

Beltrán Villegas, SS.CC.
Profesor - Seminario de Los Perales

EL MATRIMONIO EN LA BIBLIA

Es increíblemente grande el lugar que ocupa el matrimonio en la Biblia. Cuando uno se decide a juntar los datos pertinentes para elaborar una presentación sintética, descubre con asombro que el legajo de textos comienza a adquirir proporciones desalentadoras. En realidad, hay materia más que suficiente para la confección de una serie de monografías. El psicólogo costumbrista, por ejemplo, o el historiador de las instituciones sociales y jurídicas, encontrarán una verdadera mina en los datos bíblicos acerca del matrimonio, sus formas y sus normas.

Pero por encima de estos y otros aspectos más o menos pintorescos o arqueológicos, campea en la Biblia una visión del matrimonio que lo sitúa en la perspectiva de la "Historia de la Salvación", integrándolo así de lleno en la esfera propiamente religiosa. Hay, pues, una teología bíblica del matrimonio. Sobre ella, exclusivamente, versará el presente artículo. Pero aún dentro de estos límites no pretende ser exhaustivo: a ello se oponen tanto su finalidad como sus dimensiones. No se busque, pues, en él otra cosa que el bosquejo de algunas líneas importantes de la teología bíblica del matrimonio.

En términos generalísimos se puede decir que la concepción bíblica del matrimonio surge del papel eficiente que la Biblia le atribuye en el cumplimiento del Designio Salvador, y del valor de "signo" que le reconoce respecto de la realización del mismo. Como es natural, estos aspectos aparecen diferentemente iluminados en el A. y en el N.T.

Ya en la antigüedad el matrimonio era una realidad ambigua y —por decirlo de algún modo— agri dulce. En todo caso, es así como surge a nuestra vista en innumerables páginas del A.T.: por una parte, como una zona dominada, si no creada, por el egoísmo y el interés, y en la cual la prepotencia y la arbitrariedad del varón se dan libre curso explotando la sensualidad femenina; por otra parte, como una esfera maravillosa y lírica, donde los seres humanos alcanzan su plena dimensión y la única dicha que les está permitida. La primera imagen es la que se desprende de la masa de los textos legislativos del Pentateuco, que tratan de poner algunos frenos y límites al egoísmo, pero que indudablemente suponen una realidad nada romántica (cf. W. Kornfeld, en DBS, V, 913-926). La segunda se deja ver sobre todo en libros como el Cantar y Tobías, en algunos pasajes de los libros sapienciales (v.gr., Prov. V, 15-19; XII, 4; Eccl. IX, 9), o en los emocionantes términos con que Ezequiel habla de su esposa muerta, como de su vigor, su gloria, su gozo, las delicias de sus ojos, la pasión de su alma (cf. Ez. XXIV, 16-25).

Es indispensable tener en cuenta que en Israel existía esta percepción de la

realidad empírica del matrimonio, para apreciar la visión teológica que nos dan los autores bíblicos acerca de su esencia íntima y de su papel en la existencia humana. La más antigua teología sobre el matrimonio se encuentra en el estrato "yahvista" del Génesis (1), prendida en el maravilloso relato del drama del Edén (capp. II-III). Este relato tiene como fin explicar el origen de la condición humana concreta, y su doctrina es que ella en sus aspectos trágicos y negativos se debe a la pretensión del Hombre ("Adam") de sustraerse al señorío de Dios por la posesión de "la ciencia del bien y del mal". Lo que es interesante para nosotros es que, entre los elementos que a su juicio ensombrecen la existencia humana y son fruto del pecado, enumera —junto con la muerte, con el carácter penoso y decepcionante del trabajo, y con el distanciamiento respecto de Dios— una serie de factores que afectan directamente a las relaciones entre el hombre y la mujer y a su natural consecuencia. En primer lugar, un desorden vergonzoso en el mismo apetito sexual, con la necesidad, de ahí resultante, de tener que ocultar los órganos en que él radica; luego, cierta fatalidad esclavizante del mismo apetito, cuyas consecuencias las experimenta particularmente la mujer; en seguida, la tendencia del varón a explotar para sus fines egoístas la afectividad de la mujer; finalmente, el carácter doloroso de la fecundidad femenina.

