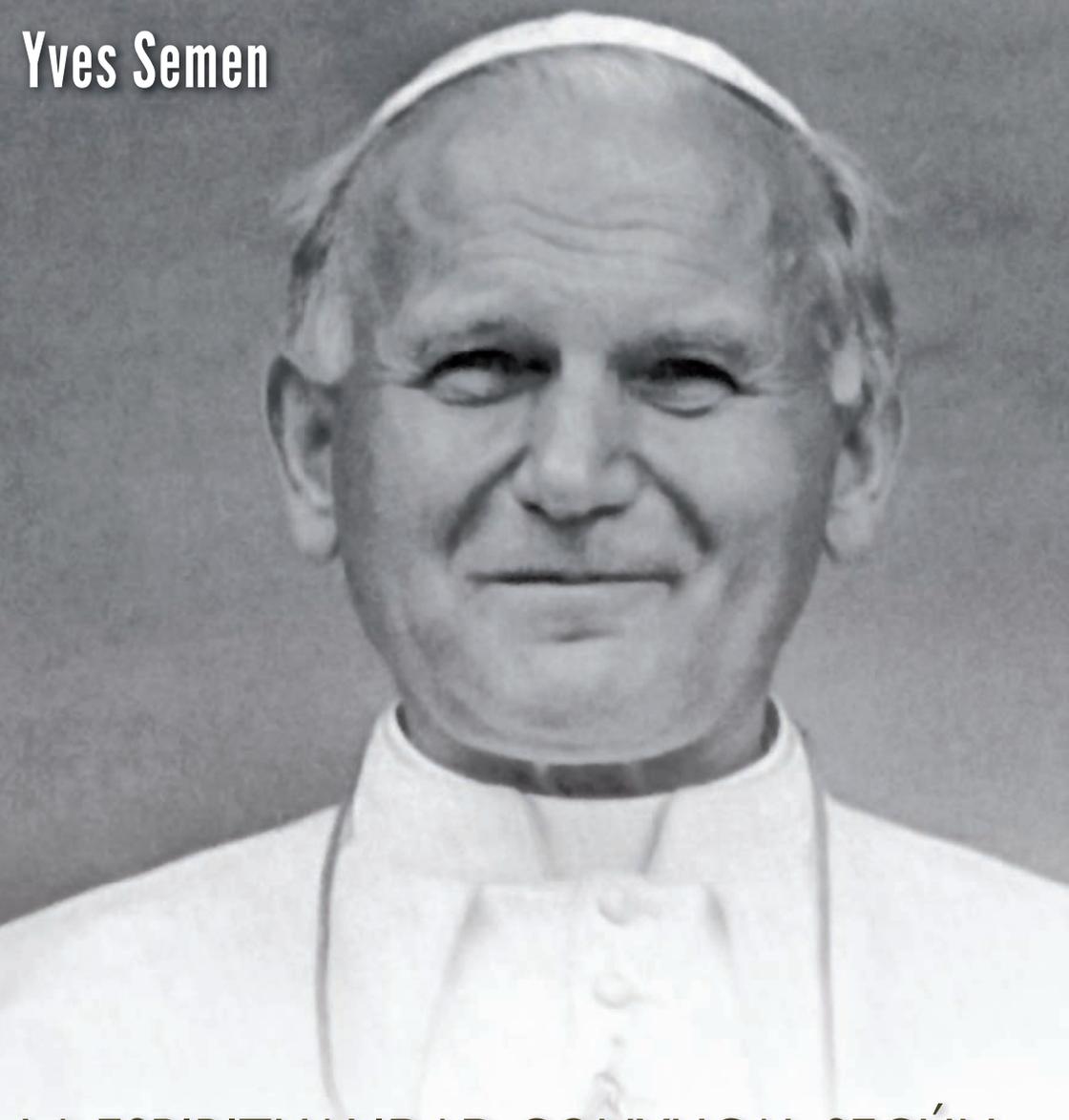


Yves Semen



LA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL SEGÚN

JUAN PABLO II



Desclée De Brouwer

**LA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL
SEGÚN JUAN PABLO II**

YVES SEMEN

**LA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL
SEGÚN JUAN PABLO II**

Prefacio
Cardenal Philippe Barbarin

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título original: *La spiritualité conjugale selon Jean-Paul II.*

© 2010 Presses de la Renaissance, París

Traducción: M.M. Leonetti

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2011

Henao, 6 - 48009 Bilbao

www.edesclée.com

info@edesclée.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos -www.cedro.org-), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Printed in Spain - Impreso en España

ISBN: 978-84-330-2488-6

Depósito Legal: BI-1247/11

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

*A mi esposa Isabel,
a nuestros hijos Thibaut, Louis, Thomas, Marie
Benoit, Pierre, Anne y Paul,
que me enseñan cada día
lo que significa «amar».*

«Crear el reflejo de la Existencia absoluta y
del Amor es una obra grandiosa.
Sin embargo, vivimos sin saberlo».

Juan Pablo II, *El taller del orfebre*.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| PREFACIO..... | 15 |
| INTRODUCCIÓN: POR UNA ESPIRITUALIDAD PROPIA PARA LAS PERSONAS CASADAS | 19 |
| 1. PARA QUE EL MATRIMONIO SEA UNA VOCACIÓN .. | 27 |
| ¿Ser felices o entregarse? | 27 |
| ¿Estado o vocación? | 30 |
| ¿Matrimonio o trabajo? | 33 |
| 2. AMAR, PERDONAR, PERDONARSE | 37 |
| La experiencia de los límites | 37 |
| El perdón, vía de la entrega | 40 |
| Perdón y comunión..... | 44 |
| 3. LA LITURGIA DE LOS CUERPOS..... | 47 |
| El sacramento primordial..... | 47 |
| No separar lo que Dios ha unido | 50 |
| La vocación del cuerpo | 53 |
| 4. LA HUMILDAD DE LA ENCARNACIÓN..... | 57 |
| La desnudez de los cuerpos | 57 |
| La desnudez de las almas | 60 |
| El profetismo de los cuerpos | 63 |

| | |
|--|-----|
| 5. LAS SUTILEZAS DEL ADULTERIO | 67 |
| El adulterio en el corazón. | 67 |
| El adulterio interior | 70 |
| ¿Adulterio con la propia esposa? | 74 |
| 6. LAS ETAPAS DE LA MADURACIÓN DEL AMOR | 79 |
| La noche de los sentidos. | 79 |
| La noche del espíritu. | 84 |
| Hasta que la muerte nos separe | 88 |
| 7. LAS CRUCES Y LAS PENAS | 93 |
| La sumisión recíproca. | 93 |
| El inevitable inacabamiento de la entrega. | 95 |
| El fracaso. | 97 |
| 8. LA ALEGRÍA DE LA ENTREGA | 103 |
| La alegría de los orígenes | 103 |
| La alegría de la comunión | 106 |
| La alegría que permanece. | 108 |
| 9. LA EUCARISTÍA, MISTERIO NUPCIAL | 111 |
| Caná y la Cena. | 111 |
| Intimidad conyugal e intimidad eucarística | 115 |
| Las bodas del Cordero | 118 |
| 10. LOS ESPOSOS Y EL SACERDOTE | 123 |
| El sacerdote-esposo. | 123 |
| El sacerdote y los esposos. | 126 |
| Matrimonio, orden y eucaristía | 128 |
| 11. LOS SECRETOS DE LA PERFECCIÓN | 131 |
| La pobreza. | 131 |
| La castidad | 134 |
| La obediencia | 137 |

| | |
|--|-----|
| 12. LA LLAMADA A LA SANTIDAD. | 141 |
| ¿Santidad individual o santidad de pareja? | 141 |
| Contra el individualismo espiritual | 143 |
| La responsabilidad de la salvación del otro. | 146 |
| 13. PARA ACABAR CON... | 149 |
| El «débito conyugal». | 149 |
| El «remedio de la concupiscencia» | 152 |
| Lo «permitido-prohibido» | 154 |
| CONCLUSIÓN: | |
| EL INAGOTABLE TESORO DE LA IGLESIA. | 159 |
| ANEXO: | |
| COMPENDIO DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO. | 161 |
| El plan de Dios sobre la unión del hombre y de la mujer en los orígenes (Mt 19,3-8) | 163 |
| El corazón del hombre herido desde el pecado de los orígenes (Mt 5,27-28) | 166 |
| El matrimonio como anuncio y preparación de la resurrección (Mt 22,23-30) | 169 |
| El matrimonio a la luz de las bodas de Cristo con la Iglesia (Ef 5,22-33) | 174 |
| Las exigencias de la castidad conyugal: <i>Humanae vitae</i> . | 184 |

PREFACIO

Juan Pablo II ofreció a la Iglesia y al mundo durante los primeros años de su pontificado, concretamente entre 1979 y 1984, una enseñanza dotada de una gran riqueza sobre el cuerpo y el matrimonio en ciento veintinueve audiencias generales de los miércoles. Su teología del cuerpo, que se alimenta de su proximidad a los estudiantes –era su capellán– y de sus trabajos como profesor de teología moral y de ética social en el seminario mayor de Cracovia y en la Facultad de Teología de Lublin, aporta una respuesta luminosa a un número creciente de personas que buscan puntos de referencia y sentido.

Estamos constatando, efectivamente, en estos últimos años un creciente interés por este ámbito de la teología, y, además, no sólo entre los cristianos. Esta tendencia es más perceptible aún en los Estados Unidos que en Europa, tal como atestigua, por ejemplo, la obra de divulgación emprendida por Christopher West y Carl Anderson, así como el impacto de sus publicaciones. Ésta parece confirmar el juicio de George Weigel que, en su célebre *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*, escribía a propósito de la teología del cuerpo: «Será recordada como un momento crucial, no sólo en la teología católica, sino también en la historia del pensamiento moderno»¹.

1. J.C. Lattès, 1999, p. 427 (edición española, Plaza & Janés, Barcelona 1999).

Esta teología expresa en un lenguaje a veces complejo –aunque, a pesar de ello, audible por parte de nuestros contemporáneos, si se les hace accesible– las bellas afirmaciones del concilio Vaticano II sobre el matrimonio cristiano, que lo presentan como una vocación con todas las de la ley, capaz de conducir a los esposos por un camino de santidad. Las recientes beatificaciones de los esposos Beltrame-Quattrocchi por Juan Pablo II, en 2001, y de los esposos Martin por Benedicto XVI, en 2008, constituyen una ilustración estimulante de lo que decimos.

En virtud de ello, los cristianos casados tienen derecho a recibir y desplegar una espiritualidad adaptada de una manera específica a la vocación del matrimonio. Esta obra de Yves Semen, como complemento a propuestas realizadas por distintos movimientos cristianos, aporta una respuesta que se inserta como continuación de su obra precedente, *La sexualidad según Juan Pablo II*. Su originalidad consiste en fundamentar en la teología del cuerpo de Juan Pablo II el enfoque de lo que podría ser una espiritualidad específicamente conyugal.

En estas páginas se nos ofrece un itinerario bello –exigente y liberador al mismo tiempo–, un itinerario del que exhala el perfume evangélico de una cierta novedad sobre el cuerpo, el amor, la sexualidad, en el que se considera a la persona humana en todas sus dimensiones: cuerpo, alma y espíritu.

Podemos estar agradecidos a Yves Semen por habernos hecho accesible la rica enseñanza teológica de Juan Pablo II sobre el cuerpo en trece capítulos o, más bien, trece esbozos, como para subrayar que se trata más de sugerir pistas de acción y de reflexión que de presentar respuestas que cierran. No cabe la menor duda de que es éste un aspecto de la enseñanza de la Iglesia al que se muestran sensibles los hombres y las mujeres de nuestros días. Tal como subrayaba Juan Pablo II, esta teología del cuerpo es indispensable «para una comprensión adecuada de las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia contemporánea» (audiencia del 8 de abril de 1981). En este sentido, está llamada a desempeñar un papel esencial en la

«nueva evangelización» en que la Iglesia, sierva de la grandeza de la vocación del hombre, le recuerda que Dios le ama infinitamente, que Cristo le ha salvado y está llamado a realizarse en el amor.

Los lectores encontrarán como anexo a esta obra un precioso *compendio* sobre la teología del cuerpo de Juan Pablo II, que proporciona sus principales ejes y ayudará al lector a profundizar en ella, a apropiárselos. Deseamos que sean muchos los esposos que reciban una renovación interior y comuniquen esta riqueza más allá de su hogar.

Me ha gustado que el décimo esbozo de este libro lleve como título «Los esposos y el sacerdote». De él he entresacado esta bella afirmación: «Los esposos y el sacerdote están llamados así a confortarse mutuamente en la entrega de sí mismos. El sacerdote debe poder ver en los esposos la expresión viva de su propia consagración, del mismo modo que los esposos deben poder reconocer en el sacerdote la figura perfecta del Esposo». ¡Qué hermoso camino para recorrer, en la entrega de sí, en el amor: «El amor no pasará nunca!» (1 Co 13,8).

8 de diciembre de 2009,
 en la solemnidad de la Inmaculada Concepción
 de la Virgen María.



+ Philippe card. Barbarin
 Archevêque de Lyon

INTRODUCCIÓN

POR UNA ESPIRITUALIDAD PROPIA PARA LAS PERSONAS CASADAS

«Los que buscan la realización de la propia vocación humana y cristiana en el matrimonio, ante todo están llamados a hacer de esta 'teología del cuerpo', cuyo 'principio' encuentran en los primeros capítulos del *Génesis*, el contenido de su vida y de su comportamiento».

Juan Pablo II,
audiencia del 2 de abril de 1980.

El concilio Vaticano II ha insistido, y con razón, en el hecho de que la Iglesia no era únicamente la Iglesia jerárquica –los sacerdotes, los obispos–, sino el conjunto de los bautizados. Esta verdad ha sido magníficamente confirmada y desarrollada por Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Christi fideles laici*. Ahora bien, entre los bautizados, los laicos son, con gran diferencia, los más numerosos y la mayoría de ellos están casados, lo que hace que las personas casadas representen una aplastante mayoría en el pueblo de Dios. Con todo, si bien la literatura espiritual se muestra abundante, e incluso superabundante, en lo que se refiere a la espiritualidad sacerdotal o religiosa, se revela muy pobre cuando se trata de la espiritualidad conyugal. Total, que la mayor parte del pueblo cristiano se encuentra desprovista de una espiritualidad adaptada específicamente a su estado y a su vocación. ¿No supone una paradoja monumental –casi un escándalo– que las personas casadas

se vean obligadas a alimentarse de una espiritualidad para solteros cuando andan en busca de espiritualidad?

Ya en 1962, en vísperas del concilio Vaticano II, no vacilaba en escribir el padre Caffarel, fundador de ese magno movimiento de espiritualidad conyugal que son los Equipos de Nuestra Señora, en un número de *El Anillo de oro* consagrado al tema «Matrimonio y Concilio»: «La Iglesia no se puede contentar, por tanto, con pensar en los 'laicos' como si todos fueran solteros, como si vivieran aislados; también tiene necesidad –y, en cierto sentido, en primer lugar– de interrogarse sobre los hogares cristianos, sobre el modo en que se comprende y se vive el matrimonio cristiano en la catolicidad de nuestros días»¹. ¿Han cambiado verdaderamente las cosas casi medio siglo más tarde? ¿De dónde viene que la espiritualidad conyugal siga apareciendo así como la pariente pobre de la espiritualidad cristiana?

Al parecer la Iglesia ha tenido dificultades durante siglos para reconocer en el matrimonio una auténtica vocación cristiana, en el pleno sentido de la expresión, susceptible de conducir a los que responden a ella a una verdadera santidad laica. Tal vez se deba a la dificultad que le ha supuesto captar el verdadero sentido de la sexualidad humana. Y debemos reconocer con Xavier Lacroix que, aunque el cristianismo –religión del cuerpo, puesto que es una religión basada en la encarnación del Verbo de Dios– no puede despreciar el cuerpo sin renegar de sí mismo, «todo acontece como si el cristianismo hubiera integrado con mayor facilidad el cuerpo que sufre, el cuerpo que trabaja, el cuerpo que celebra, que el cuerpo que goza»². La teología del cuerpo de Juan Pablo II no vacila en proclamar en este punto de una manera inequívoca: «El cuerpo y la sexualidad siguen siendo para el cristianismo valores excesivamente poco apreciados»³.

Con todo, aunque debemos reconocer al padre Caffarel y a los Equipos de Nuestra Señora el mérito de haber abierto de una ma-

1. *L'Anneau d'Or*, n° 105-106, Éd. du Feu Nouveau, mai-août 1962, p. 179-180.

2. Xavier Lacroix, *L'avenir, c'est l'autre*, Cerf, 2000, p. 145.

3. Catequesis del 22 de octubre de 1980, n° 3.

nera valiente y audaz unas pistas magníficas y plenas de esperanza, a la espiritualidad conyugal le faltaba, hasta una época reciente, el sustrato teológico capaz de sostenerla, carencia que la condenaba a permanecer en el estadio de las intuiciones. Esta carencia es la que ha venido a colmar la teología del cuerpo de Juan Pablo II. A partir de ahora la espiritualidad conyugal dispone de un zócalo teológico sólido sobre el que puede construirse y desplegarse. Tenemos aquí un acontecimiento considerable del que, al parecer, los responsables de la Iglesia todavía no han medido todo su alcance. La llegada de esta teología del cuerpo constituye una aportación teológica capital: se trata de la enseñanza más extensa jamás dispensada por un papa sobre un mismo tema en toda la historia de la Iglesia, ¡nada menos que ochocientas páginas de texto! Y, sin embargo, veinticinco años después de que Juan Pablo II acabara de dar esta enseñanza a través de las audiencias generales del miércoles, sigue siendo todavía desconocida de la mayoría de los pastores de la Iglesia y de un número todavía más considerable de laicos casados. Esto deja pensar y permite calibrar la colosal obra de comunicación que deben emprender aún los cristianos. Con todo, eso no es óbice para que, con la teología del cuerpo de Juan Pablo II, el matrimonio quede ahora establecido, no como una vocación de segunda fila, sino como una de las dos vías posibles para la realización de la persona mediante la entrega de sí misma. La constitución *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo afirmaba, en efecto, vigorosamente, con una formulación que debe mucho al futuro Juan Pablo II: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»⁴. La consumación de esta obra de entrega en la que la persona está llamada a realizarse se puede llevar a cabo gracias a la consagración en el celibato «por el reino» o mediante la consagración en el matrimonio: «En definitiva, la naturaleza de uno y otro amor es ‘esponsalicia’, es decir, expresada a través del don total de sí. Uno y otro amor tienden a expresar el significado

4. Vaticano II, constitución *Gaudium et Spes*, n° 24.

esponsalicio del cuerpo, que ‘desde el principio’ está grabado en la misma estructura personal del hombre y de la mujer»⁵.

Ambas vías –matrimonio o virginidad– tienen capacidad para conducir a la santidad por poco que correspondan a una respuesta a una llamada escuchada en el corazón de la persona. Si la Iglesia ha considerado durante siglos como un honor –y con toda razón– la vía de la entrega de la persona en la vida religiosa, probablemente haya llegado la hora de descubrir los méritos y las grandezas de la otra vía, la de la consagración del propio ser en la vida matrimonial. Ya Pío XI, el año 1931, en su encíclica sobre el matrimonio, *Casti connubii*, decía que los esposos están «como consagrados por un sacramento tan grande»⁶. Tal vez haya llegado la hora de suprimir esta prudente conjunción... No obstante, todavía hace falta que las personas casadas puedan apoyarse en una espiritualidad que corresponda a su vocación específica. También en este punto, el padre Caffarel decía, en plan profeta, en sus reflexiones preparatorias en el Concilio: «No basta con recordar a los cristianos casados que el matrimonio no es un ‘estado de imperfección’, es preciso presentarles aún una doctrina ascética y mística, una ‘espiritualidad’ que esté elaborada, no a partir de la vida monástica, sino a partir de su estado de vida, de sus exigencias, de sus dificultades, de sus gracias –y que lo esté con su concurso»⁷. Sin embargo, todavía hace falta también que los esposos cristianos dispongan de modelos de figuras de santos que hayan llegado a serlo por el mismo hecho de la perfección de su vida en el estado matrimonial. También en este punto ha procedido Juan Pablo II a una obra innovadora procediendo, en 2001, a la beatificación de los esposos Luigi y Maria Beltrame Quattrocchi, primera pareja de cristianos que fue beatificada en la historia de la Iglesia a causa de la misma santidad de su vida conyugal y que, por esta razón, se celebra su fiesta el día del aniversario de su matrimonio. A partir de ahora está claro que se puede ser santo, no a pesar de estar casado, como se pensaba antaño con excesiva facilidad, sino por y gracias a estarlo.

5. Audiencia General del 14 de abril de 1982.

6. Pío XI, encíclica *Casti connubii*, I, § 3.

7. *L'Anneau d'Or*, n° 105-106, *op. cit.*, p. 186.

El objetivo que persigue este libro es, por consiguiente, proponer unas vías de espiritualidad tomadas de la fuente de esta teología del cuerpo que Juan Pablo II regaló a la Iglesia del siglo XXI. Del siglo XXI, y no del siglo XX. Porque debemos reconocer que la teología del cuerpo, aunque constituya la gran catequesis con la que Juan Pablo II inauguró su pontificado, ha sido mantenida en cierto modo bajo el celemín durante todo el tiempo en que estuvo a la cabeza de la Iglesia. Hay razones objetivas para ello, especialmente su dificultad conceptual, el hecho de que esta enseñanza se haya dispensado a través del canal discreto de las audiencias generales del miércoles –en cierto modo el magisterio de la «puerta pequeña», un magisterio oficial, pero también el menos solemne–; también cuenta el hecho de que Juan Pablo II no anunció de inmediato su intención cuando empezó a dispensar esta enseñanza en el mes de septiembre de 1979, ni tampoco su designio de conjunto. No es éste el lugar adecuado para debatir sobre las razones por las que Juan Pablo II pensó que debía proceder así, pero podemos asociarnos sin temor a errar al juicio de George Weigel, que calificaba la teología del cuerpo de Juan Pablo II de «bomba teológica de efecto retardado que podría estallar con unos efectos espectaculares a lo largo del tercer milenio de la Iglesia»⁸. Es posible que el juicio de George Weigel comportara una cierta dimensión profética –escribía estas líneas en 1999, casi cinco años antes de la muerte de Juan Pablo II– cuando añadía: «Es posible que la teología del cuerpo de Juan Pablo II, fuente de controversia, no se tenga en cuenta hasta que él mismo no haya abandonado la escena [...] Cuando eso llegue, tal vez en el siglo XXI, se considerará probablemente la teología del cuerpo como un momento crucial, no sólo en la teología católica, sino también en la historia del pensamiento moderno»⁹. El año de 2009, vigésimo quinto aniversario del final de la dispensación de esta enseñanza por parte de Juan Pablo II, ¿habrá sido el de la eclosión de una espiritualidad conyugal basada en «la reden-

8. George Weigel, *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*; JC Lattès, 1999, p. 427 (edición española: *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999).

9. *Ibid.*

ción del cuerpo y el carácter sacramental del matrimonio», título bajo el que el mismo Juan Pablo II proponía clasificar el conjunto de sus catequesis sobre la teología del cuerpo?¹⁰. Éste es el voto que me permito formular, y puedo decir que este libro habrá alcanzado su objetivo si pudiera contribuir a ello por muy poco que sea.

De ahí que esta obra no pretenda ser un tratado de espiritualidad conyugal. Su propósito es mucho más modesto. En este ensayo nos vamos a limitar únicamente a proponer una serie de pistas que todavía están pendientes de exploración en gran medida, una serie de esbozos cuyos contornos deberán ser precisados por otros mejor dotados que el autor de estas líneas. Con todo, tomados en su conjunto, estos esbozos esperan constituir una especie de fresco cuya unidad y coherencia están tomadas de ese trasfondo teológico fundamental e innovador que es la teología del cuerpo de Juan Pablo II. En esto consiste su originalidad y es el único mérito que reivindica.

