

Elo prof. Laffitte hace un análisis del sentido de la sexualidad humana y siguiendo a Juan Pablo II presenta los elementos estructurales de una teología del cuerpo.

Gentileza de Zenit.org. Se trata de la *Lectio magistralis* pronunciada por monseñor Jean Laffitte, Secretario del Consejo Pontificio para la Familia, en la Facultad de Bioética del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* de Roma, el pasado 22 de abril de 2010.

Sumario

El cuerpo humano y sus significados.- Elementos estructurales de la teología del cuerpo de Juan Pablo II: a) el carácter concreto de la experiencia; b) la soledad original; c) la *communio personarum*; d) el deseo y el descubrimiento de la dimensión esponsal del cuerpo; e) El lenguaje del cuerpo; f) El sacramento del cuerpo

El cuerpo humano y sus significados

Quisiera comenzar esta intervención mía con una primera observación sobre el título elegido: "Teología del cuerpo". Verdaderamente la expresión es paradójica. El discurso sobre Dios, *teo-logía*, se refiere a la persona humana considerada en su totalidad y no sólo en una dimensión de su ser, aquí, el cuerpo. Por tanto, cuando se habla de *teología del cuerpo*, es necesario entender desde el principio en qué acepción se entiende la palabra *cuerpo*. Se trata de toda la persona humana, considerada en su dimensión corpórea. Hablamos así de un cuerpo animado, cuyos fenómenos pueden ser estudiados en el campo de

varias ciencias: fisiología, anatomía, todos los sectores de las ciencias biomédicas. No es en este restringido sentido fisiológico como la palabra cuerpo debe ser entendida en nuestra perspectiva. De hecho, el cuerpo humano tiene otros significados. En la medida en que hace presente y visible a toda la persona humana, es portador de valores simbólicos: el cuerpo es la modalidad en la que la persona se hace presente. Cada persona se deja contemplar en su cuerpo; el cuerpo es único, singular, personal. Es ciertamente una realidad carnal. Con todo, está animado no de la forma en que un robot estaría animado por movimientos mecánicos y estereotipados, sino de un modo tal que será en seguida identificado como el cuerpo de esta persona precisa. En este sentido, todos los cuerpos son distintos, porque las personas son distintas.

Si nos queremos limitar a la antropología de San Pablo, como la encontramos expresada por ejemplo en la primera carta a los Tesalonicenses, donde el Apóstol se refiere al hombre "todo entero espíritu, alma y cuerpo" (1 Ts 5,23), vemos que una realidad invisible, indicada por los dos términos "alma" y "espíritu", sobre los que diremos luego algo, se completa con un dato material, visible, expresado por la palabra "cuerpo". Como lo hizo observar justamente Denis Biju-Duval [*La profondità del cuore. Tra psichico e spirituale* (Prefacio de J. Laffitte), Effatà Editrice, Cantalupa 2009, pp. 29-41], esta antropología no debe oponerse a la clásica distinción entre alma y cuerpo, más familiar a los espíritus occidentales. Según este autor, las dos antropologías (alma-espíritu-alma-cuerpo) han sido opuestas artificialmente, sustantivando los términos semíticos, expresados en la Biblia en forma de adjetivos: lo espiritual (*pneumatikos*), lo psíquico (*psychikos*). Las realidades espiritual y psíquica remiten a la interioridad del hombre, al corazón, lugar simbólico tanto de la decisión (espiritual) sea de los sentimientos y de la afectividad (psíquica). La interioridad del hombre se comprende sólo en la tensión con su exterioridad. La carne expresa lo que de algún modo sucede en el corazón del hombre. Esto es tan cierto que, para designar la realidad interior del hombre, se usan a menudo símbolos e imágenes inspiradas en la exterioridad (además del lenguaje espacial, como para el binomio interior-exterior, encontramos elementos orgánicos, el "corazón", el "aire puro", las "vísceras"; o incluso elementos naturales, hablando del corazón como de una "tierra fértil" o "estéril", como de un templo, de una casa etc.) .

