⁴.

La Iglesia crece en el descubrimiento de su propia identidad de esposa y madre virginal en la medida en que recibe de Cristo su fecundidad divina y la comunica universalmente a todos los hombres. De esta manera, la lógica interna de la paternidad y maternidad humanas, que es la entrega mutua del propio cuerpo y sangre para comunicar una vida nueva al mundo, es asumida en el sacramento de la Eucaristía y revestida de un carácter más propiamente sacramental. Cristo y la Iglesia expresan su don mutuo a los hombres a través de su cuerpo y sangre entregados, por lo que el pan y el vino de la Eucaristía se convierten en signos sacramentales de esa fecundidad divina y virginal, veladamente apuntada en la fecundidad conyugal del matrimonio. La fecundidad divina y virginal del misterio nupcial de Cristo se convierte así en el analogado principal de toda fecundidad, contenido directo de la fecundidad virginal de la Eucaristía y contenido indirecto de la fecundidad conyugal del matrimonio.

4. Matrimonio y Eucaristía: sacramentos de la *una caro*

Los orígenes de la historia de la salvación están unidos a aquel soplo de vida, que Dios infundió en el cuerpo sexuado del *adam* primordial (cf. Gn 2,7). Un soplo en el que aquel barro primero, que había de llegar a ser el hombre, preguntaba ya esa «una sola carne» con Dios, que era entonces anticipo inefable de lo que el Espíritu Santo había de realizar en la carne sexuada, a través del sacramento del matrimonio y de la Eucaristía. Aquel barro primordial era entonces modelado por Dios como el primer «femenino esponsal»²⁵,

²⁴ A la luz de estas ideas, cobra mayor relieve y belleza aquella acertada expresión de Juan Pablo II, en *Ecclesia de Eucharistia* 53, que llama a María “mujer eucarística”, precisamente por ser mujer: «La relación de María con la Eucaristía no sólo se reduce al hecho material de la participación física en el banquete eucarístico; aunque esta presencia suya no pudo faltar ciertamente en las celebraciones eucarísticas de los fieles de la primera generación cristiana, asiduos en la fracción del pan (...) la relación de María con la Eucaristía se puede delinear indirectamente a partir de su actitud interior. María es mujer eucarística con toda su vida». Cf. también *Mulieris dignitatem* 19: «Dios inicia en Ella, con su *fiat* materno, una nueva alianza con la humanidad. Sin duda que es la nueva alianza que se cumple cada vez que celebramos la Eucaristía. Ahora bien, precisamente porque esta alianza debe cumplirse en la carne y en la sangre, su comienzo se encuentra en la Madre (...) En el orden de la alianza que Dios ha realizado con el hombre en Jesucristo ha sido introducida la maternidad de la mujer».

²⁵ Vladimir Soloviev aplica a la creación material la idea de lo femenino esponsal en *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos 2009, pp. 100-103. Yo refiero aquí la idea de lo “femenino esponsal” a la carne sexuada del primer hombre creado, en virtud del carácter simbólico de la feminidad y de su valor como clave hermenéutica de todo lo humano. Así lo deja entrever Juan Pablo II en dos importantes citas de *Mulieris dignitatem*: «De este modo “ser esposa” y, por consiguiente, “lo femenino” se convierte en símbolo de todo lo “humano”» (n. 25); «No se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es

teniéndolo ante Él como la primera “esposa” creada. La carne terrosa del *adam*, aquel cuerpo creado masculino y femenino, estaba “frente a Dios” como una realidad en cierto modo ya “femenina”, es decir, entregada a las manos de su Creador y dispuesta a acoger *en sí* la vida de aquel soplo divino, en el que Dios mismo se le estaba entregando. En aquel primer cuerpo esponsal del hombre, preparado por el Espíritu para llegar a ser cuerpo de Cristo, se estaba iniciando ya la vocación conyugal y eucarística del cuerpo²⁶. Aquella carne creada, masculina y femenina, recibió en el soplo divino su vocación esponsal y fue así preparada por Dios para llegar a ser morada del amor y portadora del don. La carne sexuada del hombre, llamada por Dios desde el *Principio* a ser “esposa”, fue creada con la capacidad de ser espiritual y virginalmente fecunda, de albergar en su seno la vida divina del Espíritu, en cuyo soplo Dios mismo, como el Esposo, le estaba entregando su propia vida. Aquella primera carne esponsal fue creada por Dios como un «pre-sacramento»²⁷, abierta a ese soplo permanente del Espíritu que, con el tiempo, habría de convertirla en signo y sacramento de la gracia. Mucho de eucarístico había ya en aquel soplo divino que, entregado por Dios al cuerpo sexuado del primer hombre creado, comenzaba a realizar ese misterio de la “una sola carne” que habría de recorrer transversalmente todos los cumplimientos de la historia de la salvación. No pudiendo recorrer aquí el camino histórico de esos cumplimientos, volvemos de la mano de la analogía a ese misterio de la “una sola carne” conyugal que, a la vez que reenvía como signo e imagen a la “una sola carne eucarística”, es también realización concreta y participación en la “una sola carne” nupcial que une a Cristo y a la Iglesia. El soplo del Espíritu Santo es, en el matrimonio y en la Eucaristía, al modo como ya lo fue el soplo de Dios Creador en la primera carne esponsal del Génesis, el artífice supremo de esa “una sola carne” arquetípica, que queda plenamente cumplida en Cristo y la Iglesia.