Las presentes reflexiones sobre la espiritualidad conyugal se presentan al modo de cortas meditaciones desprovistas de un aparato conceptual abstracto y apremiante. Cada capítulo evoca un tema ilustrado por la enseñanza de Juan Pablo II, principalmente en las audiencias del miércoles desde septiembre de 1979 a noviembre de 1984, consagradas de un modo especial a una catequesis sistemática sobre el tema de la teología del cuerpo¹¹, aunque a veces también en los grandes textos de su pontificado –encíclicas,

10. Catequesis del 28 de noviembre de 1984, n° 1.

11 A fin de facilitar la lectura y evitar remitir sistemáticamente a notas a pie de página, excepto en la presente introducción y en el *Compendio* de la teología del cuerpo que figura como anexo al final de la obra, las referencias a las audiencias citadas en cada uno de los esbozos se indican en el texto inmediatamente a continuación de las citas. No se indica más que la fecha de la audiencia. Dado que estas audiencias son relativamente cortas, no nos ha parecido de utilidad precisar el número. Se puede encontrar el texto completo de las audiencias de Juan Pablo II consagradas a la teología del cuerpo en la recopilación de las ediciones du Cerf, aparecida en 2004 con el título *Homme et femme, il les créa. Une spiritualité du corps* (edición española: *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000). Cuando no aparece ninguna referencia al final de un texto es que se trata de una cita tomada de la última audiencia citada. Del mismo modo, en el caso de las obras citadas, salvo excepción, la referencia se indica al final de la cita.

cartas, exhortaciones– que se inspiran en esta enseñanza en cierto modo «principal» o que refieren a ella. En ocasiones, también en alguna parte de su obra filosófica –*Amor y responsabilidad*–, poética –*Tríptico romano*– y teatral –*El taller del orfebre*–.

Probablemente se gane leyendo estas meditaciones en pareja. Los novios pueden convertirla en la trama de un diálogo de profundización espiritual de la entrega de sí mismo para la que se preparan. Los esposos podrán encontrar en ella fuentes de inspiración para su oración conyugal. Los sacerdotes y aquellos que les ayudan en la preparación para el matrimonio podrán tomar de aquí temas de reflexión para proponerlos a los novios. Estos esbozos no están hechos necesariamente para ser leídos de una manera seguida. Cada capítulo, e incluso cada subcapítulo, puede ser considerado de manera independiente. Eso explica las intersecciones que se podrá constatar entre los diferentes capítulos. Estas intersecciones son intencionales y no son repeticiones. Se trata simplemente de que, según un modo de proceder que era habitual en Juan Pablo II, la misma realidad se considera desde un ángulo diferente con el objeto de inferir otras consecuencias. Con todo, no escapará al lector una cierta progresión en el conjunto de los capítulos. Los temas que hemos retenido van desde lo más elemental a lo más desarrollado.

El lector encontrará asimismo en estos «esbozos de espiritualidad conyugal» afirmaciones que afectan a la intimidad de la vivencia de la entrega de los cuerpos. Es algo normal y además no debe sorprender, y todavía menos chocar. El gran desafío de la vocación al matrimonio consiste en llegar a vivir las aspiraciones espirituales y las realidades carnales de una manera unificada. Una espiritualidad conyugal que exaltara una modalidad de espiritualismo desencarnado o condujera a los esposos a un alejamiento de la plenitud carnal de la expresión de su unión no merecería el calificativo de conyugal y no sería en resumidas cuentas más que una falsificación. La espiritualidad conyugal debe intentar expresarse e incluso arraigarse en la vivencia carnal de la unión de los esposos. Alimentar una especie de actitud dualista a este respecto –el alma

por un lado, el cuerpo por otro— no sería simplemente conforme a las exigencias de la vocación del matrimonio y se insertaría en falso respecto a las perspectivas unificadoras de la teología del cuerpo de Juan Pablo II. Aquí reside la apuesta de este ensayo y la fidelidad que intenta expresar respecto a lo que Juan Pablo II legó a la Iglesia del siglo XXI a través de la celebración de la vocación del cuerpo humano: «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»¹². Esta vocación del cuerpo es una misión que corresponde a los esposos cristianos, más que a los otros miembros de la Iglesia, revelarla y profetizarla. Es una misión dotada de una nobleza inmensa y de una urgencia total en un mundo que ya no corresponde más al cuerpo humano y no lo considera a menudo más como un simple material utilizable.

Manifestar la dimensión de la entrega inscrita en el cuerpo humano, vivir la única vocación de la persona a la entrega de sí misma a través de todas las expresiones del lenguaje del cuerpo, dar testimonio con toda su vida de las relaciones nupciales de Cristo y de la Iglesia, ésa es la misión de los esposos cristianos y la fuente de la espiritualidad que debe ser la suya propia.

12. Audiencia del 20 de febrero de 1980, n° 4.

1

PARA QUE EL MATRIMONIO SEA UNA VOCACIÓN

«El matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos únicamente cuando refleja el amor que Cristo-Esposo entrega a la Iglesia, su Esposa, y con el que la Iglesia (a semejanza de la mujer «sometida», por lo tanto, plenamente entregada) trata de corresponder a Cristo».

Juan Pablo II,
audiencia del 18 de agosto de 1982.

¿Ser felices o entregarse?

¿Quién no quiere ser feliz al casarse? ¿Quién no desea que sean felices los recién casados? ¿Acaso no es éste el tema recurrente en todos los discursos en los banquetes de bodas, el estribillo de todos los mensajes de felicitación que se transmiten en estas celebraciones? «Con todos nuestros mejores deseos de felicidad»: es la fórmula habitual y convenida que acompaña al tradicional regalo... ¿No es éste también el argumento apodíctico al que recurren los enamorados que quieren poner de realce las calidades del amado ante sus padres: «Mamá, es el hombre de mi vida. Estoy segura de que me hará feliz». Si se reflexiona bien en ello, ¿no es éste el lugar de un formidable equívoco?

Se puede buscar en el matrimonio sentirse colmado, en la medida en que se busca en él un estado de plenitud afectiva y sentimental –actitud más bien femenina– o bien la esperanza de un

apaciguamiento de las propias necesidades sexuales –actitud más bien masculina–... Se puede buscar en el matrimonio satisfacciones de todos los órdenes, incluida la de un estatuto social, la de la ruptura de una soledad afectiva excesivamente pesada de llevar, la de una configuración con un determinado «modelo de vida»... Esta actitud se manifiesta a veces en personas que buscan a toda costa casarse. Se dice de ellas que ahuyentan, y a menudo es verdad. ¿De dónde viene eso? No del hecho de que estas personas carezcan de cualidades. Procede más bien simplemente del hecho de que todos tenemos una tendencia como instintiva a desconfiar de la persona que da la impresión –sin que se dé cuenta de ello con claridad la mayoría de las veces– de que nos quiere por ella más que por nosotros, y es que es una gran verdad que a toda persona le repugna enormemente sentirse utilizada.

Insertarse de un modo excesivamente radical en esta perspectiva puede conducir a no ver al otro más que como un medio de colmar nuestras expectativas. Encontramos aquí la ambigüedad a la que está sometido todo amor: ¿buscamos el bien del otro o es nuestra propia satisfacción lo que buscamos a través de él? Detrás de la búsqueda de la felicidad en el matrimonio –algo que en sí mismo no tiene nada de ilegítimo–, ¿qué es lo que buscamos verdaderamente? ¿Queremos al otro por él mismo en primer lugar o no lo queremos más que como un medio de realización de lo que nosotros concebimos como un ideal de vida, es decir, en relación con nosotros mismos y a lo que esperamos? En esto se pueden mezclar incluso motivaciones espirituales: podemos ver al otro como un medio que nos haga crecer en el plano de nuestra vida de fe. Si nos centramos en lo que el matrimonio nos puede aportar, el riesgo que nos acecha es, a fin de cuentas –de una manera sutil–, aunque real, reducir al otro a nosotros mismos y a considerarle únicamente en la medida en que nos aporta algo. Ahora bien, el otro es una persona, y la persona no puede ser reducida jamás al estatuto de medio. Tal vez se objete que esta búsqueda de satisfacción es querida mutuamente. ¿Y entonces? Eso no impedirá que el matrimonio pensado corra el riesgo de desembocar en un estado de egoísmo a dos.

Se trata de una cuestión muy delicada, porque es bien evidente que aquel o aquella que busca, en primer lugar, en el matrimonio, un determinado número de satisfacciones personales identificadas con la felicidad no lo hace de una manera maquiavélica y como resultado de un cálculo frío y cínico. En nuestra búsqueda de la felicidad hay algo perfectamente legítimo, porque el objetivo de toda persona normal es ser feliz. Y existe en toda persona una ambivalencia inevitable entre la búsqueda del bien del otro y la búsqueda de su bien personal. Se trata simplemente de una cuestión relacionada con la orientación fundamental de la voluntad. ¿Qué es lo que busco en primer lugar? ¿A mí mismo y la satisfacción de mis expectativas, o el bien objetivo del otro, por él mismo?

En su análisis del Génesis con que Juan Pablo II empieza su teología del cuerpo, muestra que la primera experiencia que Dios permitió realizar al hombre, antes de crearle como hombre y mujer, fue la de la soledad. Fue así como el ser humano descubrió que está hecho para la entrega de sí mismo y sobre la base de esta experiencia es como se pudo construir en él la conciencia de ser una persona. «El don revela, por decirlo así, *una característica especial de la existencia personal*, más aún, de la misma esencia de la persona. Cuando Dios Yahvé dice que ‘no es bueno que el hombre esté solo’ (Gn 2, 18), afirma que el hombre por sí ‘solo’ no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo ‘con alguno’, y aún más profundamente y más completamente: existiendo ‘*para alguno*’» (Audiencia del 9 de enero de 1980). El matrimonio es ante todo una manera de que disponen el hombre y la mujer para realizar su vocación como personas por la mutua entrega de ellos mismos. No es la única. La consagración a Dios en la vida religiosa es otra vía posible para la entrega de uno mismo. Ahora bien, cuando alguien se siente llamado al matrimonio, está llamado a realizar, en primer lugar, en este estado de vida la entrega de su ser y con ello a realizar su vocación de persona y, por consiguiente, la realización cabal de su humanidad. Encontramos aquí este pasaje capital de la constitución *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II por el que Juan Pablo II sentía tanto apego, hasta el punto de haberlo comentado en muy numerosas ocasiones

a lo largo de todo su pontificado, y donde se afirma la verdad más esencial del hombre: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS n° 24). El matrimonio ha sido hecho, por tanto, para permitirnos darnos nosotros mismos y realizarnos con ello plenamente como hombre y como mujer. Ésa es la razón por la que debemos querer el matrimonio: para realizar la plenitud de la entrega de nosotros mismos. Esta finalidad del matrimonio es la que debemos tener antes que nada en la mente y en el corazón cuando intentamos casarnos. El matrimonio así concebido y querido nos aportará, sin el menor asomo de duda, todo un conjunto de satisfacciones –aunque también, probablemente, su lote de cruces y de sufrimientos–, pero entonces esas satisfacciones ya no serán queridas y buscadas, en primer lugar, para nosotros mismos. Las recibiremos como por añadidura, como una modalidad de superabundancia de la entrega fundamental que hemos consentido hacer de nosotros mismos en favor del otro. Y aquí encontraremos la verdadera felicidad, la realización plena y cabal de nosotros mismos mediante la ofrenda de nuestro ser al otro.

¿Estado o vocación?

¿Es el matrimonio un estado, ese al que toda persona está ordenada naturalmente, o una vocación en el sentido más fuerte y autentico del término? Se ha afirmado y sostenido a veces que el matrimonio no era verdaderamente una vocación, en la medida en que toda persona está hecha naturalmente para el matrimonio. El hombre está hecho para la mujer, la mujer para el hombre, y el matrimonio sería, por consiguiente, eso para lo que estamos hechos por naturaleza, sin que tengamos nada que decidir al respecto. En consecuencia, el matrimonio no podría ser objeto de una elección radical. De golpe no correspondería a una respuesta a una llamada especial a diferencia de la vida sacerdotal o religiosa y, por consiguiente sería abusivo hablar de él como de una vocación cristiana. La cuestión no puede ser tan simple...

Es incontestable que tanto el hombre como la mujer están hechos naturalmente para el matrimonio. Toda nuestra naturaleza psicosomática lo atestigua de una manera evidente. En consecuencia, es evidente que nos volvemos hacia el matrimonio como hacia un estado al que nos llama nuestra naturaleza humana de una manera espontánea e incluso imperiosa. Cuando queremos casarnos, tenemos conciencia de responder a la llamada de nuestra afectividad, de nuestra sensibilidad, no necesariamente a una llamada especial de Dios, a diferencia de la vocación religiosa o sacerdotal. Ésta es, por otra parte, la razón por la que aquellos que desean casarse y no lo consiguen, siente tanto sufrimiento. Ahora bien, si el matrimonio es para nosotros únicamente una respuesta a una inclinación natural, no es más que un estado de vida, no una respuesta a una vocación. Así lo consideran probablemente la mayoría de los que se comprometen en el matrimonio, aun cuando no reciban el sacramento.

No obstante, el matrimonio puede ser también, desde la perspectiva cristiana, la respuesta a una auténtica vocación, a una llamada especial de Dios. No es que Dios haya seleccionado soberanamente para cada uno y cada una de nosotros desde toda la eternidad a un elegido y a una elegida, y toda nuestra tarea consistiría en descubrir de quién se trata. Semejante visión del matrimonio es peligrosa y puede conducir a derivas. Sería menester estar atentos a no «dejar pasar la ocasión providencial» y adivinar a la persona que Dios nos ha «reservado». Se ven bien los tipos de angustia a las que tal visión del matrimonio podría conducir. El matrimonio sería una especie de lotería en la que algunos tendrían más suerte que otros. Y cuando aparecen dificultades en la vida conyugal, las atribuiríamos muy pronto al hecho de que por desgracia nos hemos equivocado de cónyuge... Es probablemente más sano considerar la elección de nuestro cónyuge como una obra de la razón y de la libertad que nos incumbe. Dios viene así a ratificar esta elección que hemos realizado nosotros mismos –lo cual no impide hacerla bajo la mirada de Dios y con la ayuda de la oración– y al ratificarla también él se compromete con nosotros. Podemos con-

cebir así el matrimonio como la respuesta a una llamada de Dios a entregarnos de este modo sobre la base de una conciencia en lo más íntimo de nosotros mismos de que Dios nos dirige esta vocación. En este caso, el matrimonio se puede constituir en auténtica vocación cristiana y comporta a partir de ahí unas terribles exigencias intrínsecas. «El matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos únicamente cuando refleja el amor que Cristo-Esposo entrega a la Iglesia, su Esposa, y con el que la Iglesia (a semejanza de la mujer «sometida», por lo tanto, plenamente entregada) trata de corresponder a Cristo» (audiencia del 18 de agosto de 1982). Estas palabras encierran una exigencia total y deberían hacer temblar a los que se acercan al matrimonio. Debemos tomarlas al pie de la letra, porque el Papa es perfectamente claro: «El matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos únicamente *cuando...*». Eso significa que, al margen de esta condición enunciada por el Papa a continuación, el matrimonio no corresponde a una vocación cristiana auténtica. Si no es querido más que como una simple respuesta a una llamada de nuestra naturaleza, entonces no es más que un estado, no una vocación.

Debemos meditar el carácter absoluto y radical de la condición enunciada por el Papa: reflejar el amor que Cristo-Esposo da a la Iglesia, su esposa. Hemos de pensar que este amor es total y que llega incluso a la ofrenda total de sí mismo en la cruz. Si nuestro amor debe configurarse con el de Cristo por su Iglesia, se trata, pues, de un amor que está llamado a ir hasta el absoluto de la entrega, que puede ser lo absoluto del sacrificio. En cuanto al amor que la Iglesia se esfuerza en dar a Cristo a cambio del suyo, ¿cómo no pensar únicamente en todos los ejemplos de amor hasta el extremo que han ofrecido a Cristo los miembros de la Iglesia a lo largo de toda la historia: mártires, eremitas, ejemplos de santidad tanto en la vida religiosa... como en el matrimonio. ¡Es algo que produce vértigo! Sin embargo, sólo a condición de aceptar configurarse con estas exigencias totales del amor es como el matrimonio puede pretender ser una vocación auténticamente cristiana.

¿Matrimonio o trabajo?

Si el matrimonio puede ser, en ciertas condiciones absolutas de autoentrega, una vocación para los cristianos, entonces está claro que será a partir de esta respuesta fundamental a la llamada de Dios como habrá que pensar y construir toda la vida de los esposos. Sobre esta base, es posible reflexionar sobre las relaciones de la actividad profesional y del matrimonio. Estamos sumergidos en una cultura en la que se sacrifican muchas cosas al éxito o simplemente a las exigencias de la vida profesional. ¡Se habla incluso del trabajo como de una vocación! Está claro que ciertas profesiones se muestran particularmente exigentes y son más que simples oficios. Pensemos sólo en la medicina, en la carrera de las armas, en el de jefe de empresa, en ciertos oficios de las artes o en la política. ¿No se habla de «vocación militar» o de «vocación política»? ¿Tenemos aquí solamente una figura retórica o desencadena esto una reflexión a fondo sobre las relaciones que algunos cristianos deben introducir entre su actividad profesional o su vocación al matrimonio? ¿Cómo enfocar de una manera sana el orden de las prioridades entre las exigencias del matrimonio y las de la profesión, de modo singular cuando ésta, en virtud de las presiones que impone, se revela como «invasora»?

No hay respuesta prefabricada, pero los novios no podrán prescindir de llevar a cabo una verdadera reflexión en pareja sobre este tema en relación con su compromiso en la vocación del matrimonio. Si ambos piensan el matrimonio como una respuesta a una llamada a la entrega del propio ser destinada a ser configurado con la entrega mutua de Cristo y de la Iglesia, entonces es que su vocación cristiana está llamada a realizarse, primero, en el marco de su matrimonio y de la familia que van a constituir, y es ahí donde el Señor les espera prioritariamente. Eso no excluye en modo alguno una serie de compromisos que pueden ser exigentes fuera del marco de la familia, pero de una manera ordenada respecto a su vocación primera en el matrimonio. Y si las exigencias de la profesión del hombre o de la mujer fueran tales que les condujeran a desviarse de la entrega de sí mismos prioritariamente en el matri-

monio, es posible que hubiera aquí materia para plantearse cuestiones fundamentales. No es inverosímil pensar que ciertos compromisos radicales en profesiones particularmente absorbentes puedan plantear problemas de compatibilidad con las exigencias primeras y fundamentales de una vocación al matrimonio. La vida de un cristiano como Maurice Schumann mostró que la entrega de su propia persona a la política podía llegar incluso a la renuncia al matrimonio, a fin de consagrarse mejor a ella. En el ámbito de las artes, el fracaso del matrimonio tardío –a los cuarenta años– de Camille Saint-Saëns se puede explicar por el hecho de que el gran músico, del que conocemos además la hondura de su fe y de su vida espiritual, no consiguió conjugar las exigencias del amor a su arte con las de su matrimonio. Se trata, evidentemente, de casos extremos, no es cuestión, cuando uno va a casarse, de desconfiar de todas las profesiones «acaparadoras», pero sí es preciso ejercer una vigilancia, de suerte que el orden de las prioridades no se invierta: «El trabajo es ante todo ‘para el hombre’ y no el hombre ‘para el trabajo’», nos recuerda Juan Pablo II en su encíclica sobre el trabajo humano (*Laborem exercens*, n° 6, § 6). Cuando alguien está casado, su actividad profesional, sea cual sea, no puede estar más que ordenada al matrimonio y a la familia, y no a la inversa: «Se debe recordar y afirmar que la familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano» (*Ibid.*, n° 10, § 2). Sobre la base de este principio, se pueden pensar todos los compromisos circunstanciales, que pueden conducir, al menos de una manera temporal, a concesiones, pero el principio subsiste: en el caso del cristiano casado, su vocación es, en primer lugar, su matrimonio y su familia. Todo lo demás es relativo comparado con esto. ¿Qué pensaríamos de un religioso que estuviera más apegado a la actividad que ejerce o a las responsabilidades que asume en su comunidad, que a las exigencias de su misma vida religiosa, que descuidara la oración para consagrarse mejor a ella? Se cuenta que cuando las Misioneras de la Caridad, agotadas por la atención a los moribundos en las calles de Calcuta, hacían las unas tras las otras «burnout» (síndrome del trabajador desgastado), la Madre

Teresa no rebajó el nivel de exigencia de su vida religiosa, sino que les añadió una hora de adoración cotidiana. Lo mismo ocurre en el matrimonio: un esposo, una esposa, cuya vocación es el matrimonio debe referirlo todo a las exigencias de su matrimonio, incluso los compromisos más nobles y más respetables. Eso es lo que le recordaba aún la Madre Teresa a un jefe de empresa canadiense que había venido a preguntarle sobre la cuestión de saber si debía darle todo para vivir más de acuerdo con las exigencias del Evangelio: «Usted no puede darle todo, le respondió la Madre Teresa, no le pertenece, es algo que se le ha confiado para que lo administre. Ahora bien, puede administrarlo todo a la manera de Jesucristo y eso significa introducir su jerarquía de amor en su vida de usted. Y dado que usted está casado, esa jerarquía empieza, en primer lugar, por su esposa, sigue a continuación por sus hijos y sólo después por los trabajadores de su empresa». Entonces el jefe de empresa se dio cuenta de que el orden de las prioridades en su vida era exactamente el inverso: en primer lugar, su empresa y todas las obligaciones que dimanaban de ella y, a continuación, muy muy atrás, su mujer y sus hijos...¹ En este punto, los esposos cristianos que quieran vivir con toda verdad las exigencias de su vocación al matrimonio pueden estar llamados a ser signos de contradicción en una cultura ambiente que tiende a subordinar la vida familiar a la vida profesional. Eso puede conducir, es cierto, a sacrificar oportunidades profesionales y exigir en ocasiones un coraje que confina con el heroísmo. Y exige sobre todo ser consciente de que no hay nada más grande, bello y noble que la educación de los hijos. En su espléndida *Carta a las familias*, escrita con ocasión del Año de la Familia que se celebró en 1994, Juan Pablo II no dudaba en decir: «Hablando del trabajo con relación a la familia, es oportuno subrayar la importancia y el peso de la *actividad laboral de las mujeres dentro del núcleo familiar*. Esta actividad debe ser reconocida y valorizada al máximo. La ‘fatiga’ de la mujer –que, después de haber dado a luz un hijo, lo alimenta, lo cuida y se ocupa de su educación,

1. Cf. J.-Robert Ouimet, «Tout vous a été confié...», entretiens avec Yves Semen, Presses de la Renaissance, Canadá 1008, p. 19-22.

especialmente en los primeros años– es tan grande que no hay que temer la confrontación con ningún trabajo profesional» (*Gratissimam Sane*, nº 17). Ahora bien, debe quedar claro que se trata de un coraje que no se puede pedir únicamente a las mujeres, que no pueden ser las únicas en tener que sacrificar su vida profesional al equilibrio de su hogar y a las exigencias de la educación de sus hijos... Eso exige un verdadero discernimiento espiritual que no se puede hacer más que en pareja, en una oración común. Lo que está en juego es la prioridad en el orden de los fines: si los esposos consideran su matrimonio como la respuesta a una vocación cristiana, es desde ahí desde donde se deben enfocar, medir y ordenar todas las restantes dimensiones de su vida.

2

AMAR, PERDONAR, PERDONARSE

«Mientras que para la mentalidad maniquea el cuerpo y la sexualidad constituyen, por decirlo así, un ‘antivalor’, para el cristianismo son siempre un ‘valor no bastante apreciado’».

Juan Pablo II,
audiencia del 22 de octubre de 1980.

La experiencia de los límites

El matrimonio es un estado de vida en el que no podemos dejar de realizar la experiencia de nuestros límites, de los límites en nosotros, de los límites en el otro. La «escuela de la vida» que es el matrimonio es, en primer lugar, una escuela de los límites. Los límites del cuerpo del otro, que no es nunca un cuerpo ideal. Los límites del carácter, que tiene sus defectos y sus dependencias respecto a la educación recibida, a la historia vivida, a las heridas recibidas. También están los límites de la inteligencia y hasta de la vida de fe...