Además de esta función de revelar algo escondido, el cuerpo tiene el papel de mediar entre el hombre y el mundo. Existe una cierta ambigüedad del cuerpo en la medida en que se encuentra por así decirlo a medio camino entre un objeto recibido (*Körper*) y un hecho asumido (*Leib*), entre, si queremos, el haber y el ser: "tengo" un cuerpo que me causa sufrimiento o placer, pero al mismo tiempo, "soy" un cuerpo,

de forma que quien ataca o hiere mi cuerpo ataca o hiere a toda mi persona. Soy mi cuerpo. Mi cuerpo exige naturalmente respeto.

Me parece que las distinciones hechas ayudan a entender que la palabra "cuerpo" es una realidad compleja. Queda ahora algo que decir sobre el otro término de nuestro título; "teología";.

El cuerpo tiene un valor teológico por tres motivos fundamentales:

□ El primero es el hecho de que ha sido querido por Dios y creado por él. Esta observación implica necesariamente que es portador de algunas finalidades intrínsecas.

□ El segundo motivo es que Dios ha elegido el cuerpo humano como mediación para revelarse a los hombres: es el dato de la Encarnación. El Verbo se hizo carne.

□ A estos dos elementos, Creación y Encarnación, debe añadirse un tercero, la Resurrección, que se refiere al destino final del cuerpo humano; es un dato que especifica la fe cristiana: la resurrección de los cuerpos.

A pesar de su crecimiento, sus sufrimientos, su envejecimiento hasta la muerte, y su descomposición orgánica, el cuerpo humano está destinado a resucitar. En una visión de fe, este dato ha sido acreditado por el acontecimiento histórico fundamental que ha sido la resurrección de Jesús de entre los muertos. Es sobre la base de este acontecimiento que el cristiano cree verdaderamente que habrá una resurrección de los muertos; un acontecimiento fundamental para él y para todos los hombres, que serán integrados a la fuerza del Resucitado. Podríamos en otro lugar profundizar en el hecho de que la resurrección del cuerpo, lejos de ser una creencia irracional, se funda al contrario en la eminente coherencia de la fe, expresada en este campo por el destino común entre el cuerpo de cada bautizado y el cuerpo del Señor resucitado.

Es imposible fundar una "teología del cuerpo" sin integrar la certeza de la resurrección. Nos ayuda en este sentido el texto esencial de san Pablo en la primera carta a los Corintios: "El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder (1 Cor 6, 13-14). En el contexto de una enseñanza sobre el uso equivocado y pecaminoso del cuerpo que es la fornicación, el Apóstol saca las consecuencias morales de esta forma: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Y ¿había de tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de prostituta? ¡De ningún modo! ¿o no sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con

ella? Pues está dicho: Los dos se harán una sola carne. Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él (1 Cor 6, 15-17). En verdad, para ser completos, deberíamos prolongar la lectura de san Pablo, en particular recordar estas dos ideas secundarias de que el cuerpo es "templo del Espíritu Santo", y de que el hombre ya no se pertenece; desde el momento en que ha sido "comprado a caro precio por el Señor". El caro precio ha sido el del Calvario, de la pasión y de la muerte de Jesús en el leño de la cruz.

Para resumir en pocas palabras estos fundamentos de la "Teología del cuerpo", es necesario no olvidar ninguno de los elementos apenas evocados: creación del hombre por Dios y por tanto creación de su propio cuerpo, asunción del cuerpo humano del cuerpo humano por el Hijo eterno del Padre, resurrección de Jesús y resurrección de los hombres en su persona, presencia del Espíritu de Dios como en un templo, dando al cuerpo humano una dignidad excelsa.