Pero no toda la realidad del matrimonio es vista por el autor del relato bajo el signo del pecado. Por el contrario, el matrimonio en su esencia más íntima es para él el cumplimiento de una intención expresa de Dios. Su concepción está dominada por un principio, cuya formulación es puesta en boca del Creador: "No es bueno que el hombre esté solo". Incapaz de realizar su destino sin entrar en diálogo y convivencia, el hombre necesita, "frente a él", de alguien "a su medida" (tal es el sentido de la expresión hebrea traducida en la Vulgata por "simile sibi"). Tal diálogo, absolutamente imposible de realizar con seres de otra especie ("de otra carne y de otros huesos"), alcanza su máxima dimensión posible cuando la complementación se verifica por medio de esa como fusión en que "ambos llegan a ser una sola carne" (e.d., según el sentido de la expresión bíblica, "una sola persona"). Y para expresar que la atracción de los sexos arranca de las entrañas del ser humano al mismo tiempo que del querer divino, el autor, adelantándose —con mejor gusto— al "mito" platónico de los andróginos nos describe a Dios creando a la mujer con una "presa" (e.d., con una porción de carne y de hueso), tomada del cuerpo del hombre y destinada en consecuencia a conservar una inclinación a reintegrarse al cuerpo del que fue sacada y en el cual por su parte dejó como un vacío (2). Y el narrador yahvista corona su

-
- (1) Hoy se reconoce comúnmente que el Pentateuco es el fruto de una evolución secular, durante la cual la obra narrativa y legislativa de Moisés fue completada y modificada. Concretamente se reconocen, en primer lugar, dos estratos más antiguos, el "Yahvista" (J) y el "Elohista" (E), que se pueden considerar como recensiones paralelas de la obra mosaica; y, en seguida, dos revisiones más recientes: la "Deuteronomista" (D) y la "Sacerdotal" (P).
- (2) El lector reconocerá en este relato el mismo procedimiento que ya había empleado el narrador yahvista en la descripción del origen del hombre. Este, cuando deja de existir, comienza por dejar de respirar y convertirse como en una estatua, y luego se hace polvo: para describir su origen se sigue el orden inverso: polvo, "estatua", aliento. En el caso presente, el hombre y la mujer son —empíricamente— seres que "llegan a ser una sola carne": para describir la génesis y raíz de este fenómeno, se describe primero un momento en que ambos son una sola carne, y luego se narra su separación.

relato subrayando que en el mundo aún no contaminado por el pecado, el encuentro del hombre y de la mujer se realiza entre transportes de felicidad y en lúcida inocencia (cf. II, 23,25).

La fuente "sacerdotal" (P) del Génesis (Cap. I) nos ofrece también una notable teología del matrimonio como parte integrante de su "genealogía del cielo y de la tierra". Considerablemente posterior al relato yahvista, el sacerdotal lo supone, y lo perfecciona o completa en algunos puntos. Lo primero que al respecto cabe señalar es que la doctrina yahvista de la complementariedad de los sexos es concebida de una manera más honda. Para el yahvista el varón es ya "el hombre" (en sentido genérico) y la mujer, no obstante ser "de su carne y de sus huesos", desempeña el papel de una "ayuda" para él: instintivamente, al oír esta expresión uno piensa a la mujer en términos de "utilidad". Según el sacerdotal, en cambio, "el hombre", término de la acción creadora de Dios, es, no el varón, sino la pareja humana: "Dios creó al "hombre" a su imagen...; varón y mujer los creó" (I, 27). De este modo, la institución conyugal pierde el aspecto, que tenía en el yahvista, de algo, importante sí, pero accesorio y "secundario", fruto de una intervención divina posterior a la formación del ser mismo del "hombre"; en el sacerdotal, la institución conyugal es un elemento primario y constitutivo en la creación del "hombre", fruto de una acción divina que se confunde con la que lo llama a la existencia.