Para empezar, es preciso que aceptemos estos límites que anidan en nosotros y en el otro. Más aún, debemos amarlos. Y para ello, hemos de empezar por perdonarlos. En querer, o simplemente en esperar cambiar al otro consiste la gran ilusión del matrimonio. El otro es como es, con todos sus límites y es a ese otro –real y no producto de nuestros sueños– al que tenemos que amar, no a un ser ideal.

Estos límites no se revelan siempre de inmediato. Por muchos esfuerzos que hagan los novios para expresarse el uno al otro tal como son, sabemos muy bien que el estado de enamorado no favorece la lucidez. Cuando alguien está enamorado, el otro aparece adornado de todas las cualidades, y a los padres o a los amigos les resulta en ocasiones muy difícil –además, ¿es preciso hacerlo necesariamente?– abrir los ojos de los jóvenes prendados para que vean los límites, a menudo más que evidentes, del elegido o de la elegida. Sólo al cabo de algunos meses o años de matrimonio, cuando ha bajado la fiebre amorosa, se revelan, de manera dolorosa, los límites. En particular, las heridas de naturaleza afectiva, sexual o espiritual padecidas en la infancia o en la adolescencia, no revelarán sus efectos más que al cabo de varios años de vida en común, y los que los han sufrido no lo saben siempre. La toma de conciencia de estos límites puede engendrar una crisis matrimonial que conduce en ocasiones a la separación. «¡Ya no es aquel con el que me casé!», se oye en ese momento... ¡Y, sin embargo, sí lo es!

En consecuencia, es prudente y honesto que los novios se apliquen a revelarse mutuamente con sus debilidades y sus heridas, al menos con aquellas de las que tienen conciencia, y que sean consideradas de verdad. Nunca lo serán del todo y el «sí» que se dice al otro el día del compromiso matrimonial no es nunca un sí pronunciado con total conocimiento de causa. Por otra parte, nunca puede serlo. Eso supondría, no sólo la capacidad de expresarnos totalmente tal como somos, sino también la de conocernos a nosotros mismos por completo, algo que es doblemente imposible. Eso es lo que constituye el riesgo del compromiso del matrimonio y también lo que le confiere su grandeza y su nobleza. Es lo que constituye el carácter inevitablemente aventurado del matrimonio y explica la razón de que esperar apoyarse cada uno exclusivamente en sus propias fuerzas humanas para hacer frente a las incertidumbres sea algo tan peligrosamente presuntuoso.

El matrimonio nos revela necesariamente con nuestras fragilidades y nuestros límites. No podemos representar de continuo un personaje con aquel o aquella que nos ve vivir cada día incluso en

las circunstancias más ordinarias y más íntimas de la vida. Se dice que «no hay gran hombre para su asistente de cámara». ¡Esto es muchísimo más verdad en el caso de una esposa o un marido! En este sentido, el matrimonio es una experiencia cruel, pero notable, de verdad sobre nosotros mismos. Y, por consiguiente, también es una escuela de humildad. Al vivir junto al otro de manera permanente, el camuflaje se hace imposible y las protecciones que en ocasiones nos las ingeniamos para fabricarnos en torno a nuestros límites se hundén inevitablemente una tras otra. Esto vale tanto para los límites del cuerpo –cuando se levanta una mujer el maquillaje rara vez está elaborado...– como para los límites del carácter –podemos comportarnos «como es debido» en las visitas a la familia del cónyuge, pero no es posible dar el cambio perpetuamente–, como para los de la inteligencia –se puede muy bien brillar en sociedad, pero nos sentimos consternados al revelarnos mezquinamente estúpidos ante las situaciones más ordinarias de la vida–, como para los límites de la educación –el personaje grosero que subsiste por debajo del barniz de los buenos modales se manifiesta antes o después... Eso mismo vale también en el plano espiritual: se viven momentos extraordinarios de fervor durante el noviazgo –retiros, peregrinaciones, veladas de oración...– que no resisten a la usura de la vida cotidiana de la pareja, en la que pronto aparecen las torpezas y las tibiezas espirituales. La primera exigencia de una vida espiritual conyugal es, por consiguiente, la aceptación de estos límites. No para complacernos en ellos, sino simplemente para reconocerlos como constitutivos de lo que somos. La segunda es perdonármolos a nosotros mismos, distinguiendo entre aquellos de los que no somos responsables y aquellos que nuestra negligencia, nuestra pereza, a veces nuestra incuria, han contribuido a acentuar y a arraigar en nosotros.

También es necesario aceptar ver los límites del otro, dejar de soñarle idealmente, para amarle realmente. Y es que el otro es él mismo con todos sus límites y sus debilidades, y no podemos pretender amarle negándolos o, lo que es peor, haciendo como si todo aquello contra lo que nos rebelamos regularmente fuera a cambiar

por fin un día. En ese caso no se ama al esposo o a la esposa concreto y real, sino a aquel o aquella que imaginamos o que esperamos, que no existe y que probablemente no existirá nunca. Eso no impide, sin embargo, proyectar sobre el otro una mirada de esperanza, es decir, de confianza en la gracia de Dios, que lo puede todo. Sin embargo, la Esperanza no es la espera de que el otro cambiará para configurarse, por fin, con el ideal de marido o de esposa que nos hemos forjado.

El perdón, vía de la entrega

En tanto no nos hayamos perdonado a nosotros mismos nuestros propios límites y hayamos perdonado los suyos al otro, no podremos llegar a la verdad de la entrega de nosotros mismos. Y eso es particularmente verdad referido a aquello que consideramos como límites del cuerpo. «El cuerpo, dice Juan Pablo II, revela al hombre. Esta fórmula concisa contiene ya todo lo que sobre la estructura del cuerpo como organismo, sobre su vitalidad, sobre su particular fisiología sexual, etc.» (audiencia del 14 de noviembre de 1979). Nuestro cuerpo nos «manifiesta», nos revela en cuanto personas y hemos recibido nuestro cuerpo como don para entregarnos. Sin embargo, no podemos consumir esta entrega de nosotros mismos sin haber aceptado previamente recibir nuestro cuerpo. Y recibirlo tal como es. Porque tal como es es como manifiesta lo que somos. En el matrimonio, la entrega de las personas se expresa y se consume mediante la entrega de los cuerpos. Entregarse exige, por consiguiente, previamente, que nos recibamos y, por consiguiente, que nos aceptemos primero en nuestro cuerpo.

Eso exige que aceptemos, en primer lugar, que tenemos un cuerpo, y no soñar con que somos un puro espíritu. Es ésta una tentación más femenina que masculina, aunque... Cuántas desavenencias conyugales provienen del hecho de que no nos aceptamos realmente encarnados. Soñamos con un amor platónico, espiritual, desencarnado, que no se establecería más que al nivel de una comunión de las almas y de los corazones, que se pretendería «puro» y tomaría

sus distancias respecto a las realidades de la carne. Se trata de una tentación maniquea, que ha dado lugar a una gran cantidad de herejías combatidas de manera incansable por la Iglesia: catarismo, encratismo, jansenismo... Juan Pablo II se muestra perfectamente claro en este punto y vuelve sobre él en varias ocasiones de manera insistente, especialmente en su exposición de las verdaderas razones que deben motivar la opción del celibato y en su comentario a las palabras de Cristo en el Sermón de la montaña a propósito del adulterio cometido en el corazón (Mt 5,27-28). Esta insistencia casi rabiosa de Juan Pablo II en eliminar radicalmente toda sospecha que pudiera albergarse sobre la dignidad del cuerpo y de la sexualidad es significativa. Va, efectivamente, en ello la comprensión y el ser mismo del hombre y su vocación en el plan de Dios. «Una actitud maniquea llevaría a un ‘aniquilamiento’, si no real, al menos intencional del cuerpo, a una negación del valor del sexo humano, de la masculinidad y feminidad de la persona humana, o, por lo menos sólo a la ‘tolerancia’ en los límites de la ‘necesidad’ delimitada por la necesidad misma de la procreación. En cambio, basándose en las palabras de Cristo en el sermón de la montaña, el ethos cristiano se caracteriza por una *transformación de la conciencia y de las actitudes de la persona humana*, tanto del hombre como de la mujer, *capaz de manifestar y realizar el valor del cuerpo y del sexo*, según el designio originario del Creador; puestos al servicio de la ‘comunidad de las personas’, que es el substrato más profundo de la ética y de la cultura humanas» (audiencia del 22 de octubre de 1980). Y concluyó esta audiencia con esta afirmación definitiva e inequívoca: «El modo maniqueo de entender y valorar el cuerpo y la sexualidad del hombre es esencialmente extraño al Evangelio».

Aceptar que tenemos un cuerpo exige asimismo que aceptemos tener ese cuerpo, el que se nos ha dado, con sus imperfecciones y sus límites, porque ese cuerpo es el que nos ha dado Dios para permitir que nos entreguemos. Existe, pues, una modalidad de perdón que hemos de concedernos a nosotros mismos y que debe conducirnos a una reconciliación con nosotros mismos a fin de aceptarnos con nuestro cuerpo real y concreto. Sin ello, nuestro cuerpo,

que está hecho para la entrega, se convierte en un obstáculo para la entrega de nosotros mismos: no es posible que nos entreguemos con nuestro cuerpo sin amar a ese cuerpo...

Tenemos que aceptar asimismo el cuerpo del otro tal como es, a fin de recibir plenamente la entrega del otro y, por consiguiente, perdonar al otro los límites de su cuerpo para verlo como medio de su entrega. Probablemente nunca se dirá bastante el mal que producen en nosotros las idealizaciones del cuerpo elaboradas por los modernos medios de comunicación social, unos medios que nos brindan el espectáculo –carteles, revistas, folletos de publicidad– de unos cuerpos aparentemente perfectos, que nos llevan a comparar continuamente nuestro cuerpo y el de los otros con estos arquetipos ideales –¡raramente a nuestro favor!– y nos incitan a querer parecernos a ellos y a esperar que el otro también se configure con él. Es algo doblemente estúpido. De una parte, porque estos cuerpos mostrados como ejemplos no son reales –fotos retocadas, trucajes, montajes, imágenes de síntesis...–. Estos cuerpos ideales no corresponden, por consiguiente, a nada real, sino que forman parte de la ilusión de lo virtual. De otra, porque intentar parecernos a estos cuerpos ideales nos conduciría simplemente a despersonalizarnos. Basta con que pensemos en el penoso espectáculo de todos esos y esas «fans» que intentan imitar a tal o cual cantante o actor de cine hasta el punto de perder toda su propia personalidad. El que dice lo que somos es nuestro propio cuerpo, al que debemos aceptar y amar tal como es. Y es que nuestro cuerpo somos nosotros. Somos tanto nuestro cuerpo como somos nuestra alma. ¿Debemos rechazar por ello toda búsqueda de valoración del cuerpo y condenar todo intento de corregir sus defectos? ¡Naturalmente que no! ¡Tampoco somos más nosotros mismos cuando nos ponemos más feos, cuando nos cuidamos menos y nos vestimos cual adefesios! Ahora bien, todo eso debe hacerse con mesura e inteligencia... y también con una pizca de humor. Todo lo que da valor a nuestro cuerpo en sus propios rasgos específicos es bueno: un maquillaje discreto e inteligente puede hacer resaltar de una manera oportuna el color de los ojos, la calidad de una mirada y realzarlos, un vestido que tenga un buen corte puede atenuar unas

caderas un poco pesadas, unas lentillas de contacto pueden ser a veces preferibles a un par de gafas... Todo eso es sano por poco que nos ayude a amar este cuerpo que se nos ha dado para la entrega de nosotros mismos. Y de este modo es como tenemos que mirar y amar el cuerpo del otro: como un revelador; como un «testigo» de su persona hecha para la entrega. Así llegamos incluso a amar ciertas «imperfecciones» del cuerpo del otro, precisamente porque son las suyas y expresan el modo de ser único que él o ella es. Tenemos aquí un signo auténtico de la madurez del amor.

Debemos perdonar continuamente a nuestro cuerpo, para amarlo más y permitirle entregarnos mejor, y perdonar al cuerpo del otro para permitirle ser mejor recibido. Eso es algo que hemos de hacer en todas las edades de la vida, y esa mirada debemos cultivarla bajo la mirada de Dios. Esta educación (o reeducación) de la mirada es esencial al amor, porque nos permite considerar realmente a la persona del otro como un don. Las huellas que dejan los embarazos y los partos en el cuerpo de la esposa dejarán de ser consideradas como desgracias, para verlas como motivos de acción de gracias por el don que significan; las arrugas hundidas en el rostro del esposo ya no serán causa de nostalgia, sino ocasiones para la contemplación de una vida que ha sido entregada... Los esposos irán aprendiendo así poco a poco a no considerar su cuerpo a través del reflejo del espejo, sino únicamente a través de la mirada del otro, que quedará maravillado ante una belleza única y sin par, y que sólo él o sólo ella será capaz de percibir. Es la mirada del otro la que debe expresarnos nuestra belleza, no la impresión que podamos tener de corresponder o no a unos cánones de belleza. El espejo de los esposos debe ser únicamente la mirada del otro. Sólo el esposo puede decir a la esposa, sólo la esposa puede decir al esposo esas palabras admirables del Cantar de los cantares: «Qué hermosa eres, mi amada, qué hermosa eres! Tus ojos son palomas. ¡Qué hermoso eres, mi amado, qué dulzura y qué hechizo!» (Ct 1,15-16). Este movimiento de percepción y de revelación de la belleza única del otro constituye el gran tesoro de los esposos, el corazón de su amor, el tabernáculo sagrado y secreto de su intimidad y de su entrega mutua.

Perdón y comunión

Estamos hechos para la resurrección, que será nuestro estado en la vida «futura». Es la espera que expresamos cada vez que recitamos el Credo: «Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». Ésa es nuestra esperanza como cristianos, una certeza que anunciamos en la Fe. Para aquellos que han recibido esta vocación, el matrimonio es la vía a través de la cual han sido llamados a prepararse para esta resurrección que será la plena consumación de la humanidad. ¿Por qué se caracterizará ese estado de la resurrección? «Por un estado de divinización fundamental de nuestra humanidad», nos dice Juan Pablo II (audiencia del 9 de diciembre de 1981). ¿Qué hemos de decir de esto? Simplemente que la resurrección será el estado del hombre plenamente realizado por la consumación definitiva de la significación esponsal de su cuerpo. Dicho con otras palabras: en la resurrección, toda la sed de comunión que nos caracteriza como personas, la sed de entregarnos para una plena y completa comunión y que intentamos realizar en el matrimonio, será calmada plenamente por el acto de entrega de Dios a nosotros al que responderá la entrega total de nosotros mismos a Dios: «La participación en la naturaleza divina (trinitaria), dice Juan Pablo II, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice [...] Esta nueva espiritualización será, pues, *fruto de la gracia, esto es, de la comunicación de Dios en su misma divinidad, no sólo al alma, sino a toda la subjetividad psicosomática del hombre*» (audiencia del 9 de diciembre de 1981).

El matrimonio está destinado a cultivar en nosotros esta sed de la entrega total, a educarla, a hacerla crecer y madurar hasta su plena satisfacción, algo de lo que sólo es capaz Dios. En este sentido, el matrimonio es una mediación, una mediación de la que están exentos aquellos que han recibido la vocación al celibato, es decir a la entrega de ellos mismos a Dios ya desde esta tierra. Porque el celibato «por el Reino» es la opción por intentar realizar ya desde aquí abajo –por consiguiente, de una manera necesariamen-

te imperfecta— esa entrega total a Dios y esa acogida del don de Dios que no podrán consumarse plenamente más que en el reino de los cielos con la resurrección de los cuerpos. Para los que han recibido la vocación del matrimonio —la inmensa mayoría—, el estado del matrimonio está destinado a prepararlos para esta venida del reino. Toda la obra del matrimonio consiste en ir quitando poco a poco y cada día más aquello que obstaculiza en nosotros la comunión y en prepararnos para recibir la plenitud del don de Dios en la resurrección, que consumará por completo nuestra humanidad calmando él mismo de manera total y para la eternidad la sed de comunión inscrita en nuestro corazón de hombre y de mujer desde los orígenes: «Después de la visión de Dios ‘cara a cara’, nacerá en él [en el hombre] *un amor de tal profundidad y fuerza de concentración en Dios mismo, que absorberá completamente toda su subjetividad psicosomática*» (audiencia del 16 de diciembre de 1981).

Ésa es la finalidad última y sublime del matrimonio en el plano sobrenatural. Ahora bien, esta finalidad se realiza, en primer lugar, en la humildad ínfima del perdón. El perdón es el punto de paso obligado de la comunión, porque las faltas que los esposos tienen que perdonarse mutuamente el uno al otro son siempre atentados contra su comunión. El perdón es precisamente lo que permite la perpetua restauración de la comunión. Es preciso pasar por el perdón solicitado de una manera incansable, concedido de una manera generosa —setenta veces siete...—, a fin de preservar la comunión. El perdón no se presume; se pide, humildemente, y se comunica, de manera explícita. Los monjes, que se inclinan cada día en el capítulo de culpas, para confesar sus faltas a las exigencias de la caridad fraterna e imploran el perdón de sus hermanos, lo saben bien. Es la muralla que la sabiduría monástica ha sido capaz de levantar contra la erosión insidiosa de la vida fraterna o «comunional». El perdón es, para los esposos, la exigencia principal de su crecimiento en la comunión conyugal. Sin perdón, el matrimonio puede subsistir a veces formalmente, pero corre el riesgo de no ser más que simple coexistencia en un clima de indiferencia mutua y no comunión real y vital de las almas, de los corazones y de los

cuerpos. Los actos de perdón que no se piden en el matrimonio o que no se conceden se parecen a las aguas que van socavando poco a poco los cimientos de un edificio antes de provocar su hundimiento. Y cuando los esposos realizan el acto de la entrega de los cuerpos sin haberse insertado de verdad previamente en el perdón mutuo, esta entrega ya no es en suma más que una falsificación y no puede pretender llevarles a una comunión verdadera. Esto se debe también a que el perdón es el garante absoluto de la fidelidad de los esposos, porque los pone de manera permanente ante las exigencias de la verdad de su comunión. La infidelidad conyugal no es a menudo más que el resultado de los actos de perdón que, por no haber sido pedidos o por no haber sido otorgados, han permitido que se introduzcan zonas de sombras, de silencios, de sufrimiento, de rencor, de frustración, que se van convirtiendo poco a poco en el terreno en que se instala la mentira. El perdón, practicado de modo habitual por los esposos, los mantiene, por el contrario, en una perpetua exigencia de verdad que regenera de modo permanente su fidelidad. La liturgia eucarística nos educa para el perdón como propedéutica obligatoria para la comunión, y ésta nos prepara para comunión en Cristo a través de una demanda de perdón repetida dos veces: el *Confiteor...*, y el *Dominus, non sum dignus...*

La comunión en el matrimonio se va convirtiendo, de perdón en perdón, en más verdadera y más radical, aun cuando siempre siga siendo imperfecta, como haciendo cada vez más profunda en nosotros la sed de una comunión más total de la que el mismo Dios será, en el último día, objeto y causa a la vez.

3

LA LITURGIA DE LOS CUERPOS

«Ambos, el hombre y la mujer, alejándose de la concupiscencia encuentran la justa dimensión de la libertad de la entrega, unida a la femineidad y masculinidad en el verdadero significado esponsal del cuerpo. Así, el lenguaje litúrgico, o sea, el lenguaje del sacramento y del 'mysterium', se hacen en su vida y la convivencia 'lenguaje del cuerpo' en toda una profundidad, sencillez y belleza hasta aquel momento desconocidas. [...] En esta línea, la vida conyugal viene a ser, en algún sentido, liturgia».

Juan Pablo II,
audiencia del 4 de julio de 1984.

El sacramento primordial

«Así, 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*. Y éste es el misterio de la verdad y del amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente» (audiencia del 20 de febrero de 1980). Así fue como concluyó Juan Pablo II todo su comentario a la creación del hombre y de la mujer referida por el libro del Génesis.

En el corazón de todo hombre y de toda mujer subsiste, dice también Juan Pablo II, como «un eco lejano» del plan de Dios en

los orígenes, como una especie de nostalgia. Y eso es lo que provoca en nosotros la impresión –justa– de que nuestra sexualidad incluye una cierta grandeza, una nobleza, aun cuando tengamos conciencia de nuestro pecado a menudo, de nuestras heridas a veces, de nuestra miseria y de nuestra pobreza siempre. Este origen es el que evoca Jesús dos veces en su respuesta a los fariseos, que intentan ponerle a prueba a propósito del repudio de las mujeres (Mt 19,3-9). Juan Pablo II nos dice que estas palabras dirigidas por Cristo a los fariseos de su época, las dirigiría del mismo modo al hombre contemporáneo, es decir, a cada uno y a cada una de nosotros, «lo haría quizá de modo tanto más decisivo y esencial, cuanto que la situación interior y a la vez cultural del hombre de hoy parece alejarse de ese ‘principio’ y asumir formas y dimensiones que divergen de la imagen bíblica del ‘principio’ en puntos evidentemente cada vez más distantes» (audiencia del 2 de abril de 1980).

Este eco lejano de los orígenes atestigua la permanencia en nuestro corazón de una verdad sobre nuestra sexualidad porque, en el plan de Dios en los orígenes, la sexualidad era algo querido para expresar en el orden de lo visible la comunión eterna de las personas divinas. Toda la obra de la creación está realizada para revelar el corazón de Dios, para ser una manifestación radiante del ser mismo de Dios. Por eso podemos hablar de «sacramento de la creación» en el sentido amplio y antiguo de la palabra sacramento, que significa «manifestación del misterio oculto en Dios». Toda la creación, como obra de Dios que le revela, es buena. Lo atestigua esta frase del Génesis que sanciona cada día de la creación: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba bien». Sin embargo, en la cima de la creación puso Dios al hombre, varón y hembra, como obra maestra de su creación, porque la unión del hombre y de la mujer en el plan de Dios de los orígenes estaba destinada a revelar en última instancia el ser mismo de Dios como comunicación eterna de personas. Y por eso sólo después de la creación del hombre y de la mujer, dice el texto del Génesis refiriéndose a toda la creación que «todo estaba muy bien» (Gn 1,31), porque con la creación del hombre y de la mujer se acaba y se consuma la obra de Dios y

su revelación a través de su obra. Por eso, dice Juan Pablo II, «el matrimonio es sacramento en cuanto parte integral y, diría, punto central del ‘sacramento de la creación’. En este sentido es sacramento primordial» (audiencia del 6 de octubre de 1982). Este plan de Dios, este sueño de amor de Dios, es el que continúa apareciendo en el corazón del hombre a pesar de todas las desfiguraciones del amor que el pecado de los orígenes ha traído consigo. Este eco lejano de los orígenes es el que hemos de encontrar en el fondo de nuestro corazón. Ahora bien, sólo la pureza del corazón nos lo puede permitir, esa pureza del corazón de la que tanto el hombre como la mujer eran capaces por naturaleza en el estado de inocencia original. «Esta armonía, o sea, precisamente la ‘pureza de corazón’, dice Juan Pablo II, permitía al hombre y a la mujer, en el estado de la inocencia originaria, experimentar sencillamente (y de un modo que originariamente hacía felices a los dos) la fuerza unitiva de sus cuerpos, que era, por decirlo así, el substrato ‘insospechable’ de su unión personal o *communio personarum*» (audiencia del 4 de febrero de 1981). Volver a encontrar esta pureza del corazón, en el estado actual de nuestra humanidad herida por el pecado de los orígenes, no puede ser más que obra de la gracia de Dios en nosotros.

La gracia de nuestro sacramento del matrimonio, aun cuando nos dé una fuerza especial para luchar contra ellas, no puede borrar las consecuencias del pecado de los orígenes, que permanecen inscritas en nosotros bajo la forma de la triple concupiscencia de la que habla san Juan en su primera carta (1 Jn 2,16). Con todo, puede permitirnos volver a centrar la vivencia de nuestra sexualidad en este plan de Dios de los orígenes, a pesar de, e incluso a través de, esta herida de nuestro corazón producida por el pecado. Tomar conciencia de lo que era el esplendor del plan de Dios en el origen sobre la sexualidad humana, contemplarla ejercitándonos en la pureza del corazón es una primera etapa que nos permite vivir la unión de los cuerpos como una liturgia, es decir, como una celebración de lo divino y, en consecuencia, reconciliarnos con nuestra sexualidad en vez de oponernos a ella. Nuestra sexualidad es radicalmente buena, aunque nuestro corazón herido nos haga

difícil la vivencia integral de su sentido. Es algo a través de lo cual el Creador quiso expresarse en el origen del modo más profundo al mismo tiempo que el más humilde.