La diferencia sexual, sobre la que se fundamenta la conyugalidad del matrimonio, contiene ya en sí misma, si bien en forma de signo y de promesa, la plenitud de una comunión, hacia la cual tiende. Sin embargo, los esposos cristianos necesitan del tiempo para poder culminar el camino que les lleve a la verdad plena de su carne sexuada. Esa

“femenino” (MD 22)». En cierto modo, el Papa completa así aquel otro principio cristológico, que formuló el Concilio Vaticano II en *Gaudium et spes* 22 y que hacía del Verbo encarnado la clave hermenéutica del misterio del hombre.

²⁶ El misterio del *Principio* apuntaba ya, por tanto, a la Eucaristía. Por ello, a la luz del cristocentrismo de la creación, afirmado en diversas ocasiones por san Pablo (cf. *Col* 1,15-17; *1 Co* 8,6; *Rm* 8,20-23; *Ef* 1,7-10; *Hb* 1,2-3; cf. también *Jn* 1,1-3.10), podemos leer en clave eucarística los primeros capítulos del Génesis, y de manera particular, los textos que describen la creación del ser humano. Cuando san Pablo afirma en *Col* 1,15-17 que «Él es el primogénito de toda la creación, porque en Él fueron creadas todas las cosas (...) todo fue creado por Él y para Él (...) todo tiene en Él su consistencia», el pronombre personal Él no se refiere tanto al Verbo eterno preexistente cuanto al Cristo resucitado y glorioso. La primacía de Cristo afirmada por san Pablo no es tanto cronológica cuanto axiológica, es decir, de preeminencia sobre toda la creación. La finalidad última de la creación es, por tanto, el Hijo exaltado a la gloria del Padre, y que la creación sea “para Cristo” significa que es, que existe, para que el hombre pueda ser, en y por Cristo, participe de la gloria del Padre. Pues bien, ese es el Cristo glorioso que celebramos en la Eucaristía, en la que, además, participamos ya de la gloria del Padre manifestada en Cristo, pues en este sacramento, como en todos los demás, se nos da siempre la gracia *para la gloria*. Aquella primera carne creada, revestida ya de la gracia primera de la creación, era prenda y anticipo de la Eucaristía, porque era ya prenda y anticipo de la gloria con la que el Padre había de revestir la carne del Hijo. Sobre la relación entre la creación y la gloria, cf. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* n. 6: «La religión fundamentada en Jesucristo es religión de la gloria, es un existir en vida nueva para alabanza de la gloria de Dios (cf. *Ef* 1,12). Toda la creación, en realidad, es manifestación de su gloria; en particular el hombre es epifanía de la gloria de Dios, llamado a vivir de la plenitud de la vida en Dios».

²⁷ JUAN PABLO II, *Tríptico Romano*, UCAM, Murcia 2003, pp. 35-36.

verdad es el misterio de la “una sola carne” que se cumple de forma admirable en el misterio nupcial de Cristo y la Iglesia, y que se hace realidad en ellos, por el don y la acción del Espíritu Santo, recibido en el sacramento del matrimonio. Por el sacramento del matrimonio, el sí conyugal de los esposos es asumido en el sí nupcial de Cristo y de la Iglesia, por lo que el vínculo conyugal se convierte en un signo sacramental que apunta ya, como prenda y anticipo, hacia su más plena realización y cumplimiento en esa “una sola carne” de los esposos, que es el vértice del matrimonio. De ese signo fluye entre los esposos un dinamismo permanente del Espíritu que, además de incorporarles de un modo más específico al misterio nupcial de Cristo, les va acompañando y guiando, a lo largo de su vida conyugal y familiar, hacia el misterio de la *una caro*, que se sitúa en la cumbre del matrimonio. Y, si bien la “una sola carne” conyugal se realiza ya, en cierto modo, en la unión física de los cuerpos, en realidad, esa unión es solo prenda y signo que reenvía a una realidad, de orden espiritual y divino, que la supera y que va más allá de ella misma.

Y el Espíritu Santo actúa en el misterio de la *una caro* de los esposos al ritmo de nuestro tiempo, y al modo como actúa sobre el pan y el vino en el momento celebrativo de la Eucaristía: transformando el amor humano de los cónyuges según la forma de Cristo y de la Iglesia, es decir, haciéndolo a imagen y semejanza de su amor nupcial. Esta pertenencia objetiva al misterio nupcial de Cristo, que opera el sacramento del matrimonio, les incorpora también a una misma corriente del Espíritu, que une en una sola carne a Cristo y a la Iglesia, y a los esposos cristianos entre sí. De esta manera, el matrimonio se constituye en un sacramento permanente, en el que el Espíritu continúa prolongando aquel primer soplo de vida divina que Dios envió sobre la carne creada como “esposa”. En ese don permanente del Espíritu Santo, que reviste en el matrimonio la forma propia del don conyugal, Dios mismo sigue entregándose hoy a todo esposo, y continúa haciendo sponsal toda carne, para conducirla al cumplimiento de su propia vocación. El Espíritu Santo modula y estructura la conyugalidad y la fecundidad de los esposos, ordenando y dirigiendo estas realidades hacia su verdadero fin, que es el cumplimiento del misterio de la “una sola carne”. Y así, el Espíritu Santo guía y sostiene el camino de su sacramentalidad, pues les va convirtiendo no solo en imagen de la “una sola carne” nupcial y arquetípica de Cristo, sino también en un verdadero signo –no a título individual sino en cuanto unidad de los dos–, que participa y hace eficazmente presente ese analogado supremo.