Elementos estructurales de la teología del cuerpo de Juan Pablo II

Sólo desde esta perspectiva de la fe cristiana se puede comprender la teología del cuerpo de Juan Pablo II. Como se sabe la teología del cuerpo designa el contenido de las 129 "Catequesis sobre el amor humano" que el Papa pronunció de 1979 a 1984, con motivo de las audiencias públicas del miércoles. Todos conocéis al menos una parte de estos textos que personalmente considero que constituyen una aportación fundamental al magisterio ordinario del pontífice polaco, y estoy convencido de que estamos sólo al inicio de su difusión.

La fecundidad de las *Catequesis* se debe al hecho de que no sólo integran el conjunto de la visión bíblica y magisterial tradicional de la Iglesia, algo que ya hemos tratado de mostrar brevemente al inicio de esta conversación, sino que además lo explicitan de una manera extraordinariamente original. La originalidad está en la manera de presentar el contenido de la fe sobre la persona humana, en el dinamismo propio del sujeto. De este modo, el auditor o el lector se siente personalmente comprometido en esta visión, que asume un carácter existencial intenso. Me parece que es una clave central para comprender la novedad de la aportación de Juan Pablo II.

a) *el carácter concreto de la experiencia.*— Quisiera ofreceros ahora un primer criterio esencial de la teología del cuerpo según Juan Pablo II, pues le permite evitar desde el inicio todo riesgo de ideología: se trata de su concepto de *experiencia*. En vez de ser reducida a la

observación de fenómenos científicamente observables, la experiencia del amor no descuida ninguna de las dimensiones de la existencia humana. Todos los elementos de la percepción humana y de los dinamismos volitivos del hombre están presentes, así como su capacidad para entrar en relación con Dios. La comunión de personas, según las *Catequesis*, no se contenta con la aportación del personalismo de Martin Buber o de Max Scheler, sino que le da su auténtico alcance trascendente, después de haber identificado la fuente en Dios: ser en comunión significa estar unidos a Dios, fuente y fin de toda comunión humana auténtica. La experiencia es una vivencia (*Erlebnis*), lo que significa desde esta perspectiva que Dios no es ajeno a la experiencia: el hombre y la mujer experimentan la presencia y la acción de Dios y Dios les da la capacidad para vivir una comunión de personas que se convierte en mediación de lo absoluto y camino hacia él. En este sentido, la comunión de personas es una vocación y permite a quien ama santificarse verdaderamente. En otras palabras, crecer en la comunión con Dios.

Quiero subrayar que el planteamiento de las *Catequesis* no es moralista o voluntarista, sino que se trata de una actitud auténticamente mística, en el sentido de que se concentra en el misterio imposible de aferrar de la unión entre Dios y el hombre, en el que se integra la relación nupcial hombre-mujer.

b) *la soledad original*.— La primera parte de las *Catequesis* está dedicada a la clásica lectura de las dos narraciones de la creación del hombre y de la mujer en los primeros capítulos del libro del Génesis (1, 26-27). "Y dijo Dios: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, hombre y mujer los creó'" (Génesis 1, 26-27). La segunda narración (Génesis 2, 18-25) muestra la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán y la aceptación por parte de este último del don del creador: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne". El Papa no tiene miedo de ofrecer una lectura de carácter filosófico de estas fuentes tradicionales: utiliza un concepto normalmente psicológico, la soledad, y lo transforma en una realidad ontológica de creación. Nace así la genial expresión *soledad original* que define el estado objetivo en el que fue creado el primer hombre, Adán, que se realiza plenamente en su humanidad, cuando se le ofrece una *ayuda adecuada*. La segunda narración presenta desde esta perspectiva al hombre bajo el aspecto de su objetividad.

La primera relación que experimenta el hombre es su relación con Dios que le ha creado directamente a partir de arcilla. De Dios recibe la orden de no probar el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Por tanto, esta relación de dependencia fundamental de Dios da a

entender la condición ética del hombre, que se encuentra por primera vez ante una opción moral: obedecer o desobedecer.