En consecuencia, no se puede establecer en modo alguno una espiritualidad conyugal auténtica sobre una desconfianza respecto a la sexualidad o sobre su depreciación, porque la intención de Dios sigue estando inscrita en el fondo de nuestro corazón, aun cuando nuestra mirada tenga dificultades para discernirla en plenitud, y no pueda captar su verdad profunda más que como a través de un velo. La sexualidad no es, por consiguiente, en nosotros algo así como una herencia de la animalidad que estaríamos condenados a vivir en el modo de la «sublimación cultural». Es la huella de lo divino en nosotros y sigue teniendo la vocación que tenía en el origen: revelar el corazón trinitario de Dios. Realizarlo de una manera concreta, convencernos de la bondad fundamental de nuestra sexualidad para reconciliarnos con ella es la primera condición de toda espiritualidad conyugal. No es a pesar de –y todavía menos contra– nuestra sexualidad como debemos crecer en cuanto esposos en la vida espiritual, sino por y a través de su ejercicio ordenado, es decir, conforme a su finalidad. Con esta condición, nuestra vida sexual podrá no ser una especie de paréntesis en nuestra vida espiritual. Al contrario, será su corazón y como el centro litúrgico de nuestra vida de esposo y de esposa.

No separar lo que Dios ha unido

En el pasaje del Evangelio en el que Cristo responde a los fariseos sobre la cuestión del repudio de las mujeres y que constituye el primer panel de lo que Juan Pablo II llama el «tríptico de palabras esenciales» que forman la teología del cuerpo, Jesús, después de haber recordado la creación del hombre y de la mujer, concluye la primera parte de su respuesta en estos términos: «De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Dado que Jesús debía responder a una cuestión sobre el repudio de las mujeres, toda una tradición

ha interpretado, y además con razón, esta respuesta de Jesús en el sentido de la intangibilidad de la unión conyugal en el matrimonio: el hombre no puede arrogarse el poder de separar a aquellos que han sido consagrados el uno al otro en el matrimonio.

Sin embargo, Jesús parece querer decir también algo más profundo a la luz de los orígenes, que invoca dos veces en este pasaje. Dios ha querido que el hombre sea no sólo un ser dotado de espiritualidad y en cierto modo «disfrazado ridículamente» de un cuerpo. Quiso hacer un ser completamente carnal y espiritual a la vez, no en el sentido de una «adición» de dos naturalezas, una espiritual y corporal la otra, sino en el sentido de una unidad sustancial de cuerpo y espíritu. El hombre no es, en el proyecto creador de Dios, un alma «más» un cuerpo o un alma «en» un cuerpo, como pensaba Descartes. Es un «alma encarnada» y una «carne espiritualizada». Y no lo es más que en unión con otro principio –masculino para la mujer, femenino para el hombre– que viene a procurarles su plena realidad ontológica. El hombre no es plenamente humano sin la mujer, del mismo modo que la mujer no es plenamente humana sin el hombre. La plena conciencia de la realidad humana del hombre y de la mujer no se consuma más que en la *una caro*, en la única carne, la carne unida del hombre y de la mujer. Y es en esta unión destinada a una comunión donde el hombre –varón y hembra– realiza la plenitud de su humanidad. El hombre es espíritu y carne mezclados, pero su realidad carnal no se agota en la sola masculinidad o en la sola femineidad. El hombre no es plenamente cuerpo –un cuerpo hecho para la entrega– más que en la unión de los cuerpos, en la que ya no son dos, sino una sola carne. Desde el origen son uno en la carne y es en esta unidad donde se expresa la plenitud de su humanidad.

No es, por consiguiente, el hombre solo, en el sentido masculino del término, el que constituye la plenitud de la imagen de Dios, tampoco lo es la mujer sola. Es la unión del hombre y de la mujer en su comunión, en la única carne, la que es imagen de Dios. «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es ‘desde el principio’ no sólo imagen en la que se re-

fleja la soledad de una Persona que rige al mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas» (audiencia del 14 de noviembre de 1979). El hombre no es imagen de Dios por el solo hecho de ser una criatura dotada de espiritualidad. Si la imagen de Dios fuera una cualidad conferida por la sola espiritualidad, los ángeles merecerían ser calificados infinitamente más que el hombre de imágenes de Dios, puesto que son puros espíritus. Cada ángel es, en efecto, un reflejo sublime de una dimensión de la inteligencia divina, pero ser imagen de Dios es privilegio del hombre, varón y hembra. La imagen de Dios, que es comunión eterna de personas, está inscrita ante todo en la capacidad de comunión del hombre y de la mujer cuando, al hacerse una sola carne, expresan la totalidad y lo absoluto de la entrega de sus personas. Y añade Juan Pablo II: «Obviamente esto no carece de significado incluso para la teología del cuerpo, más aún, quizá constituye incluso el aspecto teológico más profundo de todo lo que se puede decir acerca del hombre».

El más modesto de los ángeles en la jerarquía angélica es una criatura que supera inconmensurablemente en inteligencia la totalidad del ingenio de la humanidad. El menor reflejo de la inteligencia divina en la inteligencia angélica nos supera infinitamente. Sin embargo, el ángel no da la vida... Puede comunicar una obra de su inteligencia, pero no puede transmitir la vida. El hombre, por su parte, da la vida, la vida del cuerpo y la vida del espíritu. En este sentido es procreador y participa con ello en la obra creadora de Dios, que es Vida. Privilegio extraordinario del que no disponen los ángeles, aun cuando sean, en el plano del ser, mucho más perfectos que los hombres. Y cada unión de los cuerpos es celebración –liturgia– de la comunión que existe en Dios desde toda la eternidad. Dios, al poner su imagen en la unión de las carnes, quiso ser expresado, magnificado, celebrado, en esta humildad de la entrega. Y el acto carnal, el acto de la entrega de los cuerpos, se convierte entonces en una obra, una obra de carne, una obra que «expresa» a Dios y lo celebra, una liturgia. Este carácter absoluto de la entrega, no tiene el hombre libertad para separarlo.

La vocación del cuerpo

¿Cómo podemos concebir que Dios haya querido poner la imagen de lo que es él en su mismo ser –una comunión eterna de personas– en la humildad de la expresión carnal de la entrega de los cuerpos? ¿No hubiera sido más conveniente que Dios hubiera optado por poner su imagen en una inteligencia pura, angélica? Cada inteligencia angélica es, a buen seguro, un reflejo –aunque sea necesariamente imperfecto– de la inteligencia divina. Ahora bien, el ser mismo de Dios no está en su inteligencia, a pesar de su carácter inconmensurable. El ser mismo de Dios está en la entrega total que cada persona realiza de sí misma en la Trinidad: el Padre, absoluto de la entrega ofrecida, el Hijo, absoluto de la entrega recibida, el Espíritu, absoluto de la entrega intercambiada. De esta entrega mutua y absoluta de las personas resulta la comunión eterna de amor trinitario que es el mismo corazón de Dios. De esta entrega es de donde brota la comunión trinitaria de la que el cuerpo humano es imagen, porque la entrega está inscrita en su misma estructura. El proyecto amoroso de Dios sobre toda la creación era colocar en su cima la unión carnal del hombre y de la mujer, de tal suerte que por ella misma se «expresara» y manifestara el misterio mismo de Dios. «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» (audiencia del 20 de febrero de 1980). Hacer visible el misterio de Dios: ésa es la vocación del cuerpo humano hecho para la entrega, una entrega que se lleva a cabo en plenitud en la unión carnal. El cuerpo y sólo él... No la sublime inteligencia de los querubines, que poseen la perfección de la ciencia de Dios, ni la de los serafines, los ángeles que ocupan la cima de la jerarquía de los seres celestiales. No, el cuerpo humano y sólo él. Lo que hay de más humilde, más pobre, a veces más miserable en su expresión –la entrega de los cuerpos– está hecho para ser epifanía de lo divino. «Así, en esta dimensión [de la entrega], se constituye un *sacramento* primordial, dice aún Juan Pablo II en esta sublime audiencia del 20 de febrero de 1980, entendido como

signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad. Y éste es el misterio de la verdad y del amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente». Existe aquí una perspectiva absolutamente incomprensible para el espíritu del mundo. Está aquí el misterio del cuerpo religado al misterio de Dios y se trata de un misterio que hemos de contemplar. Los esposos cristianos tienen la misión de ser los profetas de este esplendor de la vocación del cuerpo humano. Este esplendor y esta grandeza se revelan en la humildad de nuestras expresiones carnales. Su grandeza reside en su miseria. Se trata de una realidad y de una verdad absolutamente inaccesibles a una inteligencia orgullosa. A partir de ahí se comprende que aquel que ha rechazado el plano de la encarnación, aquel que es mentiroso y homicida desde los orígenes, se las ingenie para hacer opaco este lenguaje del cuerpo, para hacerlo inapropiado para significar lo que está hecho para significar y para falsificar este lenguaje, a fin de conducir al hombre a desesperar de la vocación eterna de su cuerpo.

Así pues, tenemos prohibido despreciar e incluso simplemente denigrar el lenguaje de nuestro cuerpo. Al contrario, no podemos más que celebrarlo y magnificarlo incluso a causa de su humildad. El cuerpo está hecho para expresar lo inexpressable y sólo él puede hacerlo. Ni siquiera la especulación teológica más elevada puede alcanzar lo inexpressable de Dios, no puede servir más que para acercarse a él. Ahora bien, lo inexpressable de Dios –el misterio del amor eterno de las personas– puede y debe ser expresado por la unión de los cuerpos en toda su realidad carnal. Es algo que produce vértigo –el mismo vértigo de un amor insondable que quiere ser expresado por la pequeñez y no por la grandeza, por la humildad del cuerpo y no por la sublimidad de la inteligencia. La poesía está mejor dotada que el discurso teológico para intentar familiarizarnos con este misterio. Eso es lo que hizo Juan Pablo II en su última obra poética compuesta en 2003, meditando sobre la representación de la creación con la que Miguel Ángel adornó el techo de la capilla Sixtina:

«¿Quién es Él? El Inexpresable. Ser por Él mismo.
Único. Creador del todo.
A la vez, la Comunión de las Personas.
En esta Comunión hay una donación mutua de la plenitud
de la verdad, del bien y de la belleza.
No obstante, sobre todo, –Inexpresable.
Sin embargo, nos dijo de Sí mismo.
También lo dijo, al crear al hombre a su imagen
y según su semejanza.
En la policromía sixtina el Creador tiene el cuerpo humano.
Es un Anciano Todopoderoso-Hombre semejante
al Adán creado.
¿Y ellos?
'Varón y mujer los creó'.
Y les quedó el don que Dios les dio.
Tomaron en sí –a la medida humana– esta donación mutua
que hay en Él.
Ambos desnudos...
No sentían vergüenza, mientras conservaban el don
–la Vergüenza llegará con el pecado,
por ahora permanece la exaltación. Viven conscientes del don,
aunque quizá ni saben nombrarlo.
Mas lo viven. Son puros» (*Tríptico romano*, 3).

La responsabilidad de los que han recibido la vocación del matrimonio es, por consiguiente, inmensa: es la de manifestar el ser más íntimo de Dios a través de la comunión de que dan testimonio, incluso en la comunión en la única carne que deben consumir. Por ahí es por donde el matrimonio cristiano se revela como la experiencia concreta por la que el mismo misterio de Dios llega a ser un poco accesible al hombre. Si la liturgia es el servicio y la celebración de lo divino, entonces los esposos cristianos, cuando se entregan plenamente el uno al otro en la *una caro*, en la carne una, llegan a ser en la humildad misma de su entrega los «liturgos» por excelencia, aquellos a través de los cuales se manifiesta el ser mismo de Dios para ser celebrado en su plenitud.

4

LA HUMILDAD DE LA ENCARNACIÓN

«El significado originario de la desnudez corresponde a esa sencillez y plenitud de visión, en la cual la comprensión del significado del cuerpo nace casi en el corazón mismo de su comunidad-comunión».

Juan Pablo II,
audiencia del 2 de enero de 1980.

La desnudez de los cuerpos

El corazón del hombre y el de la mujer están heridos desde el pecado de los orígenes, y la mirada que proyectan ahora sobre el cuerpo del otro está falseada. En el estado de inocencia original, el «estado de gracia» que corresponde al tiempo bendito de antes del pecado, el hombre y la mujer eran capaces de ver en los signos corporales de su masculinidad y de su feminidad invitaciones a una plenitud de comunión destinada a establecerlos concretamente en su vocación de imagen de la comunión de amor de las personas divinas. La mirada que proyectaban entonces sobre el cuerpo del otro y, especialmente, sobre los signos sexuales del cuerpo del otro, era así perfectamente pura y transparente, y estos signos eran para ambos ocasión de un verdadero júbilo, porque eran signos de su común vocación de imagen de Dios. La finalidad de comunión de estos signos se imponía a ellos como una tranquila y espléndida

evidencia. Así podían celebrar estos signos en el júbilo compartido respecto a aquello para lo que habían sido hechos en el plan de Dios.

Antes del pecado, tanto el hombre como la mujer, en virtud de sus cuerpos hechos para la comunión, eran capaces de una plena captación de la finalidad esponsal de su cuerpo y, por consiguiente, de tener una conciencia plena del valor de los signos somáticos, corporales, de su sexualidad: sus cuerpos, en y por su masculinidad y su feminidad, estaban hechos para permitirles consumir su plena identidad, que es la de ser imágenes de Dios. La ausencia de vergüenza en la desnudez original que menciona el libro del Génesis (2,25: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro») expresa precisamente esta plenitud de la conciencia de serlo incluso con su cuerpo. Así, en los orígenes, el cuerpo manifestaba plenamente al hombre y permitía, dice Juan Pablo II, que «el hombre y la mujer ‘se comuniquen’ entre ellos según esta *communio personarum* que el Señor quiso precisamente para ellos» (audiencia del 19 de diciembre de 1979). La plenitud de la conciencia de que por su cuerpo –masculino y femenino– eran imágenes de Dios les permitía esta paz total de la mirada que proyectaban recíprocamente sobre el cuerpo del otro. Eso es lo que significa la ausencia de vergüenza, porque, dice aún Juan Pablo II, «la comprensión del significado del cuerpo nace por así decirlo del mismo corazón de su comunidad-comunión» (audiencia del 2 de enero de 1980). Atestiguan de este modo que poseen una plena comprensión de la significación esponsal de su cuerpo. Éste está hecho para permitirles la entrega de sí mismos y realizar, por consiguiente, aquello para lo que han sido hechos, a saber: ser imágenes –incluso en y por la comunión de los cuerpos– de la comunión de las personas divinas. «El cuerpo, que expresa la feminidad ‘para’ la masculinidad, y viceversa, la masculinidad ‘para’ la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través de la entrega como característica fundamental de la existencia personal» (audiencia del 9 de enero de 1980). En su última obra poética, *Tríptico romano*, evoca Juan Pablo II de una manera magnífica el tiempo de la inocencia de los orígenes:

«Ambos desnudos...

No sentían vergüenza, mientras conservaban el don

–la Vergüenza llegará con el pecado,

por ahora permanece la exaltación. Viven conscientes del don,

aunque quizá ni saben nombrarlo.

Mas lo viven. Son puros» (*Tríptico romano*, 3).

La mirada que proyectan sobre estos signos después del pecado es completamente distinta. No ven en ellos más que una semejanza con la sexualidad animal y se convierten así en objetos de molestia y de vergüenza. Hasta se vuelve arriesgado mostrarlos, porque son enormemente susceptibles de despertar en el otro una mirada, ya no de invitación a la entrega, sino de concupiscencia. «Producir tal extorsión al otro ser humano, dice aún Juan Pablo II, en su entrega (a la mujer por parte del varón y viceversa) y reducirlo interiormente a mero ‘objeto para mí’, debería señalar precisamente el comienzo de la vergüenza. Efectivamente, ésta corresponde a una amenaza inferida a la entrega en su intimidad personal y atestigua el derrumbamiento interior de la inocencia en la experiencia recíproca» (audiencia del 6 de febrero de 1980). Tenemos que recuperar poco a poco la mirada de los orígenes, con humildad y confianza, con paciencia.

Es sabido lo terriblemente difícil que resulta a los esposos entregarse por completo a la mirada del otro en la desnudez del cuerpo. La desnudez nos desarma. Nos despoja de todas nuestras protecciones y nos entrega en medio de una terrible vulnerabilidad. Los verdugos lo saben muy bien, y empiezan por desnudar el cuerpo para humillar las almas. Los nazis lo sabían y, como primera etapa de su empresa de deshumanización, obligaban a desnudarse a los que llegaban a sus campos de exterminio. En el estado matrimonial, mantenerse, con paz de alma y de corazón, desnudo bajo la mirada del otro, exige tener una confianza total en él, estar seguro de que esa mirada no juzgará, no evaluará, no «calibrará», no criticará, sino que se mantendrá en una simple admiración. Se trata de una actitud que exige un perpetuo enderezamiento del corazón en el clima actual en que nos ha tocado vivir, que no cesa de incitarnos a

compararnos y a medir al otro con la vara de los estándares de esa humanidad que se refleja en el papel cuché. Esto lo puede sentir de un modo particular y doloroso la esposa con un cuerpo marcado por sus embarazos. Necesita una gran confianza en la mirada de su esposo para estar segura de que él no la juzgará, sino que, al contrario, dejará subir a su corazón una acción de gracias ante los estigmas del don de la vida. El esposo tiene necesidad de una gran delicadeza para no manifestar nunca, ni siquiera de una manera imperceptible, la menor crítica... Toda torpeza al respecto afecta a lo más delicado, más íntimo y más vulnerable en la comunión de los esposos.

Y a la inversa, cuando se rompe la comunión o ha sido herida, el primer reflejo es sustraer la desnudez de nuestro cuerpo a la mirada del otro. Al final de una disputa o de una discusión de pareja, sabemos que es muy difícil desnudarse ante el otro antes de que haya tenido lugar una iniciativa de perdón que haya permitido admitir, más allá de la reconciliación, que dejamos al otro poner sus ojos sobre nuestro cuerpo desnudo.

La desnudez de las almas

Si ofrecer libremente la desnudez de nuestro cuerpo a la mirada del otro requiere una verdadera madurez en el amor, tal vez sea mayor la que requiere la desnudez de las almas. Ofrecer al otro el corazón mismo de nuestra alma en una oración vocal compartida y espontánea, esa oración que surge del fondo del alma más allá de las fórmulas convenidas, exige una forma consumada de comunión y pocos esposos se sienten capaces de ella. Ahora bien, ¿qué puede ser una intimidad física sin comunión de las almas? ¿No está, si no condenada, sí expuesta a no ser más que una complicidad en la voluptuosidad, por no haber llegado hasta la fuente? En este sentido una plena comunión física no puede prescindir de hundir sus raíces en una comunión espiritual efectiva y ejercida con regularidad.

Sin embargo, ¡cuántos pudores –falsos– es preciso vencer! Y cuántos esposos hay que aceptan desnudar sus cuerpos, pero que

se niegan a desnudar sus almas de verdad. ¿Podemos estar, entonces, seguros de que la desnudez del cuerpo está considerada con una mirada justa? Sería conveniente preguntarse sobre este pudor espiritual contra el que deben combatir incesantemente los esposos. ¿A qué se debe en el fondo? ¿Cómo resulta tan difícil vencerlo, hasta el punto de que nunca está vencido del todo y que la conquista de la intimidad espiritual entre esposos sigue siendo un combate de cada día, a lo largo de toda la vida conyugal? Tal vez estamos llegando aquí al mismo corazón del misterio del amor, al mismo lugar en que se juega su verdad, y también al lugar de su máxima vulnerabilidad. Para explicar esta dificultad, incluso para justificarla, podremos invocar tanto como queramos una educación espiritual demasiado individualista, las imperfecciones de ciertas espiritualidades, los bloqueos afectivos y todo el arsenal de los argumentos psicológicos, pero con estas explicaciones –que pueden tener su valor, aunque poco importa– no llegaremos aún al fondo de la cuestión. Este fondo consiste en que sólo la comunión de las almas permite la verdad de la unión de los cuerpos con un respeto total a la significación de esta unión. Es posible vivir la unión de los cuerpos, incluso entre marido y mujer, incluso entre cristianos unidos sacramentalmente en matrimonio, en el modo de la seducción o de la dominación, dicho de otro modo, en medio de una falsificación del lenguaje del cuerpo heredada del pecado. Ahora bien, en esas condiciones, la unión de los cuerpos ya no es expresión de la entrega incondicional de las personas; ya no es la realización de esta vocación «esponsal» del cuerpo humano, para emplear una expresión entrañable a Juan Pablo II, una llamada a la entrega de nuestro ser incluida en los esponsales (del latín *sponsus*, *sponsa* = esposo, esposa). Esta falsificación del lenguaje del cuerpo hace imposible la verdadera comunión de las almas en una oración efectiva y compartida, salvo cuando se cae en la hipocresía espiritual de una oración facticia o únicamente formal.

La apuesta de la desnudez de las almas está, por consiguiente, ahí: permitir la verdad de la entrega de los cuerpos y el respeto absoluto de su significación esponsal. Sin embargo, la contrapartida

también está ahí: en entregarse el uno al otro con una vulnerabilidad y transparencia total, lo que exige una confianza mutua absoluta. Esta aceptación de hacernos vulnerables en lo más íntimo de nosotros mismos es lo que hace al mismo tiempo el amor de los esposos más fuerte que la muerte, como atestiguan en la Escritura Tobías y Sara, que se entregan el uno al otro en una oración común antes de entregarse en la donación de sus cuerpos: «La oración de Tobías (Tob 8,5-8), que es, ante todo, plegaria de alabanza y de acción de gracias, luego de súplica, coloca el 'lenguaje del cuerpo' en el terreno de los términos esenciales de la teología del cuerpo [...] Puede decirse que, bajo este aspecto, el 'lenguaje del cuerpo' se convierte en el *lenguaje de los ministros del sacramento*, conscientes de que en el pacto conyugal se manifiesta y se realiza el misterio que tiene su fuente en Dios mismo. Efectivamente, su pacto conyugal es la imagen –y el sacramento primordial de la Alianza de Dios con el hombre, con el género humano– de esa alianza que nace del Amor eterno» (audiencia del 27 de junio de 1984).

La tarea esencial de los verdaderos noviazgos –una vez llevado a cabo el primer discernimiento sobre la elección del otro– no es otra que la de preparar para la plenitud de la unión de los cuerpos mediante la unión de las almas. Los novios deben aprender a desnudar sus almas para que, cuando llegue el día, sean capaces de desnudar sus cuerpos con una transparencia y una libertad total. Y la experiencia enseña que si este aprendizaje no se lleva a cabo durante el noviazgo, resulta muy difícil emprenderlo después del matrimonio. La capacidad de orar juntos con una verdadera libertad espiritual es además una de las garantías más firmes de un matrimonio sólido y debe constituir para los novios un elemento capital de discernimiento. Ésta es, por consiguiente, la prioridad que deben fijarse los novios: crecer juntos en esta libertad y no en la delectación de una relación afectiva, por muy legítima y comprensible que ésta pueda ser. Este hábito de la oración juntos es la roca sobre la que deben construir su futuro matrimonio y lo que les permitirá, cuando llegue el momento, superar las pruebas inevitables por las que atraviesa toda vida conyugal.

Y a la inversa, lo primero que van dejando de hacer, poco a poco, los esposos cuya comunión se vuelve desabrida es la oración compartida. Poco a poco van llegando a una situación en la que no hacen más que orar el uno junto al otro, cuando no pueden hacer otra cosa, por ejemplo cuando asisten en familia a la misa dominical. Y acaban por orar el uno sin el otro, teniendo la impresión de que así lo hacen mejor... Funesta y peligrosa ilusión, que conduce de una manera inevitable a una cierta opacidad de la mirada proyectada sobre el cuerpo del otro. Los esposos se arriesgan así a desesperar de la comunión a la que están llamados, para acabar resignándose a una simple coexistencia. Aunque conserven una relación en el plano afectivo o la costumbre de mantener relaciones sexuales, ya no se trata más que de relaciones, pero no de comunión.