En conexión con esto se debe notar que el elemento más característico de la antropología sacerdotal, e.d., la doctrina del hombre como "imagen de Dios", aparece vinculado con la teología matrimonial que acabamos de precisar. Dice, en efecto, el texto: "Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó". Para comprender bien el contenido total de este versículo, se debe tener en cuenta que el ser "imagen de Dios" es, para el sacerdotal, algo dinámico, referente a la acción del hombre más directamente que a su "ontología"; en concreto, incluye la actividad dominadora que el hombre ejerce sobre el Universo a título de virrey visible del Señor celestial (cf. I, 26). En esta perspectiva, no es difícil de entender que "el hombre" precisamente en su estado conyugal constituya la imagen de Dios. El Dios de la revelación bíblica, en particular dentro de la teología sacerdotal, no es solamente el "Deus faber", sino que es el Dios que se da a Sí mismo a Su Pueblo y que le entrega Su Presencia. Se comprende, por tanto, que se llame "imagen de Dios" al hombre no sólo por su actividad externa y, podríamos decir, "industrial", sino también por su conducta conyugal. Por esto parece muy justo, como expresión de la ideología sacerdotal, lo que escribe S. de Diétrich: "El hombre aislado no puede reflejar al Dios de amor; solamente la pareja humana, solamente esa unidad que es la familia puede reflejar algo del ser de Dios, y nada subraya más la grandeza de la vocación humana que esa gracia que concedió Dios al hombre y a la mujer de poder entregarse plenamente el uno al otro, como El mismo se dio a los suyos, y de poder, por este don mutuo, engendrar la vida" (3).

Las palabras con que finaliza esta cita nos introducen en el último aporte con que el sacerdotal enriquece la teología matrimonial del yahvista. Porque, aunque

(3) *Le Desein de Dieu*, Delachaux et Niestlé S.A. 1954, p. 23.

parezca extraño, éste no dice ni una palabra acerca de la procreación; solamente en la escena de la imposición de penas por el pecado, señala que la mujer padecerá las molestias de la gravidez y que parirá sus hijos en dolor (III, 16). Es obvio pensar que él hace recaer el acento sobre los aspectos gravosos de la maternidad, y que supone la fecundidad de la unión carnal en la condición paradisiaca; pero el hecho mismo de no mencionarla de ningún modo en su descripción del estado ideal de la vida conyugal, constituye a todas luces una anomalía, sobre todo si se piensa que el yahvista había tenido el cuidado de señalar expresamente que el hombre en su existencia edénica ya tenía la misión de trabajar, antes de verse asignado como pena de su culpa el trabajo penoso y decepcionante.

Sean cuales fueren el alcance y la razón de esta laguna, ello es que el sacerdotal pretende llenarla. Y lo hace, imponiéndole a la pareja como deber fundamental el de la procreación: "Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla" (I, 28). Es muy importante subrayar que esta fecundidad aparece vinculada con la "bendición" de Dios: "Dios los bendijo, diciéndoles: sed fecundos, etc." (I, 28). La bendición, en el sentido en que está empleado aquí este término, es una palabra eficaz, por la cual el mismo Dios (o un hombre que lo represente) comunica efectivamente una plenitud desbordante de vida. Expresión siempre de la generosidad divina, (pues para la Biblia la vida no es un fenómeno "natural", sino un don continuo de Dios), ella se despliega sobre todo en la "Historia de la Salvación", pues la Salvación no es más que Vida sin límites. En la historia yahvista la "bendición" divina hacia su aparición Abraham, como raíz y fundamento de la "alianza de elección" celebrada por Dios con su "Pueblo peculiar". El sacerdotal, explotando una insinuación del yahvista (Gen. VIII, 21-22), le crea una nueva perspectiva, hablando de una "bendición" otorgada ya, en la persona de Noé, a la humanidad post-diluviana en vista de la "alianza de paciencia" (Gen. IX, 1-17); y remontando más atrás todavía, menciona la "bendición" conferida por Dios a la pareja primordial como base de todas sus relaciones con la Humanidad. De esta manera, el sacerdotal subraya la continuidad de las intervenciones divinas desde la creación de la Humanidad hasta la constitución del pueblo elegido, y deja puesta una base positiva para que la acción especial que se despliega entre la "simiente de Abraham" pueda extenderse a la Humanidad entera. Ahora se puede entender el sentido profundo que el sacerdotal le atribuye a la "bendición" otorgada a la pareja primordial: su fecundidad es el medio para el cumplimiento del designio vivificante de Dios sobre la tierra; la "bendición" de Dios se transmite por medio del matrimonio.