La *soledad original* explica la expectativa del hombre de esa *ayuda adecuada*, que permite integrar de manera coherente el deseo fundamental que siente el hombre de unirse con una mujer. De este modo se integra toda la dimensión del deseo y de su expresión sexual: de este modo, los *dos forman una sola carne*.

La soledad tiene dos significados esenciales: el hombre descubre que es diferente de todo el mundo que le rodea y experimenta el carácter específico de su ser en relación con todas las criaturas.

El segundo elemento afecta más de cerca a nuestro objetivo. Juan Pablo II se refiere a la relación hombre-mujer cuando habla de *soledad original*: el hombre experimenta sus propios límites, simbolizados por las fronteras naturales de su propio cuerpo. La contemplación del cuerpo de la mujer le introduce en una experiencia singular, la de la belleza del cuerpo. A través de esta mediación, que involucra a toda su naturaleza, experimenta de manera más fundamental aún la experiencia de la comunión. Como vemos, el cuerpo sirve también para descubrir, a través de la ambigüedad del deseo, la vocación profunda del hombre y de la mujer a la comunión.

c) *la communio personarum*.— Otro ejemplo es el de la comunión de personas (*communio personarum*). La comunión representa también un dato de experiencia personal: estar en comunión con Dios, estar en comunión con el otro. La segunda originalidad de Juan Pablo II consiste en haber visto en la comunión de personas un dato *creatural* que ha sido perfectamente ilustrado por un texto del magisterio: *Mulieris Dignitatem*. Me refiero a los primeros números de la carta apostólica. Cito: "El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como «unidad de los dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina". En este texto, en realidad, encontramos un eco de lo que Juan Pablo II había introducido en una de las *Catequesis*, ampliando de manera extraordinaria el concepto tradicional de *imagen de Dios*. Él había escrito con audacia que "el hombre no es tanto imagen de Dios en el momento de la soledad, sino más bien en el momento de la comunión. Desde el inicio, no era sólo una imagen en la que reflejaba la soledad de una Persona que gobierna el mundo, sino én

y esencialmente una imagen de una comunión de Personas divina e inescrutable (Juan Pablo II, *Catechesi XIX, Ibid.*, pp.91).

La implicación de esta visión permite a Juan Pablo II subrayar la complementariedad sexual, en la medida en la que expresa precisamente la comunión de personas como un dato original. La novedad absoluta de la *Teología del Cuerpo*, en este sentido, estriba en el hecho de que, en el acto creativo del hombre por parte de Dios, está inscrita la corporeidad del hombre y de la mujer como una llamada a la comunión.

Permitidme invitaros a meditar en la tendencia que se da hoy a abandonar el criterio absoluto de la comunión para comprender el verdadero sentido de la sexualidad; se da, de hecho, un lazo entre esta tendencia y la ideología actual, que consiste en descuidar la diversidad sexual con una negación explícita de la masculinidad y de la femineidad. Me refiero a la ideología *delgender*, que no tiene otra opción que reducir miserablemente el misterio de la sexualidad humana a un dato meramente cultural, que fundamentaría el carácter indiferenciado de las opciones de comportamiento en el campo sexual. Es interesante constatar que esta visión ideológica está acompañada por una falta de esperanza en la capacidad del hombre y de la mujer para vivir para siempre una comunión de personas en su forma conyugal, lo que supone respetar los caracteres esenciales de *unidad e indisolubilidad*.

d) *el deseo y el descubrimiento de la dimensión esponsal del cuerpo.*- Antes hablaba de ambigüedad del deseo en el sentido de que, en su estructura, el deseo sexual, como lo demostrarán algunas *Catequesis*, implica al mismo tiempo una dimensión gratificante orientada a la dilatación del propio ser en la unión del hombre con la mujer, pero también un cierto *pathos*, un sufrimiento de quien experimenta que no puede darse a sí mismo la alegría que sólo la comunión con el otro (o la otra) puede suscitar.