Cada Eucaristía es también un soplo del Espíritu, que anima y vivifica la vida conyugal de los esposos, como aquel soplo de Dios animó y vivificó en el *Principio* la carne inerte del primer hombre creado. Los esposos viven la verdad plena de lo que son cuando, en el ejercicio permanente de su conyugalidad, se van uniendo y asociando, a impulsos del don eucarístico del Espíritu, al misterio de la “una sola carne arquetípica” de Cristo y de la Iglesia²⁸. La comunión cada vez más profunda con este misterio nupcial que se actualiza en

²⁸ La *Familiaris consortio* 13 señala con fuerza esta idea: «En este sacrificio (de la cruz) se desvela enteramente el designio que Dios ha impreso en la humanidad del hombre y de la mujer desde su creación, el matrimonio de los bautizados se convierte así en el símbolo real de la nueva y eterna Alianza, sancionada con la sangre de Cristo. El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico como los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz».

la Eucaristía, ha de ser principio y fuerza de la conyugalidad propia del matrimonio. Y la acción eucarística del Espíritu, transforma en sacramento permanente el vínculo conyugal de los esposos, haciéndolo signo que realiza eficazmente entre ellos la comunión de la “una sola carne”, al modo como transforma el signo eucarístico del pan y del vino en sacramento de la comunión y de la fecundidad de la *una caro* nupcial de Cristo. El don eucarístico del Espíritu Santo aparece así como el cumplimiento del misterio nupcial de Cristo y de la Iglesia, pues a través de su acción, a través del signo-misterio de la Eucaristía fluye hacia los esposos del matrimonio toda la fecundidad universal que Cristo entrega a la Iglesia.

Pero, la fuerza sacramental de los esposos va más allá de la mera realidad del signo: por un lado, el don del Espíritu que han recibido les hace ser signo y sacramento de aquel misterio nupcial arquetípico, a imagen del cual fue creado como varón y mujer el hombre del *Principio*; por otra parte, en los esposos cristianos atisbamos ya lo que será en la gloria la unión sponsal entre el Cordero del Apocalipsis y la Iglesia escatológica; esa Iglesia que, ataviada como una Esposa, será conducida definitivamente ante el Esposo, como la Eva del *Principio* fue conducida ante Adán.

5. Conclusión

Cristo, que lleva adelante la historia de la salvación hacia cumplimientos cada vez más gloriosos, permea de Eucaristía ese misterio nupcial en el que se une indefectiblemente a la Iglesia y hacia cuya plenitud camina toda conyugalidad cristiana. El misterio nupcial de Cristo es, a través de la Eucaristía, fuente y cumplimiento del misterio-sacramento del matrimonio. Hay entre ellos una semejanza, y a la vez una diferencia, que se articula en torno al lenguaje del cuerpo. La lógica del don del cuerpo, el lenguaje de la diferencia sexual, la dinámica de la procreación humana, el misterio de la “una sola carne” esbozado ya en el Génesis, se convierten así en claves hermenéuticas que nos permiten penetrar, siempre de la mano de la analogía, en la verdad teológica y salvífica de ese misterio nupcial arquetípico de Cristo y la Iglesia, que celebramos en la Eucaristía.

La índole eucarística del misterio nupcial de Cristo hace del matrimonio una realidad también esencialmente eucarística, en la que el dinamismo del Espíritu Santo transforma y conduce la conyugalidad de los esposos hacia su verdad eucarística más plena. De esta manera, matrimonio y Eucaristía se iluminan recíprocamente, se vivifican entre sí, hasta el punto de que la familia no sólo puede ser llamada «Iglesia doméstica»²⁹ sino también “Eucaristía doméstica”. ■

²⁹ El Concilio Vaticano II ha vuelto a resaltar, si bien discretamente, el tema de la familia como Iglesia doméstica, sobre todo en *Lumen Gentium* 11; *Apostolicam actuositatem* 11. Pablo VI recogió el tema en algunos de sus discursos y en *Evangelii Nuntiandi* 71, y Juan Pablo II retomó la expresión en *Evangelium vitae* 92 y trató el tema en numerosos puntos de la *Familiaris consortio*. Pero, la expresión no es original del Concilio, pues está arraigada en numerosos pasajes de la Sagrada Escritura y en autores de la Tradición, como san Agustín (*Serm.* 94) o san Juan Crisóstomo (*In Genesim serm.* VI,2; VII,1).