Es la desnudez recíproca de las almas en una auténtica vida de oración en pareja la que educa la mirada y le permite la posibilidad de proyectarse sobre el otro en un clima de respeto a la vocación de su cuerpo a la entrega. Es, en primer lugar, la oración juntos la que, al producir la unidad de las almas, prepara para la verdadera unión de los cuerpos y con auténtica libertad, esa libertad que no conocerán nunca los paganos, por mucho caso que hagan a un erotismo sabio. Una libertad que permite a los esposos pasar de la ofrenda de sí mismos en la oración común al éxtasis de los cuerpos, después de haber trazado previamente sobre el cuerpo ofrecido del otro la señal de la cruz, signo de la ofrenda redentora y nupcial del Cristo-esposo a la Iglesia-esposa, garante del carácter sagrado del cuerpo entregado.

El profetismo de los cuerpos

El matrimonio es una escuela de humildad, porque es un estado que fuerza, no sólo a admitir, sino a vivir de una manera concreta las exigencias de la encarnación. Aceptar tener un cuerpo y entregarlo en la humildad de la expresión carnal de la entrega de los cuerpos. Aceptar expresar lo más íntimo de nuestra comunión a Dios en una vida espiritual vivida en pareja. Aceptar expresar el amor a través de los signos encarnados de la ternura, a través de los gestos más

simples y de todas las expresiones carnales del amor, que no son únicamente sus expresiones sexuales. Aceptar la efusión de este amor en la transmisión de la vida con todo su lote de presiones bien concretas... El matrimonio, en virtud de todas estas exigencias, sumerge a los que tienen esta vocación en el mismo corazón del misterio cristiano, que es, en primer lugar, un misterio de encarnación.

Ahora bien, desde la perspectiva de la encarnación, los esposos tienen que hacer todavía más, o, dicho de un modo más exacto, tienen un papel absolutamente especial respecto a lo que está llamado a significar el cuerpo humano en el plan de Dios. Los esposos, a través de las palabras del acto de la entrega de sí mismos por las cuales se convierten en ministros de su sacramento del matrimonio, refieren al lenguaje del cuerpo, un lenguaje cuyos autores no son ellos y que, como todo lenguaje, se debe utilizar siguiendo las exigencias de la verdad, es decir, respetando las exigencias de una entrega de sí mismos integral y sin reservas. «En el fondo de las palabras pronunciadas por los ministros del sacramento del matrimonio, dice Juan Pablo II, está el perenne ‘lenguaje del cuerpo’, al que Dios ‘dio comienzo’ al crear al hombre como varón y mujer: lenguaje que ha sido renovado por Cristo. Este perenne ‘lenguaje del cuerpo’ lleva en sí toda la riqueza y profundidad del misterio: primero de la creación, luego de la redención» (audiencia del 19 de enero de 1983). Este lenguaje del cuerpo, que emplean los esposos en la expresión del consentimiento de la boda, es el de la alianza: la alianza original entre Dios y el hombre en el misterio de la creación, la antigua alianza concluida con Israel en Abrahán, cuyo carácter nupcial lo proclamarán los profetas de la alianza (Oseas, Ezequiel, Isaías), la nueva alianza en la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia expresada en la carta a los Efesios (5,21-23). Este lenguaje del cuerpo, este lenguaje de la nupcialidad al que recurren los esposos en la entrega de sí mismos –tanto en el consentimiento a la entrega como en la consumación de esta entrega– es, misteriosamente, el mismo lenguaje de Dios. De ahí que prosiga el Papa: «No es lícito olvidar que ‘el lenguaje del cuerpo’ antes de ser pronunciado por los labios de los esposos, ministros del matrimonio

como sacramento de la Iglesia, ha sido pronunciado por la palabra del Dios vivo, comenzando por el libro del Génesis, a través de los Profetas de la Antigua Alianza, hasta el autor de la Carta a los Efesios». En este sentido los esposos consuman, al entregarse el uno al otro, un acto de carácter profético. En efecto, mediante el acto de la entrega de sí mismos expresado por las palabras del consentimiento, confirmado por los gestos de la consumación de su matrimonio en la entrega de los cuerpos, afirman su participación en la misión profética que Cristo confió a la Iglesia, puesto que profeta, recuerda aún el Papa, «es aquel que expresa con palabras humanas la verdad que proviene de Dios, aquel que profiere esta verdad en lugar de Dios, en su nombre y, en cierto sentido, con su autoridad». Los esposos, a través de la humildad del lenguaje de la entrega de los cuerpos, son así realmente profetas.

Ahora bien, los esposos también permiten en cierto modo al cuerpo expresarse en su nombre. «En este sentido, el hombre –varón o mujer– no sólo habla con el lenguaje del cuerpo, sino que en cierto sentido permite al cuerpo hablar ‘por él’ y ‘de parte de él’: diría, en su nombre y con su autoridad personal. De este modo, también el concepto de ‘profetismo del cuerpo’ parece tener fundamento: el ‘pro-feta’, efectivamente, es aquel que habla ‘por’ y ‘de parte de’ en nombre y con la autoridad de una persona» (audiencia del 26 de enero de 1983). De este modo, el cuerpo de los esposos «hablará» en nombre de cada uno de ellos y eso a través de todas las expresiones del lenguaje del cuerpo, no sólo a través de los actos propios de la entrega sexual, sino también a través de cada uno de sus gestos de ternura, de afecto, de compasión, de entrega. En consecuencia, es en el ámbito concretísimo y humildísimo de su vida diaria, con sus gestos de cada día y en la medida en que expresan su amor esponsal, el amor de entrega del propio ser, en todo lo que compromete a su cuerpo, donde los esposos permitirán a sus cuerpos llevar a cabo su misión profética. Todo eso está contenido de un modo un tanto sintético en las palabras sacramentales del consentimiento conyugal y está llamado a desplegarse a lo largo de toda la vida de los esposos.

Los esposos, profetas de la alianza entre Dios y la humanidad, entre Cristo y su Iglesia, al permitir al cuerpo hablar en su nombre y expresar, por tanto, la entrega de sus personas, contraen la temible responsabilidad de ser verdaderos profetas, de permitir al cuerpo ejercer su misión profética, de ser en cierto modo los guardianes de la verdad del lenguaje del cuerpo. Si al emplear el lenguaje del cuerpo, lo deforman, pasarán a formar parte del grupo de los falsos profetas denunciados por la Escritura, el grupo de los que conducen al pueblo de Dios a su pérdida. Por consiguiente, están investidos de una misión inmensa, la de participar de una manera eminente en el misterio de la encarnación, y esta misión pasa por la aceptación de la humildad y el respeto de la verdad del lenguaje del cuerpo.

5

LAS SUTILEZAS DEL ADULTERIO

«Con la categoría del ‘corazón’, cada uno es individualizado singularmente más aún que por el nombre; es alcanzado en lo que lo determina de modo único e irrepetible».

Juan Pablo II,
audiencia del 6 de agosto de 1980.

El adulterio en el corazón

El segundo panel de lo que Juan Pablo II llama el «tríptico bíblico» de la teología del cuerpo está constituido por el pasaje del Sermón de la montaña en el que Cristo afirma: «Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,27-28). Juan Pablo II observa que una traducción más exacta de este pasaje diría: «ya la hizo adúltera en su corazón» (audiencia del 16 de abril de 1980). Esta traducción, no sólo corresponde mejor al texto latino de la Vulgata de san Jerónimo (*«iam moechatus est eam in corde suo»*), sino que pone de relieve que el pecado del adulterio en el corazón afecta a todo hombre, no sólo al que está casado y, al mirar de este modo a una mujer que no es su esposa, se pone en situación de adúltero interior. Esta traducción que Juan Pablo II considera preferible tiene también la ventaja de mostrar las posibles consecuencias sobre el otro de un pecado que,

a primera vista, parece no implicar más que a aquel que lo comete en lo secreto de su corazón. Si el hecho de mirar a una mujer «para deseirla» tiene como consecuencia hacer a esta mujer adúltera en su corazón, es que el hecho de mirarla de este modo no es neutro para ella y que, aunque esta actitud interior del hombre no se traduzca de manera factual mediante ningún acto exterior, produce, no obstante, un efecto sobre la que es mirada de este modo. La mirada que proyectamos sobre el otro nunca es neutra, y si no es una mirada ajustada, es susceptible de engendrar en el otro un estado interior de la misma naturaleza.

Cuando Cristo dice «todo el que mira», se dirige a cada uno y a cada una de nosotros y no sólo a los interlocutores que tenía cuando pronunció estas palabras. «Este hombre es, en cierto sentido, ‘cada’ hombre, ‘cada uno’ de nosotros [...] Se dirige al hombre de un determinado momento de la historia y, a la vez, a todos los hombres que pertenecen a la misma historia humana» (audiencia del 23 de abril de 1980). Pero se dirige asimismo a la mujer, que puede también, por su parte, proyectar sobre el hombre una mirada que no se ajuste a la exigencia ética: «El que Cristo se dirija directamente al hombre como a aquel que ‘mira a una mujer, deseándola’, no quiere decir que estas palabras, en su sentido ético, no se refieran también a la mujer». E insistirá en ello en una audiencia posterior: «Las palabras del discurso de la montaña nos permiten establecer un contacto *con la experiencia interior de este hombre*, casi en toda latitud y longitud geográfica, en las diversas épocas, en los diversos condicionamientos sociales y culturales. El hombre de nuestro tiempo se siente llamado por su nombre en este enunciado de Cristo, no menos que el hombre de ‘entonces’, al que el Maestro directamente se dirigía [...] En virtud de ese enunciado, el hombre de todo tiempo y de todo lugar se siente llamado en su modo justo, concreto, irrepetible; porque precisamente Cristo apela al ‘corazón’ humano, que no puede ser sometido a generalización alguna» (audiencia del 6 de agosto de 1980). Por consiguiente, es en el corazón de cada uno y de cada una de nosotros, en lo más íntimo de nosotros mismos, donde Cristo, que

conoce mejor que nadie nuestro corazón, sus miserias así como sus grandezas (cf. Jn 2,25), nos interpela con sus palabras.

¿En qué consiste exactamente este «adulterio en el corazón»? El adulterio en el cuerpo es algo perfectamente claro: consiste en realizar los actos de la entrega de los cuerpos con alguien que no es su esposo o su esposa legítimo, cuando alguien está comprometido con los lazos del matrimonio. Este acto está proscrito formalmente por el sexto mandamiento y este pecado del cuerpo sirve en el Antiguo Testamento para considerar de una manera analógica las relaciones entre Yahvé e Israel según la enseñanza de los profetas (cf., en particular, Oseas y Ezequiel). Cristo deja voluntariamente de lado, en el Sermón de la montaña, todas las disputas casuísticas a las que pudo dar lugar en la Escritura esta prohibición del adulterio de los cuerpos, para introducir en una nueva dimensión de la exigencia ética atrayendo la atención sobre este modo tan particular de mirar que es la «mirada para desear». ¿Por qué? Porque, según explica Juan Pablo II, «*la mirada expresa lo que hay en el corazón*. La mirada expresa, diría, a todo el hombre. Si generalmente se considera que el hombre 'actúa conforme a lo que es' (*operari sequitur esse*), Cristo en este caso quiere poner en evidencia que el hombre 'mira' conforme a lo que es: *intueri sequitur esse*. [...] Cristo enseña, pues, a considerar la mirada como umbral de la verdad interior» (audiencia del 10 de septiembre de 1980). ¿Qué revela, por tanto, la «mirada para desear»? Que aquel que proyecta tal mirada sobre el otro se establece en el registro de la concupiscencia respecto al cuerpo y no en el de su significación esponsal. «'Desear', 'mirar con deseo', prosigue Juan Pablo II, indica una experiencia del valor del cuerpo, en la que su significado esponsalicio deja de ser tal, precisamente a causa de la concupiscencia». Con todo, todavía nos hace falta comprender bien esta naturaleza del deseo que denuncia Cristo como causa del adulterio en el corazón. No se trata, evidentemente, de la eterna atracción que el hombre siente por la mujer y la mujer por el hombre. Esta atracción, que ha sido puesta por Dios desde los orígenes en la estructura misma del ser del hombre y de la mujer, en cuanto llamados a una vocación de

comuni3n por una entrega rec3proca de s3 mismos, es fundamentalmente buena. «Liberar en 3l –o quiz3 deber3a liberar– una gama de deseos espirituales-carnales de naturaleza sobre todo personal y ‘de comuni3n’, a los que corresponde una proporcional jerarqu3a de valores». Por el contrario, el «deseo» puesto en tela de juicio por Cristo en la «mirada para desear» se revela como «el enga3o del coraz3n humano en relaci3n a la perenne llamada del hombre y de la mujer –una llamada que fue revelada en el misterio mismo de la creaci3n– a la comuni3n a trav3s de un don rec3proco» (audiencia del 17 de septiembre de 1980). ¿En qu3 consiste este enga3o? En el hecho de que este deseo es una reducci3n intencional de la persona del otro exclusivamente a su valor sexual en referencia a la satisfacci3n sexual que es posible obtener de ella y mediante una especie de limitaci3n del horizonte del esp3ritu y del coraz3n. «La mujer, para el hombre que ‘mira’ as3, deja de existir como sujeto de la eterna atracci3n y comienza a ser solamente objeto de concupiscencia carnal, prosigue Juan Pablo II. [...] En efecto, una cosa es tener conciencia de que el valor del sexo forma parte de toda la riqueza de valores, con los que el ser femenino se presenta al var3n, y otra cosa es ‘reducir’ toda la riqueza personal de la feminidad a ese 3nico valor, es decir, al sexo, como objeto id3neo para la satisfacci3n de la propia sexualidad. El mismo razonamiento se puede hacer con relaci3n a lo que es la masculinidad para la mujer, aunque las palabras de Mateo 5, 27-28 se refieran directamente s3lo a la otra relaci3n».

El adulterio interior

Hay un adulterio en el coraz3n al que todo hombre y toda mujer –casado o no– est3 expuesto desde que, por el pecado de los or3genes, se introdujo la concupiscencia en el coraz3n del ser humano, amenazando la significaci3n esponsal del cuerpo. «Cuanto m3s domina la concupiscencia al coraz3n, dice Juan Pablo II, tanto menos 3ste experimenta el significado nupcial del cuerpo y tanto menos sensible se hace al don de la persona, que en las relaciones

mutuas del hombre y la mujer expresa precisamente ese significado» (audiencia del 23 de julio de 1980). El cuerpo del hombre es inocente y lo más frecuente es que sea víctima del corazón desviado del hombre, que requiere ser enderezado. ¿Significaría eso que es preciso desconfiar del corazón humano? «¡No!, responde claramente Juan Pablo II. Quiere decir solamente que debemos tenerlo bajo control». Y esto es algo que se pide con una exigencia particular a aquellos que se han comprometido en el matrimonio en virtud del pacto de entrega total y absoluta de ellos mismos al que han consentido. En el matrimonio no prometemos únicamente al otro la exclusividad de la entrega de nuestro cuerpo, sino también la del corazón, aunque este corazón está herido y enfermo desde el pecado de los orígenes, y tiene incesantemente necesidad de ser atendido y curado por el sacramento de la misericordia. Las personas casadas están obligadas, por tanto, a ejercer una vigilancia particular en cuanto a la calidad de la mirada que proyectan sobre los otros hombres y las otras mujeres. Esta actitud llevaba antes un nombre: la modestia... Tal vez sería mejor llamarla hoy la reserva, porque los esposos están totalmente reservados, en efecto, el uno al otro.

¿Basta, para satisfacer las exigencias de la caridad, con prohibirse proyectar sobre los otros hombres y mujeres esta «mirada para desear» que denuncia Cristo en el Sermón de la montaña? Parece ser que es posible llevar más lejos las exigencias de la exclusividad y de la fidelidad. El adulterio en el corazón consiste en considerar al otro únicamente desde el punto de vista de la satisfacción sexual que pueda procurar. Sin embargo, los esposos pueden hacerse igualmente culpables de adulterios afectivos en la medida en que se complacen en la compañía de otro que no es ni su esposo ni su esposa legítimos. El hecho de que no haya en ello nada de sexual, aunque sólo fuera en el plano intencional, en esta relación no impide que sea de naturaleza adúltera. ¿Qué es lo que constituye, en efecto, la esencia del adulterio? Lo que constituye el fondo del adulterio y lo hace pecaminoso es que establece una ruptura de la alianza personal que un hombre y una mujer han concluido por

su matrimonio, dicho de otro modo, una ruptura del juramento de fidelidad que se hicieron los esposos el día de su matrimonio y por el que se comprometieron el uno con el otro a reservarse la exclusividad de sus relaciones conyugales. «Y es obvio que determinemos esta razón del carácter pecaminoso, o sea del mal moral, fundándonos en el principio de la contraposición en relación con ese bien moral que es la fidelidad conyugal, ese bien que puede ser realizado adecuadamente sólo en la relación exclusiva de ambas partes (esto es, en la relación conyugal de un hombre con una mujer)» (audiencia del 27 de agosto de 1980). El hecho de realizar los actos de la entrega de los cuerpos con una persona que no sea el esposo o la esposa legítimos constituye un adulterio desde el punto de vista material, pero la exclusividad que se otorgan mutuamente los esposos sobre estos gestos de la entrega de los cuerpos no es más que la traducción concreta de la entrega mutua que se han hecho de la totalidad de sus personas –espíritu, corazón y cuerpo–, sin lo cual estos gestos no serían más que una falsificación del lenguaje de los cuerpos, es decir, una mentira. La infidelidad en la entrega de los cuerpos no es, por consiguiente, más que un aspecto del adulterio, su expresión material, factual y constatable. Nos introducimos por la vía del adulterio en cuanto consentimos dar a otro lo que debemos reservar exclusivamente al esposo o a la esposa legítimos. En consecuencia, forma parte del adulterio interior el hecho de mantener relaciones afectivas profundas con alguien distinto al esposo o la esposa. Evidentemente, debe tratarse de relaciones afectivas profundas, y no se trata de contestar o de sospechar del afecto que podamos –y que, en ocasiones, debemos– consentir en nuestro entorno familiar, amistoso o social. Sin embargo, deberemos plantearnos algunas preguntas cuando, por ejemplo, las relaciones afectivas que mantenemos con nuestros padres pasan por encima de las que debemos mantener con nuestro cónyuge... La Escritura se muestra clara al respecto: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Gn 2,24). La actitud de los padres o de los suegros que no aceptan ver marcharse a sus hijos, la de los maridos o de las mujeres que se re-

sisten al hecho de dejar realmente (no sólo desde el punto de vista geográfico...) a sus padres para unirse a aquel o a aquella que han elegido, forma parte de esta afrenta lanzada contra la exclusividad del vínculo conyugal que define el adulterio. Con el matrimonio, estas relaciones afectivas –por otra parte legítimas– deben ser sometidas a reconsideración a fin de vivirlas de otro modo. Lo mismo cumple decir de las amistades que se hayan podido entablar antes del matrimonio y que exigen que las vivamos de otro modo después del matrimonio. Puede haber aquí intrusiones indebidas de ciertas amistades en el matrimonio, aun cuando no se trate de amistades con personas del sexo opuesto, a las que el hecho de consentir es una manera de vivir un adulterio interior. Podemos considerar asimismo como adulterio interior el afecto demasiado exclusivo consentido a los hijos en detrimento del que no debemos más que al esposo o a la esposa. Es un peligro que tal vez aceche más a las esposas, que pueden buscar en este afecto exagerado una compensación a la mediocridad de su vida conyugal. Está claro que esto no puede contribuir más que a fragilizar todavía más un vínculo conyugal que ya se ha debilitado.

Aunque se trata de un tema delicado, debemos hablar también de las posibles actitudes de adulterio interior en el plano espiritual. Puede suceder que los esposos mantengan, con un padre o un acompañante espiritual, individualmente, unas relaciones, perfectamente castas en apariencia, pero que corresponden a una auténtica intrusión indebida en su intimidad de esposos. Sin pretender en modo alguno poner en tela de juicio el buen fundamento del acompañamiento espiritual ni los beneficios que de ello se puede obtener, es legítimo, no obstante, inquietarse por una intimidad espiritual mantenida con un acompañante espiritual que debería estar reservada exclusivamente al esposo o a la esposa. Fuera de la administración del sacramento de la Reconciliación, que, evidentemente, debe ser individual, una opción prudente conduciría a preferir, cuando sea posible, un acompañamiento espiritual común de los esposos a un acompañamiento individual. En todo caso, se impone la vigilancia a fin de evitar que, con los mejores pretextos

espirituales, no se desvíen los esposos de la fidelidad que se deben, incluido –e incluso en primer lugar–, en lo más íntimo de su ser.

¿Adulterio con la propia esposa?

En la última parte de su comentario a las palabras de Cristo sobre el adulterio en el Sermón de la montaña, Juan Pablo II nos invita a ir, siguiendo los pasos de Cristo, todavía más lejos en la exigencia de la castidad conyugal. Podríamos considerar, en efecto, que la «mirada para desear» que conduce al «adulterio en el corazón» es aquella que un hombre puede proyectar sobre una mujer que no es la suya, pero que no podría afectar al hombre que mira de este mismo modo a su esposa legítima, con la que no podría cometer adulterio ni en el cuerpo ni en el corazón. Podríamos considerar incluso que esta manera de mirar a la propia esposa constituye el privilegio del hombre en virtud del mismo pacto conyugal, que le confiere este derecho exclusivo. Sólo aquel que no es el esposo legítimo y que mira de este modo a una mujer casada podría cometer este «adulterio en el corazón». Esta manera de comprender y de interpretar las palabras de Cristo parece, a primera vista, perfectamente clara y objetiva, y corresponder a la lógica del Decálogo, precisamente a la del noveno mandamiento, que impone no desear a la mujer del prójimo y completa al sexto, que manda no cometer adulterio. «No obstante, queda fundamentalmente la duda de si este razonamiento tiene en cuenta todos los aspectos de la revelación, además de la teología del cuerpo, que deben ser considerados, sobre todo cuando queremos comprender las palabras de Cristo» (audiencia del 1 de octubre de 1980). Y el Papa nos invita a ir más lejos y más al fondo en la toma en cuenta de las implicaciones antropológicas y teológicas de lo que dice Cristo en el Sermón de la montaña, porque Cristo sabe –y sólo él lo sabe en plenitud– «lo que hay en el corazón del hombre» (Jn 2,25). En efecto, prosigue Juan Pablo II, «Cristo toma en consideración no sólo el estado real jurídico del hombre y de la mujer en cuestión. Cristo hace depender la valoración moral del ‘deseo’, sobre todo *de la misma dignidad personal del*

hombre y de la mujer; y esto tiene su importancia, tanto cuando se trata de personas no casadas, como –y quizá todavía más– cuando son cónyuges, esposo y esposa». El Papa observa de una manera muy incisiva que, para denunciar al que se hace culpable del adulterio en el corazón, Cristo no dice: «el que mira a la mujer de otro» o «al que mira a una mujer que no es la suya», sino simplemente y de una manera genérica: «el que mira a una mujer». «El adulterio cometido ‘en el corazón’, dice Juan Pablo II, no se circunscribe a los límites de la relación interpersonal, que permiten individuar el adulterio cometido ‘en el cuerpo’. No son estos límites los que deciden exclusiva y esencialmente el adulterio cometido ‘en el corazón’, sino la naturaleza misma de la concupiscencia, expresada en este caso a través de la mirada» (audiencia del 8 de octubre de 1980). Lo que constituye el adulterio en el corazón es la naturaleza misma de la mirada proyectada sobre el otro, esa mirada de deseo que apunta a instrumentalizar al otro al servicio de nuestra propia satisfacción, aquella que intenta apropiarse del otro para satisfacerse, la que intenta tomar allí donde debería presidir un respeto absoluto a la libertad de una entrega, la que intenta, en última instancia, arrebatar su entrega al otro a fin de reducirle intencionalmente a ser un simple objeto al servicio de nosotros mismos. «El hombre que ‘mira’ de este modo, como escribe Mt 5,27-28 ‘se sirve’ de la mujer, de su feminidad, para saciar el propio ‘instinto’. Aunque no lo haga con un acto exterior, ya en su interior ha asumido esta actitud, decidiendo así interiormente respecto a una determinada mujer. En esto precisamente consiste el adulterio ‘cometido en el corazón’. Este adulterio ‘en el corazón’ puede cometerlo también el hombre con relación a su propia mujer si la trata solamente como objeto de satisfacción del instinto», concluye lógicamente Juan Pablo II.