La riqueza de este planteamiento me parece evidente. Constatamos que encuentra su origen en una larga contemplación por parte del filósofo Karol Wojtyla del fenómeno del amor, así como de su profundización en su manifestación conyugal en el misterio de la sexualidad. Una lectura de sus obras filosóficas y antropológicas, por ejemplo, "Amor y responsabilidad, persona y acto", los numerosos artículos publicados en Polonia de los que contamos desde hace unos años con una traducción al italiano, manifiesta la influencia de varios autores pertenecientes a las corrientes fenomenológicas y personalistas. No es posible desarrollar aquí lo que el filósofo Karol Wojtyla debe a cada uno de estos autores de los que sólo podemos citar los principales: Edmund Husserl, Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand.

El deseo manifiesta un valor inscrito en el cuerpo: su dimensión esponsal. El cuerpo está orientado al don de la persona. Según las palabras del Papa [Juan Pablo II, Catechesi XIV, XV e XVI, in *Uomo e Donna lo creó, Catechesi su/! 'amore umano*, Citta Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, pp 74- 83]: "el cuerpo expresa la femineidad a la masculinidad y viceversa la masculinidad a la femineidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. Precisamente en el amor, la persona se convierte en don. Juan Pablo II se inspira en la antropología desarrollada por la constitución pastoral *Gaudium et S/Jes*, según la cual, "el hombre como persona, creatura que Dios ha querido por sí misma; sólo puede encontrarse a sí mismo plenamente en el don de sí" (*Ibid.*, p 80.).

El hombre puro de corazón descubre el significado esponsal del propio cuerpo orientado hacia el don de toda la persona y la recepción de toda la persona de la otra. El amor presupone este doble movimiento, en una reciprocidad del don que los dos cónyuges ofrecen de sí mismos al otro (otra). Esto implica que los dos estén unidos por la conciencia del significado del cuerpo. El respeto del significado del cuerpo determina un *ethos del don*, que permite integrar los diferentes dinamismos de la persona.

e) *El lenguaje del cuerpo.*— Sabemos que el joven perito, en el Concilio Vaticano II, Karol Wojtyla, había participado en la reflexión y en los debates sobre lo que se convertiría en el contenido de la encíclica *Humanae Vitae* en 1968. La encíclica de Pablo VI dio pie a una contestación contra la enseñanza y la argumentación de la moral conyugal enseñada en ese texto. El arzobispo de Cracovia había comprendido que el corazón de la argumentación debía fundamentarse sobre la afirmación del carácter inseparable de las dos dimensiones del acto conyugal: unitiva y procreadora. Ya la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II había desarrollado este análisis de la naturaleza del acto sexual, que debía reflejar el sentido completo de la entrega mutua y de la procreación humana. El acto conyugal posee una íntima estructura que debe ser respetada: es al mismo tiempo un acto de profunda unión entre los esposos y un acto que, en la medida en que está abierto a la vida, puede tener como consecuencia la venida a la existencia de una nueva persona humana. Este posible efecto no sólo depende de la voluntad de los esposos, como lo demuestra el hecho de que no todos los actos sexuales dan origen a la concepción. Esta observación nos ayuda a recordar que el verdadero artífice de la vida es Dios creador. Sin embargo, los esposos tienen el poder de hacerse disponibles a la eventual acogida de esta nueva vida, actuando de este modo como colaboradores del Creador. Por este motivo, se les llama procreadores. La transmisión de la vida es, por tanto, una forma de servicio. Las dos dimensiones del acto que une profundamente a los esposos no pueden separarse de un acto deliberado de los cónyuges.