Pero la "bendición" que se transmite a partir de Adán por medio del matrimonio de cualquier hombre, es sólo una sombra comparada con la "bendición" reservada por Dios a "Su Pueblo". Pues bien, según el sacerdotal —de acuerdo con todas las otras corrientes de la tradición bíblica— esta "bendición" también se transmite por medio del matrimonio, como quiera que el objeto mismo de la promesa divina es la "raza", la "simiente". Y de aquí precisamente arranca la importancia inmensa que alcanzan en el período patriarcal las historias matrimoniales, pues en ellas se jugaba la transmisión del factor constitutivo del Pueblo santo: la "bendición" divina. Pero, eso sí, se puede comprobar que jamás es el matrimonio como simple institución natural lo que asegura su transmisión, sino que siempre se trata de una fe cristalizada o encarnada en un matrimonio: de una fe que tiene que

sobreponerse a las aparentes imposibilidades u obstáculos y someterse ciegamente a las exigencias de Dios. Esta concepción, que ve en el matrimonio como un "sacramentum fidei" (en el sentido que le da Sto. Tomás a esta expresión), encuentra su más hermosa expresión en el libro de Tobías. Aunque verosíblemente no original, el texto que ofrece la Vulgata en VI, 22, expresa con suma justeza el pensamiento general del libro: "En el temor del Señor tomarás a la doncella, menos inspirado por el instinto que por el amor de los hijos, teniendo como fin el obtener para ellos la bendición de la raza de Abraham".

Ya tuvimos oportunidad de señalar que, según el sacerdotal, en la vida matrimonial brilla una imagen del Dios vivo, e.d. del Dios que se ha revelado a Sí mismo en la Historia de la Salvación. Esta concepción no es sino una variante de un tema que, con Oseas, se había introducido en la predicación profética: la presentación de la alianza entre Yahvé e Israel con la terminología matrimonial. Sería infinito describir el desenvolvimiento de este tema, que, por lo demás, es de sobra conocido. Será bastante con dar la referencia a los textos fundamentales: Os. I-III; Jer. III, 1,6,12; Ez. XV; XXIII; Is. LIV, 6,7; LXII, 4,5. Lo que es interesante para la teología matrimonial en este tema profético, es el ideal conyugal subyacente. Es evidente, en primer lugar, que la diatriba de Oseas, Jeremías o Ezequiel quedaba totalmente desvirtuada si se tomaba como base de sus alegorías un matrimonio poligámico; y, en seguida, ¿qué seguridad podían suscitar las esperanzas predicadas por el mismo Oseas y por el Déutero o el Trito Isaías (4), si se pensaba en el amor conyugal como algo frágil y no definitivo? Es claro, por consiguiente, que la poligamia o el divorcio —aceptados en la Ley— no eran para los profetas lo normal en la esfera del matrimonio.

Es reconocible la influencia de esta doctrina en los consejos de fidelidad dados tan persuasivamente a los maridos por el autor de la Introducción a los Proverbios (Prov. V, 15-20). Pero va a ser un profeta —uno de los más tardíos: Malaquías— quien dará a dichas exigencias del matrimonio una formulación rigurosa: "Yahvé toma la defensa de la esposa de tu juventud, a la que has sido desleal, siendo ella tu compañera y la esposa de tu alianza matrimonial. ¡Pues qué! ¿No los hizo El para ser uno solo, que tiene su carne y su vida? Y este único, ¿para qué? Para una posteridad para Dios. Cuidad, pues, de vuestra vida y no seas infiel a la esposa de tu juventud. Aborrezco el repudio, dice Yahvé, Dios de Israel". (Mat. II, 14-15) Para medir el progreso que este texto (desgraciadamente oscuro) significa, conviene tener en cuenta que en la Ley ni siquiera existía el concepto de adulterio del marido respecto de su mujer: el hombre, aún casado, sólo era considerado adúltero si seducía a una mujer sobre la cual *otro hombre* tuviera derechos como marido o prometido. Otra cosa que merece señalarse en el texto de Malaquías, es que su enseñanza es claramente relacionada con el viejo dicho del yahvista sobre la conversión