Cae por su propio peso que eso no prohíbe, bien al contrario, considerar los valores eróticos del cuerpo del otro y dejarse atraer por ellos, pero en ese caso debe tratarse de un erotismo «integral», es decir, de un erotismo que integre todos los valores de la persona y no sólo sus valores sexuales. En todo caso es una manera de considerar al otro que da resueltamente la espalda a todo utilitarismo,

esa manera de negar a la persona en cuanto sujeto para hacerla sucumbir en el rango de simple objeto «cosificándola», reduciéndola a lo meramente «utilizable». Se trata del problema que plantea el utilitarismo en el campo de la moral y que Karol Wojtyła denunciaba ya en *Amor y responsabilidad*¹: este utilitarismo conduce a reducir al otro a simple objeto de placer –utilitarismo hedonista– o bien lo reduce a simple medio de procreación –utilitarismo rigorista–. Por consiguiente, está claro que, en la manera de realizar el acto conyugal, no basta con respetar su potencial apertura a la vida. Aun haciéndolo, no queda excluido que el otro pueda ser instrumentalizado. Se trata de reconocer el valor de la persona del otro y tenerlo en cuenta tanto en la actitud interior como en todos los gestos realizados respecto a él.

Se cuenta que al cabo de la audiencia en cuyo transcurso había afirmado la posibilidad de ser adúltero con la propia esposa, algunos hicieron notar al Papa que se mostraba muy exigente. Juan Pablo II se habría limitado simplemente a responder: «No soy yo el que es exigente, sino Cristo»... Esta exigencia justifica los firmísimos mandatos de Cristo al final del Sermón de la montaña en cuanto a la actitud que debemos tener respecto a lo que nos conduce al pecado: «Si, pues, tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; [...] Y si tu mano derecha te es ocasión de pecado, córtatela y arrójala de ti» (Mt 5,29-30). Terrible exigencia, en efecto, la de la auténtica castidad conyugal, que supone, por parte de los esposos, que se establezcan resueltamente en el terreno de la pureza de corazón «de la cual no participa el hombre, dice Juan Pablo II, sino a *precio de firmeza en relación* con todo lo que tiene su origen en la concupiscencia de la carne» (audiencia del 8 de octubre de 1980). Una exigencia y, al mismo tiempo, una llamada a vivir de manera integral los valores del cuerpo, porque no hay en absoluto ninguna condena del cuerpo en las palabras dichas por Cristo en el Sermón de la montaña, ningún tufo de mentalidad maniquea. Esta mentalidad maniquea conduce, según Juan Pablo II, «a un ‘aniquilamiento’, si no real, al menos intencional del cuerpo, a una negación del valor

1. Stock, 1978, p. 50 (edición española: Plaza & Janés, Barcelona 1996).

del sexo humano, de la masculinidad y feminidad de la persona humana, o, por lo menos sólo a la 'tolerancia' en los límites de la 'necesidad' delimitada por la necesidad misma de la procreación» (audiencia del 22 de octubre de 1980). Y hay una esperanza en la vocación del cuerpo humano –que sigue siendo la que Dios quiso desde los orígenes, a pesar de los daños del pecado– expresada de una manera magnífica por Juan Pablo II en la última parte de su comentario a las palabras de Cristo: «Estas palabras revelan no sólo otro ethos, sino también otra visión de las posibilidades del hombre. Es importante que él, precisamente en su 'corazón', no se sienta sólo e irrevocablemente acusado y abandonado a la concupiscencia de la carne, sino que en el mismo corazón se sienta llamado con energía. Llamado precisamente a ese valor supremo que es el amor. Llamado como persona en la verdad de su humanidad, por lo tanto, también en la verdad de su masculinidad y feminidad, en la verdad de su cuerpo. Llamado en esa verdad, que es patrimonio 'del principio', patrimonio de su corazón, más profundo que el estado pecaminoso heredado, más profundo que la triple concupiscencia» (audiencia del 29 de octubre de 1980).

6

LAS ETAPAS DE LA MADURACIÓN DEL AMOR

El elemento fundamental de la espiritualidad conyugal es el amor derramado en los corazones de los esposos como don del Espíritu Santo (cf. Rm 5, 5). Los esposos reciben en el sacramento este don juntamente con una particular ‘consagración’.

Juan Pablo II,
audiencia del 14 de noviembre de 1984.

La noche de los sentidos

Todos los grandes autores espirituales coinciden en reconocer que la vida mística está sembrada de pruebas, que constituyen otras tantas etapas en la maduración de la vida espiritual. Noches de los sentidos en las que el alma ya no siente el gusto de la oración, en que la vida espiritual parece perder todo sabor y toda atracción, noches del espíritu que corresponden a grandes y dolorosas experiencias de oscuridad de la fe. San Juan de la Cruz describió muy bien esos estados, pero, más cerca de nosotros, la gran noche de la fe atravesada por la madre Teresa, tal vez nos impacte más. Suyas son estas palabras terribles: «Dicen que la gente en el infierno sufre un dolor eterno por la pérdida de Dios, y que resistirían todo ese sufrimiento si solamente tuviesen un poco de esperanza de poseer a Dios. En mi alma siento precisamente ese dolor terrible de pérdida – la pérdida de Dios que no me quiere – de que Dios no es Dios – de que Dios real-

mente no existe [...] Esa oscuridad que me rodea por todas partes. No puedo elevar mi alma a Dios: no entra luz alguna ni inspiración en mi alma. Hablo del amor a las almas, del amor tierno a Dios – las palabras pasan a través de mis palabras [sic, labios] y anhelo con un profundo deseo creer en ellas. [...] Cielo, qué vacío, ni un solo pensamiento del Cielo entra en mi mente. Pues no hay esperanza» (carta al padre Picachy, 3 de septiembre de 1979). Y, sin embargo, no dejó de amar. ¿Por qué habría de estar exenta la vida conyugal de estas pruebas de purificación que permiten al amor alcanzar su plena madurez? Si la vida conyugal es una auténtica vía de santidad, una de las dos modalidades de la vocación cristiana a la entrega de nosotros mismos junto a la vida de consagración a Dios en la virginidad (cf. *Familiaris Consortio*, n° 11), y, por consiguiente, una de las vías para alcanzar la perfección del amor en Dios, ¿cómo no habría de estar expuesta a las mismas exigencias de purificación que la vida religiosa, aunque con modalidades diferentes? Sería anormal que no lo estuviera, y si una vida conyugal no pasa por este tipo de pruebas, tal vez sea porque se queda en el nivel de un amor mediocre...

La noche de los sentidos se revela muy raramente al comienzo de la vida conyugal. ¡Que los novios y los recién casados que sienten júbilo en sus arrebatos amorosos se alegren de ellos y los aprovechen! Con frecuencia no es sino al cabo de varios años cuando puede llegar una noche de los sentidos: se deja de «sentir» que se ama al otro, porque la intensidad del sentimiento amoroso se difumina. Es la cosa más normal del mundo, incluso en el mismo plano psicológico. Las más recientes investigaciones en sexología establecen que el sentimiento amoroso es un fenómeno complejo debido a una multiplicidad de factores, pero que no resistiría más allá de unos treinta y seis meses como media. Por consiguiente, no es posible pasar toda una vida en un estado de fiebre amorosa intensa y permanente. ¡Que no cunda el pánico! Algunos esposos pueden caer en la trampa de identificar el amor con el sentimiento amoroso: «Ya no siento que le amo; por consiguiente, es que ya no le amo». Se impone, pues, aquí una distinción fundamental. Con mucha frecuencia, e incluso la mayor parte del tiempo, ese estado de

apatía puede ser consecuencia de una especie de amodorramiento en la rutina y a lo sumo una especie de pereza del amor. Nos hemos dejado coger por las preocupaciones profesionales, por la atención a los hijos, por compromisos de todo tipo y hemos acabado por olvidar que debemos tomarnos tiempo para nosotros como pareja. ¿Hemos de intentar hacer resurgir a toda costa la fiebre amorosa, el tiempo bendito de las primeras emociones? No hay nada que lo impida e incluso puede ser deseable, si el estado a que se ha llegado es resultado de negligencias y de tibieza en el amor. Poner remedio será, a buen seguro, saludable y hasta imponerse.

Ahora bien, ¿y si, a pesar de todo, persiste ese estado? Tal vez sea que ha llegado el momento de proceder a una purificación del amor, que es, al mismo tiempo, una prueba de madurez y de verdad; que ha llegado el momento de descubrir que amar es mucho más que sentir que se ama. En el análisis general del amor que Juan Pablo II realiza en *Amor y responsabilidad*¹ muestra que el sentimiento amoroso no es la modalidad consumada del amor. Hay otras que lo superan tanto en hondura como en calidad. En el sentimiento amoroso buscado únicamente por sí mismo puede haber incluso una forma sutil de búsqueda de uno mismo. En el amor así considerado podemos buscar únicamente la satisfacción emotiva producida por la persona del otro. En realidad podemos amarnos a nosotros mismos cuando amamos, y podemos no buscar en el amor otra cosa que las delectaciones emocionales que produce en nosotros. Estas delectaciones no tienen nada de malo en cuanto tales, por poco que estén asumidas e integradas por las formas más elevadas del amor. Sin embargo, cuando se permanece en este estadio, se corre el riesgo de quedarse en una modalidad inmadura, por no decir infantil, del amor. Y queda por descubrir que estar enamorado no es necesariamente amar en el sentido más profundo de la palabra. El sentimiento amoroso se queda en el plano de la sensibilidad y de la afectividad: se busca al otro porque colma en nosotros lo que nos falta. En consecuencia, está expuesto inevitablemente a seguir siendo egocéntrico, si no se abre a algo más elevado que él mismo.

1. *Op. cit.*, p. 65-91.

¿Cuándo amamos verdaderamente? Cuando buscamos ante todo el bien del otro, es decir, cuando nos descentramos de nosotros mismos mediante un movimiento altruista. El amor se convierte entonces en amor de benevolencia («benevolencia»). Podemos querer incluso el bien del otro en detrimento de nuestras propias satisfacciones en la medida en que queremos el bien del otro de una manera prioritaria. El amor de benevolencia supera la esfera de la simple emotividad, para establecerse en el ámbito de la voluntad. En este sentido se vuelve realmente humano, porque compromete esta facultad específicamente humana que es la capacidad de querer el bien en cuanto bien. El sentimiento amoroso es algo que únicamente se siente, aunque pueda ser alimentado; el amor de benevolencia es algo que se quiere. El amor de benevolencia, al desear en primer lugar el bien del otro, puede conducirnos a sacrificar nuestra propia voluntad a la del otro y a encontrar alegría en ello. El amor de benevolencia consiste, en cierto modo, en decir al otro en todas las ocasiones: «No mi voluntad, sino la tuya» y, en este sentido, incluye, si no necesariamente una dimensión sacrificial, sí al menos una dimensión resueltamente oblativa. Cuando dos personas se establecen recíprocamente en esta actitud del amor de benevolencia, surge entonces entre ellas esta forma de relación que llamamos amistad. Lo propio de los amigos es desearse mutuamente el bien del otro antes incluso que el propio bien. Los esposos están llamados a vivir esta amistad, que recibe entonces el nombre de conyugal. El amor de benevolencia no contradice el sentimiento amoroso, la atracción casi irresistible hacia el otro. Al contrario, lo asume, lo integra, lo ordena y, en esta misma medida, lo atempera al mismo tiempo que le confiere una garantía de perennidad. Al introducir en el amor una orientación radical altruista, constituye en virtud de ello una primera etapa del crecimiento del amor hacia su madurez.

¿Ha alcanzado con ello el amor de benevolencia la cima del amor conyugal? No. La cima del amor está en la entrega de uno mismo. Juan Pablo II lo llama el amor «esponsal» (del latín *sponsus* = el esposo o *sponsa* = la esposa). Siguiendo en *Amor y responsabilidad*, el

futuro Papa define así esta modalidad del amor: «El amor esponsal difiere de todos los otros aspectos y modalidades del amor. Consiste en el don de la persona. Su esencia es la entrega de sí misma, del propio 'yo' [...] Ninguna de estas maneras de salir de uno mismo para ir hacia otra persona, persiguiendo su bien, va tan lejos como el amor esponsal. 'Entregarse' es más que 'desear el bien', incluso en el caso de que, gracias a esta voluntad, el otro 'yo' se vuelva en cierto modo el mío propio, como ocurre en la amistad»². El amor esponsal, el amor de los desposorios, es esa forma última del amor a la que están llamados los esposos y a ese amor es al que se comprometen –sin que tengan siempre una clara conciencia del mismo– con la fórmula sacramental del matrimonio: «Yo, N, me entrego a ti». Aunque esta expresión no se encuentre más que en la tercera fórmula del consentimiento del nuevo ritual del matrimonio promulgado por Juan Pablo II, está contenida de una manera implícita en las otras fórmulas. Los esposos consuman en el amor esponsal la plenitud de su vocación de personas, porque lo que caracteriza a la persona es que no se consuma más que en la entrega de sí misma. El concilio Vaticano II lo ha afirmado de modo claro en su constitución *Gaudium et Spes*: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (nº 24). La palabra «sincera» no debe prestarse a ningún equívoco. No debemos entenderla de una manera subjetivista (sería sincera la entrega sentida subjetivamente como tal, con independencia de la verdad objetiva de la misma), sino en el sentido profundo que revela su etimología. La palabra procede, en efecto, de la expresión latina *sine cera* –al pie de la letra «sin cera»–, y su etimología remite a los comerciantes de miel íntegros, que, a diferencia de los comerciantes poco escrupulosos, vendían una miel pura sin mezcla alguna de cera de abeja. Éste es el sentido de la palabra sincera a la que hacen referencia los comisarios de cuentas cuando certifican que las cuentas de una empresa son «sinceras y verdaderas». Así es como debemos entender la palabra sincera, en

2. *Ibid.*, p. 88.

su sentido de íntegra, sin mezcla, sin trampa, sin reservas, radical, absoluto... El hombre no se consume así, en cuanto persona, más que en la entrega total, sin reservas ni límites, de sí mismo. Y a esta entrega en el matrimonio es la que están llamados los esposos que se consagran el uno al otro, del mismo modo que están llamados a esta entrega de sí mismos los que se consagran a Dios en la vida del celibato. Toda vida humana debe ser entregada y consagrada, en el matrimonio o en la vida consagrada, para responder a las exigencias de la vocación de la persona. Eso es lo que hacía decir ya a Pío XI que, en el matrimonio, los esposos son «como consagrados» por el sacramento que han recibido (encíclica *Casti connubii*, I, § 3).

Los novios, por muy cautivados que estén por el impulso amoroso de los primeros tiempos de su encuentro, pueden no darse cuenta plenamente de que el matrimonio les compromete a esta entrega de sí mismos en la consagración al otro. Cuando se apacigua o se debilita esta emoción, viene el tiempo de que los esposos caigan en la cuenta de que se encuentra ahí el sentido profundo de su compromiso en el matrimonio sacramental. La noche de los sentidos puede revelarse así como una etapa saludable de crecimiento en la madurez del amor. Puede ser una invitación a pasar de un amor únicamente o demasiado exclusivamente sentido a un amor de oblación en el que encontrarán la consumación de su vocación de persona. Es posible que puedan resurgir los momentos amorosos. ¡Mucho mejor! Con todo, habrán dejado de creer que se ama al otro simplemente porque se «siente» que se le ama, y habrán descubierto que el amor, en su dimensión más profunda, consiste en la entrega sin retorno de uno mismo.

La noche del espíritu

Si bien el amor de los esposos puede hacerse más profundo y purificarse en la noche de los sentidos, también puede estar llamado a un tipo de purificación todavía más radical –y, a veces, dolorosa–. Es posible, no sólo dejar de «sentir» que se ama, sino incluso dejar de «saber» que se ama. Dejar de comprender nuestro propio

matrimonio así como las razones que tuvimos para casarnos con este hombre o con esta mujer, pensar que nos hemos equivocado de cónyuge, y hasta de vocación, tener dudas sobre la validez de nuestro matrimonio... La noche se hace entonces en el plano de la inteligencia y ya no sólo en el plano de la sensibilidad o de la afectividad. Se trata de la prueba suprema del crecimiento del amor, que no sobrevive esta vez más que exclusivamente por la determinación de la voluntad respecto a la fidelidad jurada. La inteligencia deja de comprender, o se niega a comprender; no subsiste más que la pura fuerza de la voluntad. Tenemos aquí una prueba inexpresable del amor, una prueba de la vida o de la muerte, un combate espiritual que exige ante todo recurrir a las armas de la oración. Juan Pablo II manifiesta la importancia de la oración en este combate mediante el comentario que hace del matrimonio de Tobías y Sara (audiencia del 27 de junio de 1984). Dada la maldición que pesaba sobre Sara, su matrimonio debe medirse, en efecto, con la prueba de la vida y de la muerte, y los jóvenes esposos «se hallan en la situación en que las *fuerzas del bien y del mal se combaten y se miden recíprocamente*». ¿Cómo triunfan en este combate? Únicamente por medio de la oración a la que Tobías invita a Sara al comienzo de su noche de bodas (Tb 8,5-8) y en la que manifiestan ambos su voluntad de poner al Señor Dios en el centro y al principio de su unión, a fin de revestirla de la misma fuerza de Dios: «La verdad del amor de los esposos del libro de Tobías no se confirma con las palabras expresadas por el lenguaje del trasporte amoroso como en el Cantar de los Cantares, sino por las opciones y los actos que asumen todo el peso de la existencia humana en la unión de ambos». Y concluye Juan Pablo II: «en esta prueba de la vida y de la muerte *vence la vida*, porque, durante la prueba de la primera noche de bodas, *el amor, sostenido por la oración, se manifiesta más fuerte que la muerte*».

Este momento de la prueba de la noche del espíritu es ese mediante el cual deben tomar conciencia los esposos del sentido y del alcance de las otras palabras mediante las que consintieron a la entrega de sí mismo en el matrimonio: «N., ¿quieres recibir a N. como esposa y prometes serle fiel en las alegrías y en las penas, en

la salud y en la enfermedad, y así, amarla y respetarla todos los días de tu vida?». Para amarte fielmente a pesar de todo, aunque ya no sepa que te amo, aunque ya no sepa si tú me amas, aunque ya no comprenda nuestro matrimonio, aunque mi sensibilidad se rebele, aunque te reproche que no me comprendes, aunque me reproche a mí mismo que no te comprendo... La fidelidad absoluta, sin condiciones, a pesar de todo lo que nos empujara a romper el juramento que hicimos. Una fidelidad mantenida, no «a causa de los hijos», tampoco por miedo al qué dirán, ni por conformismo familiar o social; únicamente a causa de la entrega de nuestro ser, total y sin retorno, hecha un día y para siempre. Se encuentra aquí la última purificación del amor y la prueba suprema de su verdad. Es el momento en que el matrimonio no se mantiene más que por obra de la voluntad que persiste en decir sí, aun cuando la inteligencia haya dejado de percibir las razones de este consentimiento. Es asimismo el momento en que el tentador tiene posibilidades de desanimar a los esposos y desviarlos de esta entrega sin condiciones de su propio ser a la que dieron su consentimiento. Del mismo modo que Marthe Robin confiaba que el demonio le inspiraba de una manera insidiosa en el momento en que revivía cada semana la Pasión de Jesús: «¿Para qué sirve todo eso?», los esposos, en esta noche de la inteligencia sobre su matrimonio, pueden sentir la tentación de abandonar, de bajar los brazos, de romper el juramento que hicieron y eso se puede hacer, a fin de cuentas, de muchas maneras... Ahora bien, en su sí mantenido contra viento y marea, en un clima de perseverancia, en la ofrenda amorosa de todo su ser, constituyen la verdad y el esplendor de su amor.

El mismo Jesús conoció esta noche del espíritu en el último momento de su ofrenda redentora, en el momento en el que culminaba la consumación de sus desposorios con la Iglesia-esposa, en la cruz: «Padre, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46). Fue entonces, en unos momentos en que la ofrenda de sí mismo no se sentía sostenida ni siquiera por una inteligencia que comprendiera al menos su sentido, cuando más amó Jesús; fue el momento en que la ofrenda redentora de sí mismo se encontró más consuma-

da... Jesús puede pedir a ciertos esposos que le acompañen por esta vía del amor absoluto, del mismo modo que pide a ciertas almas elegidas que le entreguen un amor puro, sin motivo. Esta vía de la prueba y de la purificación radical del amor no está reservada más que a las almas místicas. También puede ser lote de aquellos esposos llamados por Jesús a amar, de manera secreta, tal como él mismo amó. Aquellos a los que se les pide someterse a esta prueba son unos privilegiados del amor de Cristo, porque Jesús no la pide más que a aquellos a quienes les consta que pueden aceptar configurarse de este modo con su amor redentor.

Es posible que tengamos miedo de esta prueba última de la purificación del amor. Es algo normal. El mismo Jesús tuvo miedo de ella. Incluso es legítimo pensar que, en medio de la angustia que le abarcaba en Getsemaní hasta hacerle sudar sangre, el pensamiento de las pruebas físicas de la Pasión no le espantó tanto como el de la noche del espíritu que le esperaba en el Gólgota. Sin embargo, al mismo tiempo, es una prueba que permite llegar a la perfección de la vida cristiana, es decir, a la perfección de las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y la caridad en nosotros. Cuando la fe se mantiene, incluso en medio de la oscuridad de la inteligencia, se convierte en una fe pura; cuando los esposos mantienen la fe que han jurado incluso en esos momentos en que ya no perciben las razones de la misma, entonces es cuando su juramento adquiere todo su valor de entrega total. También se produce la perfección de la esperanza, que les hace apoyarse a fin de mantener su entrega, no ya con el impulso de su sensibilidad y de su afectividad, tampoco con el de sus fuerzas humanas, sino únicamente con la ayuda de la gracia de Dios que se les ha dado de una manera irrevocable por el sacramento del matrimonio y que siguen recibiendo para vivir las exigencias de su matrimonio en cada instante. Y, por último, la perfección de la caridad, es decir, del amor, cuando éste continúa dándose al margen de todo apoyo de la racionalidad. Persistir en el amor, incluso cuando ya no comprendemos por qué hemos de amar, es la perfección misma del amor, puesto que es el mismo amor con que Dios nos ama: un amor sin motivo...

Hasta que la muerte nos separe

Los esposos jóvenes desean con frecuencia, con una cierta ingenuidad, no sólo vivir, sino morir juntos... La experiencia muestra que este caso raramente se produce y las parejas deben enfrentarse, más pronto o más tarde, con la prueba de tener que hacer el duelo por el ser amado. Aunque las estadísticas sobre la esperanza de vida muestren que son las mujeres las que tienen más posibilidades de tener que vivir la viudez, es una prueba a la que están expuestos tanto el esposo como la esposa.

Se trata, en primer lugar y de manera evidente, de una purificación en el orden de la afectividad y de la sensibilidad. No poder vivir más con el otro los mil detalles cotidianos de la vida compartidos durante muchos años, verse simplemente privado de la presencia amorosa del otro, del afecto del que nos ha dado testimonio, de su conversación, de la oración compartida, dejar de sentir junto a nosotros a aquel o a aquella que ha sido el compañero o la compañera de toda una vida, del ser con el que no hemos formado con tanta frecuencia más que una sola carne, supone, evidentemente, una prueba terrible, aun cuando la separación se haya visto precedida y como preparada por la prueba de la enfermedad, y ésta haya podido enseñar a los esposos a ir desprendiéndose poco a poco el uno del otro, al mismo tiempo que, por otra parte, los acercaba de una manera misteriosa.