En su *teología del cuerpo*, Juan Pablo II recuerda que la *Humanae Vitae* hacía referencia a las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. La íntima estructura del acto sexual es llamada por el Papa la *verdad ontológica* del acto. Ahora, bien, los actos de los esposos deben expresar esta verdad. Los cónyuges la asumen al quedar abiertos a la transmisión de la vida; es una actitud interior que se hace posible gracias a la virtud de la castidad conyugal. El cuerpo humano es el medio de expresión de todo el hombre, de la persona que se revela a sí misma a través del lenguaje del cuerpo. Este lenguaje, dice Juan Pablo II, tiene un importante significado interpersonal, especialmente cuando se trata de las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer. El Papa añade, sin embargo, que en un determinado nivel el lenguaje del cuerpo debe expresar la verdad del sacramento. La participación en el designio eterno de amor de Dios le permite convertirse en una especie de profecía del cuerpo. Juan Pablo II trata de unir de este modo la dimensión sacramental del don de los esposos con la dimensión personalista.

De este modo, nos encontramos ante una auténtica revelación del cuerpo que, en el acto conyugal, no sólo significa el amor sino también la posible fecundidad. No es lícito separar el significado unitivo del significado procreador porque tanto uno como otro pertenecen a la verdad del otro: uno se vive junto al otro y, en cierto sentido, el uno a través del otro. No puedo desarrollar aquí toda la fuerza de argumentos de la encíclica *Humanae Vitae* releída e interpretada por Juan Pablo II, ni las implicaciones éticas que afectan a la paternidad y a la maternidad responsables y al recurso a los métodos naturales para limitar los nacimientos, cuando hay motivos serios (*iustae causae*). Para Juan Pablo II, la malicia esencial del acto anticonceptivo, es decir, cuando es deliberadamente infértil, se debe al hecho de que viola el orden interior de la comunión conyugal.

f) *El sacramento del cuerpo*.— La relación nupcial entre los cónyuges es el lugar de la presencia de Cristo. La reflexión de Juan Pablo II sobre la sexualidad siempre ha tenido una perspectiva cristológica. Cristo es fuente y modelo de las relaciones entre los cónyuges. El misterio nupcial de amor entre Cristo Esposo y la Iglesia Esposa fundamenta el misterio del matrimonio cristiano. En una visión de fe, la comunión de amor y de vida entre los cónyuges tiene como misión propia, por su naturaleza profética, expresar y hacer actual la unión entre Cristo y su Iglesia. Deberíamos reflexionar sobre la manera en que la Iglesia es verdaderamente una comunión de vida y de amor. Por una parte, en la Iglesia se transmite la vida eterna, pues está fecundada por el don del Espíritu Santo. Por otra parte, la Iglesia es esencialmente una comunión de amor, en la medida en la que el amor infinito la ha hecho nacer del costado traspasado del Redentor. Es interesante observar que en los escritores sagrados y en la gran

tradición de los Padres, la unión entre Dios y la Iglesia siempre ha sido descrita en términos inspirados por el amor nupcial. Por ejemplo, en el contexto de una enseñanza conyugal, Pablo hace referencia al modelo de Cristo que cuida de su Iglesia. La Iglesia se alimenta de la espera escatológica de estar eternamente unida a su Señor. De este modo, la unión entre Cristo y la Iglesia se presenta como la celebración de las bodas eternas del Cordero. La analogía entre el amor del Señor por la Iglesia y el amor del esposo por su esposa es una piedra angular de la teología cristiana del matrimonio en san Pablo. Sin embargo, también en este campo de los sacramentos la aportación de la *teología del cuerpo* de Juan Pablo II es muy original. Comienza con el lazo que une al cuerpo con el sacramento. Como es sabido, todo sacramento presupone una realidad corporal: el sacramento es signo de algo, es una realidad visible que hace referencia a otra realidad escondida. El Papa medita en la Carta a los Efesios. Observa que la realidad invisible que tiene que significar el sacramento es la caridad de Cristo, su amor infinito. Ahora bien, ¿acaso el signo visible del amor de Cristo no es su cuerpo muerto y resucitado? El cuerpo muerto en la Cruz puede ser interpretado sin dificultad como la consecuencia del amor de quien ha entregado la propia vida por la salvación del mundo. Sin embargo, el hecho de que el mismo cuerpo haya resucitado muestra que es también sacramento del amor del Padre, pues el Hijo se ha ofrecido como sacrificio al Padre. La resurrección de Jesús testimonia que su oración al Padre ha sido escuchada.