(4) Hoy día se admite que los Capp. XL-LXVI de Isaías no provienen del gran Profeta del s. VIII, sino de lo que podría llamarse la "Escuela de Isaías"; en concreto, se piensa que los capp. XL-LV tienen como autor a un discípulo de tiempos del Destierro (el "Déutero Isaías") y los capp. LVI-LXVI, a uno posterior al destierro (el "Trito-Isaías").

de marido y mujer en una sola carne. El mismo texto del Génesis será también la base de la teología matrimonial del Nuevo Testamento.

Uno de los valores religiosos que la teología del A.T. reconocía en el matrimonio, era la fecundidad vista como signo y vehículo de la "bendición" divina realizadora del Designio salvador. El N.T. considera cumplido en Jesucristo este Designio salvador, y en El reconoce la realización singular y plena de "la Siemiente" de Abraham en la que todos los pueblos de la tierra habrían de tener acceso a la "bendición" de Dios (cf. Gal. III, 13-29). Por consiguiente, en el pensamiento cristiano ya no cabe una esperanza religiosa vinculada, como en el A.T., con el matrimonio y la descendencia: lo cual deja abierta la puerta para una valoración de la virginidad en la que se ve precisamente una especie de profesión de fe en el advenimiento de la era escatológica (Leer y comparar: Mt. XIX, 12; Lc. XX, 34-36; I Cor. VII, 1, 7-8, 25-29, 32-34).

¿Trae esto consigo una descalificación o desvalorización del matrimonio? Hubo quienes pensaron así, pero en la 1.ª Ep. a Timoteo (IV, 1-5) se califica de "diabólica" semejante doctrina. En efecto, en la visión cristiana de las cosas hay elementos que, no sólo permiten, sino que imponen, sin perjuicio de la primacía de la "virginidad a causa del Reino", una inmensa dignificación del matrimonio cristiano.

El punto de partida hunde sus raíces en la teología del A.T. Según ya lo sabemos, las relaciones entre Dios y Su Pueblo, especialmente en su fase escatológica, habían sido concebidas como una alianza nupcial. La fe cristiana no titubeó en reconocer en la "salvación en Cristo" el cumplimiento de ese misterio de mutua entrega y posesión. Insinuada por el Bautista (Jn. III, 29) y por el mismo Jesús (Mt. IX, 15, y paralelos; XXII, 2 y ss.; XXV, 1 y ss.), esta aplicación se encuentra expuesta expreso en el Apocalipsis (XIX, 7-9; XXI, 2,9-10; XXII, 17) y en las Epístolas de San Pablo. En éstas sobre todo importa detenerse un poco.

Uno de los grandes ejes de la teología paulina es que *en* Cristo resucitado se encuentra volcada la plenitud del don de Dios a los hombres: *en El* habita el "pléroma" (Col. I, 19; II, 9); *en El* se encuentran todas las bendiciones "espirituales" concedidas por Dios a la humanidad (Gal. III, 14; Ef. 1,2); más aún, nuevo y definitivo Adán *El es* "Espíritu vivificante" (a diferencia del primer Adán que había sido hecho "alma viviente": I Cor. XV, 45). La consecuencia de esto es que nadie puede participar en la salvación, si no es uniéndose con Cristo resucitado, y ello en tal forma que llegue a identificarse con El, a ser "un solo cuerpo", "una sola persona", "Un solo Hombre", con El (I Cor. X, 17; XII, 13; Gal. III, 28; Col. III, 15; Ef. II, 15, 16). Este contacto unificante tiene lugar en los sacramentos: Bautismo (I Cor. XII, 13) y sobre todo Eucaristía (I Cor. X, 17).