Se trata también, y sobre todo, de una prueba para la vida espiritual. Cuando los esposos no han vivido unas vidas paralelas, sino que han intentado vivir en verdad una comunión no sólo de los cuerpos y de los corazones, sino de las almas, no resulta fácil volver a una espiritualidad de soltero. Y ni siquiera es seguro que deban hacerlo. Se plantea, en efecto, esta cuestión: ¿debe ser la espiritualidad de la viudez una espiritualidad de soltero o debe conservar un carácter conyugal? Y, en el segundo caso, ¿cómo puede hacerlo? Se lleva mal, efectivamente, el hecho de haber podido compartir tantas cosas entre los esposos en el plano espiritual y verse obligado a hacer, casi del día a la mañana, como si nada de eso hubiera existido. No sólo es inhumano desde el punto de vista psicológico,

sino absurdo desde el espiritual. ¿En qué podría consistir una espiritualidad de viudez? Tal vez pudiera ser, esencialmente, una espiritualidad de la comunión. Los que cuentan con la experiencia de la viudez atestiguan espontáneamente que la comunión con el esposo o la esposa desaparecido(a) se vuelve entonces más intensa, más real. Es el testimonio del gran escritor católico Jean Guitton tras la muerte de su esposa: la experiencia de un paso de la comunicación a la comunión. ¿De qué comunión se trata? Simple y llanamente de lo que llama la Iglesia la comunión de los santos. No se trata de vivir perpetua y emocionalmente con el recuerdo constante y remachado del ser querido que hemos perdido. Se trata de experimentar la realidad misteriosa de su presencia y de vivir con él o con ella una modalidad de comunión espiritual que puede revelarse superior a toda la experiencia de lo que se haya podido hacer durante la vida que se ha compartido aquí abajo. La muerte separa, por tanto, evidentemente, pero establece al mismo tiempo y de una manera misteriosa a los esposos en una comunión más profunda que aquella que pudieron experimentar hasta ese momento. Ésa parece que debería ser la espiritualidad propia de la viudez: una espiritualidad de la comunión y un anuncio profético de la realidad de esta verdad de fe que profesamos en el Credo en una conexión íntima con la doctrina de la resurrección. Esta espiritualidad no deja de ser conyugal. Lo es incluso en un grado eminente. En cierto modo, es la madurez suprema del amor conyugal.

El matrimonio anuncia, en efecto, la resurrección de los cuerpos en el momento del retorno del Cristo-esposo en gloria. Esta resurrección será la consumación plena de nuestra humanidad gracias a la realización perfecta de su ser psicosomático, es decir, gracias a una unión de la dimensión corporal y de la dimensión espiritual de la persona más perfecta que todo lo que hayamos podido experimentar en esta vida. Ahora bien, la resurrección será asimismo la plena consumación de nuestra humanidad como ser llamado a la comunión: «El reino de los cielos, enseña Juan Pablo II, es ciertamente el cumplimiento definitivo de las aspiraciones de todos los hombres, a quienes Cristo dirige su mensaje: es la pleni-

tud del bien, que el corazón humano desea por encima de todo lo que puede ser su herencia en la vida terrena, es la máxima plenitud de la gratificación de Dios al hombre» (audiencia del 21 de abril de 1982). En la resurrección se manifestará plenamente esta verdad de fe que es la comunión de los santos y Dios mismo será el principio de esta comunión por la concentración de todo nuestro ser en su conocimiento íntimo, es decir, en su ser trinitario. La visión beatífica se convertirá entonces en el principio de la realización de la comunión. «La concentración del conocimiento y del amor sobre Dios mismo en la comunión trinitaria de las personas, dice Juan Pablo II, puede encontrar una respuesta beatificante en los que llevarán a ser partícipes del 'otro mundo' únicamente *a través de la realización de la comunión recíproca proporcionada a personas creadas*. Y por esto profesamos la fe en la 'comunión de los Santos' (*communio sanctorum*), y la profesamos en conexión orgánica con la fe en la 'resurrección de los muertos'» (audiencia del 16 de diciembre de 1981).

Una cuestión que preocupa a veces a los esposos, en particular a los que viven la viudedad, es la de saber lo que pasará en el cielo, en el momento de la resurrección de los muertos. ¿No dijo Cristo, en su respuesta a los saduceos: «En la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22,30)? Como el pacto del matrimonio parece cesar con la muerte, dado que la Iglesia, aunque no anima a ello, autoriza, no obstante, a los viudos y a las viudas a contraer un nuevo matrimonio, algunos han llegado a pensar que la unión de los esposos cesa definitivamente con la muerte. Eso puede ser causa de cierta inquietud espiritual y, a veces, incluso de una verdadera angustia. ¿Tendría nuestro matrimonio tan poco sentido y tan poco peso que quedaría reducido a la nada en la eternidad a la que estamos llamados? Conviene, en primer lugar, llamar la atención sobre el cambio significativo que ha tenido lugar recientemente en las fórmulas empleadas en el ritual del matrimonio. En el momento de la promesa de fidelidad, la fórmula tradicional «hasta que la muerte nos separe» ha sido reemplazada en el nuevo ritual por «durante toda su

vida». Este cambio no es una cosa anodina, porque «durante toda su vida» se puede entender como «durante toda su vida eterna que ha empezado ya aquí abajo». Por otra parte, es menester comprender de una manera conveniente las palabras que Cristo dirige a los saduceos. Cristo no dijo: «En la resurrección ya no hay ni marido ni mujer», sino: «En la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido», es decir, que ya no se casarán. En la resurrección ya no se contraerá matrimonio por una razón muy sencilla: lo que significa y anuncia el matrimonio en la vida de aquí abajo ya se habrá realizado plenamente: «Si [...] aun conservando en su cuerpo resucitado, es decir, glorioso, la masculinidad y la feminidad, ‘no tomarán mujer ni marido’, dice Juan Pablo II, *esto se explica* no sólo porque ha terminado la historia, sino también y sobre todo por la ‘autenticidad escatológica’ de la respuesta a esa ‘comunicación’ del Sujeto Divino, que constituirá la experiencia beatificante del don de sí mismo por parte de Dios, absolutamente superior a toda experiencia propia de la vida terrena» (audiencia del 16 de diciembre de 1981). Por eso, los que se hayan casado en esta vida no cesarán de estar casados en la resurrección y la comunión que hayan intentado vivir lo mejor que hayan podido a lo largo de su vida subsistirá en la eternidad. Por esa razón, Juan Pablo II no tiene miedo de afirmar que el matrimonio «posee una plena congruencia y valor por el reino de los cielos, *valor fundamental*, universal y ordinario» (audiencia del 31 de marzo de 1982). Ahora bien, ¿de qué modo continuarán estando casados en la resurrección, en el reino de los cielos, los que lo hayan estado en esta tierra? A decir verdad, la cuestión es un tanto difícil de responder y Juan Pablo II observa que «resulta demasiado evidente que –a base de las experiencias y conocimientos del hombre en la temporalidad, esto es, en ‘este mundo’– *es difícil construir una imagen plenamente adecuada* del ‘mundo futuro’» (audiencia del 13 de enero de 1982). No podemos hablar de este mundo futuro de la resurrección más que de un modo muy aproximativo e imperfecto. Con todo, es interesante señalar que santo Tomás de Aquino nos dijo que la unión total con Dios que viviremos en la resurrección no excluirá la proximidad particular con algunos, aunque esta proximidad se medirá por la caridad. Eso

significa que en la resurrección estaremos más cerca de aquellos a los que más hayamos amado y de aquellos que más nos hayan amado a nosotros. Es lícito pensar que éste será, evidentemente, el caso de aquel o de aquella a quien hayamos dado el amor más grande en el matrimonio o de quien lo hayamos recibido.

La viudez nos dispone así a anunciar la comunión de los santos, y toda la espiritualidad de la viudez revela así tener la vocación de ser una espiritualidad de la comunión. Por consiguiente, no deja de ser conyugal. Llega a serlo incluso en un grado eminente. Los viudos y las viudas, al vivir de un modo absolutamente particular esta dimensión de la comunión con el ser amado, que sigue viviendo en Dios en espera de la resurrección, pueden convertirse en auténticos profetas de la comunión de los santos.

7

LA CRUZ Y LAS PENAS

«En efecto, el marido y la mujer están ‘sujetos los unos a los otros’, están mutuamente subordinados [...] La comunidad o unidad que deben formar por el matrimonio, se realiza a través de una recíproca donación, que es también una mutua sumisión».

Juan Pablo II,
audiencia del 11 de agosto de 1982.

La sumisión recíproca

A la luz de las relaciones nupciales de Cristo y de la Iglesia es como los esposos deben enfocar sus relaciones en el matrimonio. Esta luz la encontramos expresada de un modo particular en el capítulo 5 de la carta a los Efesios (vv. 21-33). A veces se introduce este pasaje con el subtítulo de «moral doméstica». Esto supone reducir de una manera singular el sentido y el alcance del mismo. A menudo sólo se retiene de él el precepto de la sumisión de las mujeres («que las mujeres se sometan a sus maridos»), precepto que se menciona también en la carta a los Colosenses (3,18): «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor». Esto supone una reducción y, para decirlo todo, es falso. Juan Pablo II fue el primero en afirmar en su comentario a Efesios 5 que, aunque el texto de la carta de san Pablo no lo diga de una manera

explícita, el marido y la mujer deben someterse recíprocamente el uno al otro a fin de realizar de este modo la plenitud de la verdad del matrimonio. No se trata en modo alguno de una concesión a la paridad hombre-mujer que está de moda en nuestros días.

¿Por qué puede afirmar el Papa este principio de la sumisión recíproca? Por dos razones. Por una parte, en virtud de la calificación que da san Pablo a la sumisión de la mujer: debe someterse a su marido «como al Señor Jesús» y no como a un amo que impusiera una dominación unilateral. «Al expresarse así, el autor [de la carta] no intenta decir que el marido es ‘amo’ de la mujer, dice Juan Pablo II, y que el contrato interpersonal propio del matrimonio es un contrato de dominio del marido sobre la mujer. En cambio, expresa otro concepto: esto es, que la mujer, en su relación con Cristo –que es para los dos cónyuges el único Señor– puede y debe encontrar la motivación de esa relación con el marido, que brota de la esencia misma del matrimonio y de la familia» (audiencia del 11 de agosto de 1982). Para comprender este precepto de una manera adecuada, es preciso tener en cuenta, por otra parte, la continuación del texto: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (Ef 5,25). El amor de Cristo a la Iglesia es un amor de entrega total al sacrificio de la cruz. El amor del marido a su mujer debe conducirle, por tanto, a entregarse por ella como Cristo se entregó a la Iglesia para salvarla mediante la ofrenda redentora de su vida. La razón de la sumisión recíproca de los esposos es, por consiguiente, el amor que les une y que, para ser un amor de verdad, debe ser un amor de entrega total de sí mismo, que se expresa de una manera explícita en la tercera fórmula sacramental del consentimiento de los esposos que presenta el nuevo ritual del matrimonio: «Yo, N, me entrego a ti». Si el amor es total y verdadero, no puede ser más que un amor de entrega total y, en consecuencia, un amor de sumisión recíproca del uno al otro. «El amor excluye todo género de sumisión, en virtud de la cual la mujer se convertiría en sierva o esclava del marido, objeto de sumisión unilateral. El amor ciertamente hace que simultáneamente también *el marido esté sujeto* a la mujer, y *sometido en*

esto al Señor mismo, igual que la mujer al marido. La comunidad o unidad que deben formar por el matrimonio, se realiza a través de una recíproca donación, que es también una mutua sumisión» (audiencia del 11 de agosto de 1982).

Ahí se encuentra la cruz que deben llevar los esposos en la vida diaria: inmolar incesantemente su propia voluntad a la del otro en y por amor, decirle en cada instante y en todas las circunstancias: «No mi voluntad, sino la tuya», con la misma actitud que tuvo Jesús cuando aceptó la voluntad del Padre en la agonía de Getsemaní. Este sacrificio de la propia voluntad en la actitud de sumisión de amor al otro es una auténtica vía de santidad en lo más ordinario de la vida de los esposos. La cruz de su matrimonio se encuentra ahí, en las circunstancias más humildes de la vida, y ésa debe ser la fuente de su alegría. La alegría de los esposos es la alegría de la entrega en la sumisión al otro, del mismo modo que la alegría de Jesús se encuentra en la sumisión de su voluntad a la del Padre, tal como la expresa en la oración sacerdotal que precedió a su Pasión: «Pero ahora voy a ti, y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada» (Jn 17,13).

La humilde vía de la santificación de los esposos es someterse el uno al otro como al Señor y progresar en la entrega de sí mismos a través de los actos de amor más ordinarios. Ahí se encuentra la cruz de los esposos, y también su alegría, la alegría de la entrega.

El inevitable inacabamiento de la entrega

Si bien la alegría de los esposos se encuentra en la alegría de la entrega, es preciso reconocer asimismo que esta entrega no es, por desgracia, nunca total y que jamás es igual por ambas partes. Aquí reside la causa de un sufrimiento inevitable y es algo que forma parte de la cruz de los esposos. Podemos sufrir ante nuestra incapacidad para entregarnos a nosotros mismos de una manera total. La causa puede ser a veces ciertas heridas, heridas que pueden ser de todo tipo: heridas producidas por la educación, heridas debidas a violencias afectivas o sexuales que hacen difícil la entre-

ga de uno mismo... Podemos sufrir por estas limitaciones para la entrega en nosotros mismos, del mismo modo que podemos sufrir estas limitaciones en el otro. La dureza de las circunstancias de la vida también puede frenar la entrega en nosotros: fatiga de la vida profesional, agotamiento debido a embarazos demasiado seguidos, preocupaciones originadas por la educación de los hijos, enfermedad, depresión... Sin embargo, la causa más frecuente reside sobre todo en nuestro pecado: pereza, egoísmo, repliegue sobre nosotros mismos, cólera... Y podemos reprocharnos no entregarnos del todo o no suficientemente bien, del mismo modo que podemos reprochar al otro no haberse entregado bastante y engendrar resentimiento contra él. La llamada a la entrega de nosotros mismos que nos conduce a desear el matrimonio se ve decepcionada con mayor frecuencia por la experiencia concreta de nuestra vivencia conyugal. Esperábamos darnos por completo, esperábamos recibir a cambio la entrega total del otro, y lo que nos depara la experiencia es una entrega parcial, limitada, a veces miserable. También podemos tener la sensación de que nuestra entrega se ha visto traicionada: nos hemos entregado por nuestra parte sin cálculo ni reserva, sin esperar contrapartida, y tenemos la impresión de que esa entrega ha sido utilizada por el otro, que se ha aprovechado de ella de una manera egoísta, en su propio beneficio o, por lo menos, sin entregarse él mismo del mismo modo. Entrega del cuerpo desviada de su finalidad, traición en el compromiso a la fidelidad, decepción debida a la mediocridad de una vida conyugal que habíamos soñado más bella, sensación a fin de cuentas de haber sido víctimas de abusos, de sentirnos estafados, explotados. Estos sufrimientos son prácticamente inevitables y no podemos asumirlos más que asociándolos a los de Jesús en la cruz. Porque la cruz no es otra cosa que el amor que no es amado, no es otra cosa que el amor sin límites al que no se da respuesta, no es otra cosa que una entrega que no es recibida. Los esposos no pueden evitar ser ocasión de sufrimiento para el otro y este sufrimiento está pidiendo que lo ofrezcamos. Una vez ofrecido, puede convertirse en fuente de fecundidad: «Poderoso es el sufrimiento cuando es tan voluntario como el pecado», hace decir Claudel a Violaine en *La anunciación a María*.

La entrega de nosotros mismos en el matrimonio no admite condiciones. No nos entregamos a condición de que el otro también se entregue, aunque lo esperemos. Nos entregamos en un clima de confianza, del todo: nos damos. Podemos esperar que la entrega de nosotros mismos será recibida; pero no podemos estar seguros de una manera absoluta. En este sentido todo amor es una apuesta hecha en un clima de confianza e incluso de esperanza. Esta experiencia de la inevitable incompletitud de la entrega en nosotros y en el otro nos fuerza a considerar que el matrimonio, aunque sea el ámbito de una aspiración a la comunión y una vía para su realización, no puede colmarnos por completo. Siempre estaremos limitados, al menos por nuestro pecado, en la entrega de nosotros mismos, lo mismo que el otro. Podemos esperar que progresaremos, pero nunca llegaremos a la plenitud, porque subsisten en nosotros, indelebles, las consecuencias del pecado de los orígenes.

No por ello debemos desesperar ni de nosotros ni del otro, y todo progreso en el orden de la entrega debe brindarnos la ocasión para proceder a una acción de gracias, pero debemos tomar conciencia de que, sean cuales sean los esfuerzos desplegados y consentidos, el otro nunca podrá colmar por completo la sed de comunión total que está inscrita en el fondo de nuestro corazón, del mismo modo que nosotros tampoco podremos nunca colmar la suya. En este sentido, los esposos son mutuamente la cruz el uno para el otro. Esta cruz, si la ofrecemos, puede ser fecunda, pero no podemos evitar exponernos a ella. El matrimonio se sitúa, por consiguiente, en la perspectiva de una esperanza, la del don de Dios, que es el único que puede colmar por completo las expectativas y la sed de nuestro corazón. Esta expectativa es la del Reino.

El fracaso

La cruz puede ser en la vida de los esposos, simple y radicalmente, el fracaso de su matrimonio, y hacer que éste se salde o no con una separación. Podemos ser nosotros los responsables de este fracaso, pero sus causas rara vez son únicas ni unilaterales:

están los pecados de egoísmo, de traición de la fidelidad prometida por el adulterio, lo más frecuente son las negligencias acumuladas, alguna pereza en el amor, alguna tibieza en la entrega de nosotros mismos, y todo esto hace que un día descubramos que, a fuerza de haber ido tomando del capital del amor, sin renovarlo, éste se revela dramáticamente agotado. Las miserables protecciones humanas con que contábamos –estatuto social, reputación, patrimonio constituido en común, hábito de estar juntos– se revelan irrisorias e ilusorias: el amor ha muerto y puede estarlo de manera irremediable. Aunque con frecuencia sea en grados diferentes, está implicada la responsabilidad de los dos en este fracaso. Juan Pablo II hace decir a Ana, cuyo matrimonio con Esteban está a punto de hundirse, la constatación de este fracaso, en *El taller del orfebre*, su primera pieza de teatro: «Esteban había dejado de habitar en mí. ¿Por qué reina ahora este silencio al que ni él ni yo podemos poner remedio? Me parece que Esteban es el responsable. Por mi parte, no consigo encontrar en mí ninguna falta. Nuestra vida se ha transformado en una penosa existencia en pareja, cada vez tenemos menos sitio el uno en el otro. No nos queda más que la carga de los deberes, convencional e inestable». Al final de la pieza, después de que Esteban y Ana hayan conseguido evitar la separación por los pelos, es otro personaje misterioso de la pieza, Adán –que no es otro que el autor–, el que extrae las lecciones de lo que han vivido: «La causa del drama hay que buscarla en el pasado. Simplemente ha habido un error. La gente se deja llevar por un amor que creen absoluto, pero que no tiene las dimensiones de lo absoluto. Y son tan víctimas de sus ilusiones, que ni siquiera sienten la necesidad de amarrar este amor al Amor que sí tiene estas dimensiones. No es la misma pasión lo que les ciega, sino la falta de humildad para con el amor en su verdadera esencia. Si toman conciencia de ello, ponen remedio a ese peligro, enorme, porque la presión de la realidad es demasiado fuerte y el amor no puede resistirle».

Ahora bien, puede suceder en ocasiones que una especie de tsunami cause estragos en nuestras vidas –traumatismo psicológico, accidente grave, depresión profunda, fracaso profesional, difi-

cultades psíquicas irremisibles, suicidio de un hijo...– y haga, literalmente, volar en pedazos un matrimonio sin que los esposos puedan hacer gran cosa. Se podrá decir que habían descuidado tal o cual medio, que no habían sido bastante previsores, que no se habían armado de manera suficiente para hacer frente a la situación. Es posible... Juzgar es fácil; las realidades de la vida son con frecuencia más complejas. Puede suceder también que uno de los esposos sea traicionado por el otro, que se vea abandonado, y se encuentre solo para asumir la carga de los hijos. También se podrá decir en este caso que si se hubiera mostrado más vigilante, perspicaz, previsor, eso no hubiera pasado. E incluso... No se puede excluir la hipótesis de que uno de los esposos sea simplemente la víctima inocente del pecado del otro.

En estas situaciones, se puede tener la impresión de haber malgastado la vida, que ésta ha perdido todo su sentido. Cuando los esposos dan testimonio de una verdadera vida de fe, una de las reacciones más frecuentes es atribuir este fracaso a la nulidad de su matrimonio. Esta reacción se puede comprender como un reflejo de defensa psicológica, porque es una manera de dar sentido a lo que, de otro modo, se presentaría simplemente como absurdo: si nuestro matrimonio ha fracasado, es que no era realmente un matrimonio; si nuestro matrimonio hubiera sido realmente válido, no habríamos tenido este fracaso... Y entonces se vuelven hacia la Iglesia esperando que ésta acepte reconocer la nulidad de este matrimonio fracasado y les permita contraer así un nuevo matrimonio. No se puede negar que ciertos matrimonios se revelen realmente nulos en la medida en que falte alguna de las condiciones para su validez (libertad en el consentimiento, compromiso de fidelidad, aceptación de la entrega de la vida), sobre todo si se considera la poca formación cristiana que manifiestan con frecuencia los que piden a la Iglesia el sacramento del matrimonio. Tenemos aquí un problema pastoral de primera magnitud que constituye un auténtico desafío para aquellos que se ocupan de la preparación al matrimonio. Si bien la falta de consentimiento constituye el argumento más frecuentemente invocado en apoyo de las demandas de

reconocimiento de nulidad, es preciso reconocer, no obstante, que nunca se está suficientemente maduro ni bastante preparado para asumir un compromiso tan grave como el del matrimonio sacramental y que si la falta de madurez psicológica y de juicio debiera ser un motivo suficiente para invalidar un matrimonio, prácticamente todos los matrimonios serían nulos. Esto es lo que Juan Pablo II y Benedicto XVI después de él se han visto obligados a recordar a los jueces eclesiásticos, a fin de prevenir una cierta deriva laxista de los tribunales eclesiásticos.

Queda en pie, por consiguiente, que es preciso admitir, aunque se trata de una realidad dolorosa, que un matrimonio realmente válido puede fracasar y que este fracaso supone una irrupción de la cruz en la vida de los esposos que deben hacerle frente. Si, como dice el concilio Vaticano II, «el hombre no se consume más que a través de la entrega total de sí mismo» (*Gaudium et Spes*, n° 24), y que el matrimonio es la vía más común, más habitual de la entrega de sí mismo, entonces un fracaso en el matrimonio es un fracaso en el ámbito de aquello que define al hombre del modo más fundamental, y constituye, por esta razón, el drama más espantoso que pueda afectar a una vida de hombre o de mujer. Así las cosas, ¿cómo vamos a pretender juzgar a los que consideran que esta cruz que ha irrumpido en sus vidas es demasiado pesada para llevar y se comprometen en una nueva unión, aunque para ello deban privarse del acceso a los sacramentos? Estas personas, heridas en lo más íntimo de sí mismas, en lo que cualifica del modo más profundo una existencia humana, son objeto de una solicitud absolutamente particular por parte de la Iglesia, como atestiguan estas palabras de Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, recogidas en el Catecismo de la Iglesia católica (n° 1651): «En unión con el Sínodo exhorto vivamente a los pastores y a toda la comunidad de los fieles para que ayuden a los divorciados, procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar en su vida [...] La Iglesia rece por ellos, los anime, se presente como madre misericordiosa y así los sostenga en la fe y en la esperanza» (n° 84).

Ahora bien, al mismo tiempo, ¿cómo no admirar el coraje –que confina a veces con el heroísmo– de aquellos y aquellas que, a pesar de un fracaso irremediable, persisten en mantener la fidelidad jurada y hacen frente a las exigencias de una vida en soledad, o rechazan la separación y siguen manteniendo una vida en común, aunque esté privada de la vitalidad del amor...? Éstos constituyen –en la línea del gran misterio que evoca la carta a los Efesios (5,32)– el signo vivo del carácter absoluto con el que el Cristo-esposo ama a la Iglesia, su esposa, incluso cuando ella se desvía del amor del Esposo.