El misterio eclesial del amor de los esposos puede ser ampliado, como hace Juan Pablo II, hacia una dirección eucarística. San Pablo recuerda el deber de los maridos de amar a las mujeres como a su propio cuerpo. De este modo, el esposo que ama a su mujer se ama a sí mismo, alimenta su propia carne y, como dice el apóstol, "la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su Cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia" (*Efesios*, 5 29-32).

En su sentido propio, la palabra *cuerpo* indica el cuerpo sexuado del hombre y de la mujer, que les permite, al unirse, conformar una sola carne. En sentido metafórico la Iglesia es llamada *Cuerpo de Cristo*. Esto sugiere el lazo profundo que une a todos los hombres con el Hijo de Dios. Ya hemos evocado cómo la unión sexual entre el hombre y la mujer debe ser entendida como el don recíproco que cada uno de los dos hace al otro. Sin embargo, la frase de Pablo, según la cual, "nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño", hace referencia implícitamente a la Eucaristía: con su cuerpo Cristo alimenta a la Iglesia.

El Papa observa que la analogía entre la relación hombre-mujer y la

relación Cristo-Iglesia contribuye a iluminar el misterio divino, en el sentido de que nos enseña algo sobre el amor recíproco que une a Cristo con la Iglesia. Al mismo tiempo, sin embargo, nos enseña también la verdad esencial del matrimonio, cuya vocación consiste en reflejar el don de Cristo a la Iglesia junto al amor de la Iglesia por Cristo. Si el sacramento tiene como fin expresar este misterio divino, tenemos que admitir que no podrá hacerla nunca completamente. El misterio, de hecho, siempre sobrepasa al sacramento.

Pero Juan Pablo II completa su análisis con la observación de que el sacramento, en realidad, va más allá de su significado. No se contenta con proclamar el misterio de manera significativa; está destinado a realizarlo en el hombre. Y de este modo, en virtud del bautismo de los esposos, su íntima comunión de vida y de amor fundada por el Creador, como ha mostrado Juan Pablo II, es elevada y asumida por la caridad nupcial de Cristo que la apoya con su fuerza de redención. La luz de la Redención consiente al Papa dar a la *teología del cuerpo* su dimensión más profunda. El centro de la atención se concentra aquí en la Última Cena. En el momento de la comunión más intensa con los discípulos, Jesús anticipa la entrega libre que hace de sí mismo. No sólo afirma que el pan y el vino que les da de comer y de beber son su cuerpo y su sangre, sino que expresa el valor de sacrificio, haciéndolo sacramentalmente presente. El cuerpo entregado y la sangre derramada ya no sólo tienen el significado de un símbolo: se ofrecen como comida y bebida para los discípulos que, unidos a Jesús y entre sí, se unen corporalmente con él. Quedar unido corporalmente con Cristo quiere decir estar asociado a su propio sacrificio redentor. La unidad en la caridad es exigida para recibir digna y eficazmente el cuerpo y la sangre de Cristo. Este don se hace a toda la Iglesia, Esposa de Cristo. El Papa muestra de este modo que la esencia de la Eucaristía es nupcial, pues es el don que el esposo hace a su esposa y que la esposa acoge en la fe.

Sin esfuerzo podéis imaginar el interés de esta reflexión para una auténtica espiritualidad conyugal. Sólo presento algunas sendas de exploración: la Eucaristía refuerza y regenera la comunión entre los esposos; revela a los esposos cristianos la verdadera identidad eucarística del matrimonio; es en cierto sentido memoria del don que los esposos se han hecho uno al otro; la luz eucarística permite concebir la unión de los esposos en su dimensión adecuada de entrega total, abierta a una fecundidad que la trasciende.