Ahora bien, este contacto sacramental es concebido por San Pablo como una unión conyugal: en efecto, según el viejo texto del Génesis, es esta unión la que tiene por efecto la fusión en "una sola carne". Dos veces nos abre el Apóstol el trasfondo de su pensamiento. La primera, es en la 1.ª Ep. a los Corintios (VI, 15-17), al exponer las razones que hacen reprobable la fornicación. Su argumentación —basada expresamente en Gen. II, 24— supone que el contacto del cristiano con Cristo es tan realista como el de las relaciones sexuales, y que tiene el mismo efecto de reducirlos a un solo Cuerpo (evidentemente, el Cuerpo de Cristo). Sólo se debe notar que San Pablo no pierde la oportunidad de desarrollar una de sus antítesis favoritas, y así dice que quien se une con el Señor llega a ser "un solo Espíritu",

dejándole a la “carne” del texto del Génesis un sentido peyorativo, sugerido por su aplicación a las relaciones fornicarias; pero de todos modos el término “un solo Espíritu” se refiere sin duda alguna a Cristo resucitado (a quien San Pablo varias veces llama “Espíritu”: 1 Cor. XV, 45; II Cor. III, 17-18): más aún, se refiere precisamente al Cuerpo de Cristo, pues en la terminología del Apóstol “espíritu” no se opone a “cuerpo” (cf. 1 Cor. XV, 44), sino sólo a “carne” (término que designa al hombre entero —cuerpo y alma— en cuanto sujeto al pecado y a sus consecuencias: cf. 1 Cor. III, 1-4; Gal. V, 16-26; Col. II, 18).

El otro texto de San Pablo se encuentra en la Ep. a los Efesios (V, 28-32). El Apóstol se dirige a los maridos exhortándolos a amar a sus mujeres; la razón esgrimida es que nadie puede aborrecerse a sí mismo, sino que se ama y se cuida; ahora bien, ¿no es la mujer el propio cuerpo del marido? Es claro que bajo esta argumentación está ya subyacente el texto de Gen. II, 24. Mas he aquí que San Pablo pasa de inmediato a pensar en lo ocurrido entre Cristo y la Iglesia: si ésta es el Cuerpo de Cristo, y los cristianos sus miembros, ¿no es porque Cristo se ha unido conyugalmente a la Iglesia? Y entonces viene explícitamente a la pluma de San Pablo el texto del Génesis, con la advertencia expresa de que su aplicación plenaria tiene lugar en la unión misteriosa entre Cristo y la Iglesia, merced a la cual ésta pasa a ser el Cuerpo de Cristo.

Esta visión nupcial del misterio de la “salvación en Cristo”, es la clave de la teología neotestamentaria sobre el matrimonio cristiano. La consecuencia inmediata, de la cual derivarán todas las demás, es que él debe ser “signo” y reflejo del Misterio de Cristo (Ef. V, 32-33). La misión que le incumbe es la de “revelarlo” continuamente en el seno de la comunidad, para impedir que se oscurezca en la conciencia de los fieles. Esto hace del matrimonio algo “santo”, cuya profanación se debe evitar a toda costa (I Thes. IV, 3-8; Hebr. XIII, 4).

Para poder ser signo del Misterio de Cristo, el matrimonio debe poseer ciertas propiedades indispensables. En primer lugar, debe estar fundado en un amor que sea *agápe* y no *eros*. Es decir, no debe ser búsqueda de sí mismo, sino don de sí, entrega y renuncia de la posesión de sí mismo para cedérsela al otro (Ef. V, 21; 1 Cor. VII, 4). En seguida, debe ser estrictamente monogámico, pues el Señor tiene una sola Iglesia y la Iglesia tiene un solo Señor; sólo se admite la bigamia sucesiva, por muerte de uno de los cónyuges (Rom. VII, 2-3; 1 Cor. VII, 39; 1 Tim. V, 14). Tampoco reflejaría adecuadamente el matrimonio la unión entre Cristo y la Iglesia, si no constituyera una jerarquía: la Iglesia está subordinada a Cristo-Cabeza, y por consiguiente la mujer debe estar subordinada al marido y debe reconocerlo como su cabeza (Ef. V, 22-24); en esto, por lo demás, el orden cristiano está calcado sobre el orden inscrito en la misma creación (Cf. 1 Cor. XI, 8-9; 1 Tim. II, 13), según el cual naturalmente el hombre es cabeza de la mujer (1 Cor. XI, 3), y la mujer, gloria del hombre (1 Cor. XI, 7): expresiones cuyo sentido es que la mujer encuentra en el hombre su razón de ser y que ella lo expresa, lo manifiesta y lo revela (5).

Pero se debe dejar bien en claro que esta subordinación de la mujer al hombre no es un obstáculo para la más estricta paridad de derechos en cuanto se re-

(5) cf. J.J. von Allmen, en “Vocabulaire Biblique”, p. 168.

fiere a las relaciones propiamente conyugales (cf. Mc. X, 11-12; 1 Cor. VII, 2-5, 10-11).

Una secuela muy acentuada en el N.T., del hecho de ser el matrimonio reflejo del Misterio de Cristo, es su indisolubilidad. Es cierto que en ninguna parte se la relaciona explícitamente con el vínculo infrangible que liga a Cristo y a la Iglesia; pero, dados los antecedentes ya expuestos, no puede haber ninguna duda de que esa relación haya sido percibida, v.gr., por San Pablo (cf. v.g., Ef. V, 31-32). Sólo que éste, al inculcar la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio cristiano (1 Cor. VII, 10-11), podía esgrimir un argumento positivo y sin réplica: la orden expresa del Señor. Es evidente la alusión a aquella palabra en que Jesús, basándose a su vez en Gen. II, 24, le había devuelto al matrimonio su estabilidad paradisiaca, conforme lo exigía el advenimiento de la era escatológica: "Que el hombre no separe lo que Dios ha unido" (6).

De las consideraciones hasta aquí acumuladas se desprende que en el N.T. el matrimonio ve realzadas las notas que ya desde el A.T. hacían de él un "signo" excelentísimo, y se comprende que Santo Tomás haya podido escribir (7) que él es el más augusto de los sacramentos en cuanto a su significación, ya que, desde este punto de vista, abarca y comprende incluso a la Eucaristía. Pero, en cuanto se refiere a su papel eficiente en la realización del Designio de Dios, ¿le cabe algún valor según la doctrina del N.T.? Santo Tomás, en la cuestión recién citada (art. 2, ad 1) da a entender que, por lo que toca a su contenido de santidad, el matrimonio es el menor de los sacramentos de la Nueva Ley. Aún en esta medida restringida, ¿permite el N.T. atribuirle una eficiencia en la línea del establecimiento del Reino de Dios?

Reconozcamos que faltan textos específicos que lo afirmen explícitamente. Pero si es cierto que el matrimonio sólo puede ser signo del Misterio de Cristo, si en él se despliega la caridad, ¿no habrá que concluir que, junto con simbolizar el misterio de la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, contribuye a su realización, ya que la caridad tiene precisamente la función de "edificar" la Iglesia como Cuerpo de Cristo (1 Cor. VIII, 1; Ef. IV, 16). Y si por otra parte, consta que la caridad es siempre "el fruto del Espíritu" (Gal. V, 22), el efecto de la actividad santificante del Señor glorioso (Ef. IV, 16), parece legítimo inferir que a través del matrimonio contraído "en el Señor" (1 Cor. VII, 39) se despliega activamente el amor eficaz del Esposo y Cabeza de la Iglesia.

(6) Mc. X, 1-12 y paralelos. Sobre la aparente excepción incluida en Mt. XIX, 9, ver, en este mismo número de la Revista, la Nota del Pbro. D. Antonio Moreno.

(7) S. Th. III, q. 65, art. 3, corp.