8

LA ALEGRÍA DE LA ENTREGA

Y cuando se vuelvan «un solo cuerpo»
–admirable unión–
detrás de su horizonte se revela
la paternidad y la maternidad.
Alcanzan entonces las fuentes de la vida que hay en ellos.

Juan Pablo II, *Tríptico romano*.

La alegría de los orígenes

¿De dónde procede la «alegría de amar»? ¿Cómo se explica que una vida en la que no haya o haya dejado de haber amor sea, inevitablemente, una vida triste y sin alegría? La respuesta hemos de buscarla en los mismos orígenes de la humanidad, en lo que Juan Pablo II llama la «prehistoria teológica del hombre» (audiencia del 26 de septiembre de 1979) y de la que da testimonio el texto revelado del Génesis al hablar de las experiencias originales del hombre. Estas experiencias originales nos conciernen de una manera personal, porque, al mismo tiempo que constituyen las experiencias fundamentales de la humanidad, son las de cada uno y cada una de nosotros, porque nos revelan algo de nosotros mismos en lo más hondo de lo que somos como hombre y como mujer. «Al hablar de las originarias experiencias humanas, tenemos en la mente no tanto su lejanía en el tiempo, cuanto más bien su signi-

ficado fundante. Lo importante, pues, no es que estas experiencias pertenezcan a la prehistoria del hombre (a su 'prehistoria teológica'), sino que estén siempre en la raíz de toda experiencia humana» (audiencia del 12 de diciembre de 1979). La experiencia original de la desnudez la hemos evocado ya (cf. cap. 4); aquí tenemos que abordar el tema de la experiencia de la soledad original.

El segundo relato de la creación cuenta que Yahvé Dios dijo: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2,18), pero antes de acabar definitivamente la creación del hombre haciéndole varón y hembra, Yahvé hizo descubrir en cierto modo al ser humano de los orígenes su soledad en el mundo de los seres vivos por medio de una experiencia particular, la de su capacidad de poner nombre a todos los animales de la tierra: «Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Gn 2,19). Se trata, dice Juan Pablo II, de una especie de examen o de «test» que pasa el hombre a la vez ante Dios y ante él mismo, por el que, en primer lugar, toma conciencia de que es radicalmente diferente a todos los animales que pueblan la tierra y el cielo: «Mediante este 'test', el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, no puede ponerse al nivel de ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra» (audiencia del 10 de octubre de 1979). Éste es el lado positivo de esta experiencia: si el hombre es capaz de poner nombre a todos los animales, es porque tiene un conocimiento perfecto del mundo de la naturaleza —porque sólo el que conoce tiene capacidad para poner nombre—, porque domina así este mundo de la naturaleza y, por consiguiente, tiene la capacidad de gobernarlo. Ahora bien, esta experiencia tiene también un lado negativo: aunque conoce perfectamente a los animales, no encuentra entre ellos ninguno que se le pueda igualar: «mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada» (Gn 2,20). Pasemos esta traducción habitual, aunque incluya un desagradable relente ancilar. Lo que nos importa observar es que, al mismo tiempo, el ser humano de los orígenes (el término hebreo *adán* designa al hombre sin consideración de sexo, algo que se explica por el hecho

de que la mujer todavía no ha sido creada) descubre que lo que le constituye en ser humano es el hecho de aspirar a entregarse a un ser que sea su homólogo en humanidad, a un ser capaz de recibir la entrega de sí mismo. En el hecho de no descubrir entre todos los animales, a los que conoce perfectamente, a este «aliado en humanidad» –que es una traducción mejor–, realiza la experiencia dolorosa y al mismo tiempo espantosa de su soledad en el mundo, porque al mismo tiempo que se descubre como persona, es decir, como un ser radicalmente distinto de todos los otros seres vivos, descubre que no puede realizar plenamente lo que es sin darse él mismo. Ahora bien, no hay nadie para recibir esta entrega de sí mismo a la que aspira, que es lo que le distingue de los animales y le caracteriza como persona: «Efectivamente, ninguno de estos seres (*animales*) ofrece al hombre las condiciones que *hagan posible existir en una relación de don recíproco*» (audiencia del 9 de enero de 1980). Descubre de este modo que ser una persona es haber sido hecho para la entrega de sí mismo y que, en tanto esta entrega no se pueda realizar, a falta de un ser capaz de recibirla, no puede ser verdaderamente él mismo, no puede consumarse como persona: «Efectivamente, el don revela, por decirlo así, *una característica especial de la existencia personal*, más aún, de la misma esencia de la persona. Cuando Dios Yahvé dice que ‘no es bueno que el hombre esté solo’ (Gn 2,18), afirma que el hombre por sí ‘solo’ no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo ‘con alguno’, y aún más profundamente y más completamente: existiendo ‘*para alguno*’». En esta experiencia de la soledad original que nos relata el libro del Génesis, encontramos así, como de una manera indirecta, la espléndida definición del hombre que nos ha dado el concilio Vaticano II: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*Gaudium et Spes*, n° 24).

A partir de ahí se comprende la alegría –o, mejor aún, el júbilo– que se apodera del hombre ante aquella que fue sacada por Yahvé de su costado: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23). No se trata sólo ni en primer lugar

de una exclamación de admiración ante el esplendor del cuerpo de la primera mujer, sino ante todo de la alegría que estalla en una persona que, por fin, se va a poder realizar como persona entregándose a otra persona. «De este modo, dice Juan Pablo II, el hombre (varón) manifiesta por vez primera alegría e incluso exaltación, de las que antes no tenía oportunidad, por faltarle un ser semejante a él. La alegría por otro ser humano, por el segundo 'yo', domina en las palabras del hombre (varón) pronunciadas al ver a la mujer (hembra)» (audiencia del 7 de noviembre de 1979). Entonces, y sólo entonces, puede decirse que la creación del hombre está plena y definitivamente consumada, porque, dice aún Juan Pablo II, «la creación completa y definitiva del 'hombre' (sometido primeramente a la experiencia de la soledad originaria) se expresa en dar vida a esa '*communio personarum*' que forman el hombre y la mujer» (audiencia del 14 de noviembre de 1979). El grito de alegría del primer hombre ante la primera mujer es, al mismo tiempo, un grito de amor, el primer canto de amor de la humanidad, el «prototipo bíblico del Cantar de los cantares», dice Juan Pablo II. Es el origen y la fuente de la alegría de amar, de la alegría de la entrega. Es la alegría que emana de todos aquellos que se aman de verdad, es decir, de aquellos que han comprendido que el amor es, en primer lugar, entrega de uno mismo. Es la alegría propia de las bodas y esta alegría subsiste, a pesar de todas las desfiguraciones del amor debidas al pecado, como una aspiración fundamental del corazón del hombre, como un testigo de su origen.

La alegría de la comunión

Esta alegría de la entrega de uno mismo, que desde el mismo momento que es recíproca se convierte en comunión, atraviesa todo el Cantar de los cantares cual magnífica resonancia del impulso de alegría y de amor que se apodera del primer hombre y que le hace exclamar ante la mujer que se le da: «Hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23). Todo el Cantar de los cantares es un himno a la comunión del hombre y de la mujer en el amor esponsal, el amor de la entrega de uno mismo en los desposorios, a tra-

vés de la celebración del lenguaje del cuerpo: «La verdad del amor proclamada por el Cantar de los cantares no se puede separar del lenguaje del cuerpo», dice Juan Pablo II (audiencia del 6 de junio de 1984). Todas las palabras del Cantar de los cantares están como transportadas por la alegría de la entrega de uno mismo: «Las palabras del hombre (cf. Cant 7,1-8) no contienen solamente una descripción poética de la amada, de su belleza femenina, en la que se detienen los sentidos, sino que *hablan del don y del donarse de la persona*», dice aún Juan Pablo II.

La meditación del Cantar de los cantares es una gracia para los esposos. Si los religiosos y las religiosas pueden ganar meditando este texto como una alegoría de las relaciones del alma con Dios a la manera de san Bernardo, o de las bodas místicas como hace san Juan de la Cruz, los esposos, por su parte, están invitados a saborear este texto y a verlo como una especie de ventana que se ha quedado, milagrosamente, abierta y da sobre la alegría de la comunión de los cuerpos tal como ésta era posible en el estado de inocencia, antes de que el pecado de los orígenes oscureciera las relaciones mutuas del hombre con la mujer, antes de que el corazón humano quedara envenenado por la concupiscencia.

Ese estado de los orígenes quedó, a buen seguro, irremediablemente perdido desde que se levantó lo que Juan Pablo II llama la «barrera infranqueable» del pecado de los orígenes (audiencia del 13 de febrero de 1980), mas la pureza del corazón, que se puede reconquistar por la acogida de la gracia de la Redención de Cristo, permite encontrar algo de la alegría original de la comunión. Tenemos que intentar, dice Juan Pablo II, tal como Cristo invita a hacerlo a sus interlocutores en la cuestión del repudio (cf. Mt 19,3-8), «retroceder desde el umbral de la situación de pecado 'histórica' del hombre hasta su inocencia originaria» (audiencia del 12 de diciembre de 1979). Esto no es posible más que volviendo a encontrar una cierta pureza de corazón, pero el texto del Cantar de los cantares, que da testimonio del esplendor original de la vocación esponsal del cuerpo humano, puede ayudarnos a ello. Los esposos deben considerar el Cantar de los cantares como la excelencia del erotismo, pero

de un erotismo «integral», es decir, que respeta y tiene en cuenta la integralidad de la vocación del cuerpo. De este modo se nos hace posible introducirnos en los mismos sentimientos y en la actitud del corazón de los esposos del Cantar de los cantares en relación con el lenguaje del cuerpo. Es significativo que Juan Pablo II haya optado por insertar tres audiencias dedicadas a comentar el Cantar de los cantares como una especie de introducción a las audiencias que seguirán sobre las consecuencias éticas de la teología del cuerpo. Esta meditación del Cantar de los cantares introduce, en efecto, en las disposiciones interiores de alegría y de acogida del otro en su calidad de persona, de sujeto, que son necesarias para aprehender, en un clima de paz, las exigencias éticas de la vida conyugal. «En el Cantar de los Cantares el ‘lenguaje del cuerpo’ se inserta en el proceso singular de la atracción recíproca del hombre y de la mujer, que se expresa en frecuentes retornelos que hablan de la búsqueda llena de nostalgia, de solicitud afectuosa (cf. Cant 2, 7) y del recíproco encuentro de los esposos (cf. Ct 5, 2). Esto les proporciona alegría y sosiego y parece inducirlos a una búsqueda continua. Se tiene la impresión de que, al encontrarse, al juntarse, experimentando la propia cercanía, *continúan tendiendo incesantemente a algo* [...] Esta aspiración que nace del amor, sobre la base del ‘lenguaje del cuerpo’ es una búsqueda de la belleza integral, de la pureza libre de toda mancha: es una búsqueda de perfección que contiene, diría, *la síntesis de la belleza humana, belleza del alma y del cuerpo*» (audiencia del 6 de junio de 1984).

Es a esta alegría y, al mismo tiempo, a esta exigencia de la comunión a la que están llamados los esposos al vivir plenamente de la gracia de su sacramento del matrimonio y que les ha sido merecida por la ofrenda redentora de Cristo.

La alegría que permanece

¿Qué es lo que permanece contra viento y marea de la alegría de los orígenes, a pesar de los daños del pecado? Eso de que da testimonio el grito de Eva, inmediatamente después de todas las maldiciones enunciadas en el libro del Génesis como consecuencias del

pecado y que concluyen con la expulsión del jardín de Edén: «Conoció el hombre a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: 'He adquirido un varón con el favor de Yahvé'» (Gn 4,1). Juan Pablo II dice que esta exclamación es «el grito de alegría de la primera mujer, la 'madre de todos los vivientes'» (encíclica *Evangelium Vitae*, n° 43), la alegría ante la grandeza de la fecundidad.

Esta alegría es, en primer lugar, la que siente toda mujer ante el milagro de la vida que surge de ella, pero todo hombre que llega a ser padre participa de ella, y esta alegría atestigua contra viento y marea de la fuente última de la vida que está en Dios. Dios es vida. Los filósofos paganos de la Antigüedad fueron capaces de reconocerlo y de establecerlo con la sola luz de la razón y sin ayuda de la revelación. Aun cuando la razón humana, abandonada a sus solas fuerzas, sólo puede balbucir cuando intenta hablar de Dios, ¿no llegó a decir Aristóteles, en el siglo IV antes de Cristo, al hablar del primer principio, que él llamaba Dios: «Este principio es una vida comparable a la más perfecta que se nos haya dado vivir un breve momento» (*Metafísica*, libro 12, cap. 7)? Si Dios es vida, y una vida perfecta, el hombre y la mujer, que son juntos imagen de Dios por la comunión de que son capaces, son asimismo imágenes de esta vida. Del mismo modo que Dios comunica su vida como efusión de su ser trinitario, también ellos comunican la vida como brote y fruto de su comunión y permiten que vengan al mundo nuevas imágenes únicas de Dios: «Cuando de la unión conyugal de los dos nace un nuevo hombre, dice Juan Pablo II en su espléndida *Carta a las familias* de 1994, éste trae consigo al mundo una particular imagen y semejanza de Dios mismo» (*Gratissimam Sane*, n° 9).

El hijo, al mismo tiempo que un fruto, es siempre el testigo de una comunión, aunque ésta se encuentre herida, aunque se encuentre desfigurada o apagada. Es signo intangible de la comunión de los orígenes. Y si su venida a la luz es siempre una alegría, a pesar de todas las tribulaciones que puedan acompañar su venida, es porque recuerda, de una manera indefectible, la alegría de la comunión de los orígenes. Y por eso el hijo viene a confirmar la comunión de los esposos e incluso a salvarla en ocasiones. Cuando

un matrimonio está a punto de naufragar porque se ha apagado el amor, pero los esposos persisten en la vida común «a causa de los hijos», lo hacen porque sus hijos representan lo que permanece a pesar de todo de una comunión que fue, y de la que la alegría que ellos procuran constituye el recuerdo imborrable. Ellos son la prueba que subsiste de la alegría de la entrega y esta prueba constituye a veces la última defensa para impedir la extinción completa del amor. ¿Cuántos padres han encontrado en la mirada de sus hijos la razón y la fuerza necesarias para no cometer lo irreparable? Los hijos son así con frecuencia salvadores del amor, una última misericordia concedida al amor que se pierde.

Por eso Juan Pablo II se ha batido con todas sus energías contra la «cultura de muerte» que causa estragos de un modo particular en nuestras así llamadas sociedades desarrolladas, llegando a hablar incluso de una «conjura contra la vida» (*Evangelium Vitae*, nº 17). Detrás del rechazo del hijo se perfila el rechazo de Dios como autor de toda vida. Cuando el hijo se convierte en una molestia, en un peso, y se ve reducido a no ser más que un coste que conviene evitar, es que se ha perdido el sentido de la comunión y con ello la causa de la alegría. Y es que la alegría de amar es la alegría del don, y no hay don más grande que el de la vida. Ahora bien, con la acogida generosa de la vida en las familias subsiste la esperanza de una humanidad que persiste en volverse hacia la fuente de toda comunión y de toda alegría: «La familia, sigue diciendo Juan Pablo II en su Carta a las familias, recibe su propia naturaleza comunitaria –más aún, sus características de ‘comunión’– de aquella comunión fundamental de los esposos que se prolonga en los hijos». Se comprende así que la ahora célebre afirmación de Juan Pablo II: «El futuro de la humanidad pasa por la familia» (*Familiaris Consortio*, nº 86), no es una simple fórmula encantatoria. Es un grito de esperanza.

LA EUCARISTÍA, MISTERIO NUPCIAL

«La Eucaristía es la fuente misma del matrimonio cristiano. En efecto, el sacrificio eucarístico representa la alianza de amor de Cristo con la Iglesia, en cuanto sellada con la sangre de la cruz. Y en este sacrificio de la Nueva y Eterna Alianza los cónyuges cristianos encuentran la raíz de la que brota, que configura interiormente y vivifica desde dentro, su alianza conyugal».

Juan Pablo II,
Familiaris Consortio, n° 57.

Caná y la Cena

Todo el Evangelio de Juan –el apóstol del amor– está enmarcado, en cierto modo, por dos momentos claves reveladores de una realidad espiritual profunda que los esposos están invitados a saborear, a meditar e incluso a contemplar en su conexión íntima: Caná y la Cena.

El primer signo que da Jesús al comienzo de su vida pública –y que sólo refiere san Juan– tuvo lugar en Caná de Galilea. Se desarrolló en el transcurso de un banquete de bodas. No fue casual que el Señor eligiera inaugurar su vida pública con un milagro realizado en esas circunstancias particulares. Jesús da a la petición de la Virgen: «No tienen vino», una respuesta aparentemente extraña: «Quid mihi et tibi, mulier?», según el texto de la Vulgata de san Jerónimo, que significa literalmente: «¿Qué hay entre tú y yo,

mujer?». Dom Delatte, en su comentario al Evangelio¹, después de haber excluido todas las interpretaciones que tienden a ver en este pasaje la voluntad de Jesús de establecer una distancia respecto a su madre, sugiere una interpretación justa de estas palabras en el sentido de «déjame, mujer», lo que no se puede comprender de manera correcta más que en relación con la continuación de la frase de Jesús: «todavía no ha llegado mi hora». Jesús parece querer decir a su madre de una manera afectuosa: «Déjame, todavía no, aún no ha llegado mi hora».

La hora de que habla Jesús es la hora de su Pasión, introducida en el capítulo 17 del Evangelio según san Juan por la magna oración sacerdotal de Jesús, que empieza con estas palabras: «Padre ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo». Ambos momentos se corresponden: uno está situado al comienzo de la vida pública de Jesús, el otro al final, y en ambas circunstancias Jesús llama a su madre con el nombre de «mujer» («Mujer, aquí tienes a tu hijo»), dando a entender con ello la universalidad de la maternidad de María. Sin embargo, es importante observar que la oración solemne con la que Jesús empieza su Pasión está situada justo después de la celebración de la última Pascua con sus discípulos, después de la cena en cuyo transcurso instituyó Jesús la eucaristía, ofrenda redentora de su cuerpo y de su sangre por su Iglesia. Caná, la Cena, dos puntos extremos del Evangelio, uno situado al principio, el otro al final, dos banquetes de bodas...

Y es que la eucaristía es un banquete de bodas, las del Cristo-esposo y las de la Iglesia-esposa. La hora de Jesús, que todavía no había llegado en las bodas de Caná, pero que ya la anuncia, es la hora de sus desposorios con la Iglesia, su esposa, y la eucaristía es una obra de entrega nupcial. En la eucaristía, Jesús se hace ofrenda de sí mismo, entrega de él mismo hasta el extremo. No podía entregarse más que haciéndose alimento para su Iglesia. Así se dio, se entregó, se inmoló totalmente por su esposa. Eso es lo que nos enseña san Pablo en su carta a los Efesios (5,22-33), que era la que se leía antes como epístola en las misas de matrimonios. «Esa entrega

1. Éd. de l'abbaye de Solesmes, 1975, p. 114-119.

de sí al Padre por medio de la obediencia hasta la muerte (cf. Flp 2, 8), dice Juan Pablo II, es al mismo tiempo, según la Carta a los Efesios, un 'entregarse a sí mismo por la Iglesia'. En esta expresión, diría que *el amor redentor se transforma en amor nupcial*: Cristo, al entregarse a sí mismo por la Iglesia, con el mismo acto redentor se ha unido de una vez para siempre con ella, como el esposo con la esposa, como el marido con la mujer, entregándose a través de todo lo que, de una vez para siempre, está incluido en ese su 'darse a sí mismo' por la Iglesia» (audiencia del 18 de agosto de 1982).

Así es como los esposos están llamados a entregarse el uno al otro, hasta la ofrenda extrema de sí mismos. Por eso la celebración del sacramento del matrimonio tiene su sitio en el seno mismo de la celebración del sacramento de la eucaristía y, más concretamente, en el momento del ofertorio. Esto no se debe, en primer lugar, a que aquí se produzca una especie de cesura entre la liturgia de la palabra y la liturgia de la eucaristía. Lo que justifica este lugar de la celebración del matrimonio es el hecho de que, en el matrimonio, los esposos se ofrecen el uno al otro, se consagran el uno al otro, están en condiciones de unirse el uno al otro en la ofrenda eucarística de Cristo: ambos unen su ofrenda nupcial a la ofrenda nupcial de Cristo por la Iglesia.

Su ofrenda nupcial, para ser total, exigirá que su consentimiento con palabras se confirme con la entrega de sus cuerpos y por eso la celebración del sacramento del matrimonio no acaba en la celebración sacramental pública; no acaba más que en el lecho nupcial, en el acto de la entrega de los cuerpos, que forma parte constitutiva de la celebración litúrgica del matrimonio. Juan Pablo II insiste en ello: «El matrimonio como sacramento se contrae mediante *la palabra*, que es *signo sacramental en razón de su contenido*: 'Te quiero a ti como esposa –como esposo– [...] Sin embargo, esta palabra sacramental es de por sí sólo el signo de la celebración del matrimonio. Y la celebración del matrimonio se distingue de su consumación hasta el punto de que, sin esta consumación, el matrimonio no está todavía constituido en su plena realidad. La constatación de que un matrimonio se ha contraído jurídicamente, pero no se ha consumado (*ratum - non consummatum*), corresponde a la constatación de

que no se ha constituido plenamente como matrimonio. En efecto, las palabras mismas ‘Te quiero a ti como esposa –esposo–’ se refieren no sólo a una realidad determinada, sino que puede realizarse sólo a través de la *cópula conyugal*» (audiencia del 5 de enero de 1983). Del mismo modo, el consentimiento de Cristo a la Iglesia en la ofrenda de sí mismo a través de la entrega eucarística exigía su confirmación por la ofrenda redentora de su cuerpo en la cruz. La cruz se revela así como el lecho nupcial del Cristo-esposo y la Iglesia-esposa... Cuando Jesús ha llegado a la cima de su ofrenda redentora en el leño nupcial de la cruz entonces puede decir –y éstas son las últimas palabras que pone san Juan en labios de Jesús según el texto de la Vulgata de san Jerónimo: «*Consummatum est*», al pie de la letra: «Está consumado». Se suele traducir estas últimas palabras de Jesús por: «Todo está cumplido». Ciertamente, toda la obra de la Redención está cumplida en ese momento, pero esta obra es la obra de la ofrenda de Jesús-esposo a la Iglesia, su esposa, una obra nupcial que se ha cumplido porque ha sido consumada. En la Cruz, en el momento en que Jesús ofrece su último aliento de vida por la Iglesia, es cuando se consuman por completo sus bodas con la Iglesia-esposa.

Por eso, la figura del matrimonio permite comprender toda la dinámica de los sacramentos que han surgido de la obra de la redención. La obra de la redención se acaba y se cumple en la ofrenda nupcial de Cristo a la Iglesia. De golpe, todos los sacramentos de la Iglesia, que son como la efusión de esta obra redentora, revisten una dimensión de nupcialidad y dan testimonio de la fecundidad de la unión de Cristo con la Iglesia. «Aunque la analogía de la Carta a los Efesios, dice Juan Pablo II, no lo precise, sin embargo, podemos añadir que también la Iglesia unida a Cristo, como la mujer con el propio marido, saca del sacramento de la redención toda su fecundidad y maternidad espiritual» (audiencia del 13 de octubre de 1982). Ésa es la razón por la que Juan Pablo II, al poner así las bases de una renovación completa de la teología sacramental, no vacila en decir que «todos los sacramentos de la Nueva Alianza encuentran en cierto sentido su prototipo en el sacramento del matrimonio como sacramento primordial» (audiencia del 20 de

octubre de 1982). Al entregarse el uno al otro en el matrimonio, al insertar su unión en el signo redentor de las bodas de Cristo con la Iglesia, los esposos realizan un acto profético: «Sobre la base del ‘profetismo del cuerpo’, los ministros del sacramento del matrimonio *realizan un acto de carácter profético*. Confirman de este modo su participación en la misión profética de la Iglesia, recibida de Cristo» (audiencia del 19 de enero de 1983).

Intimidad conyugal e intimidad eucarística

La eucaristía se revela así como el más nupcial de los sacramentos. Es el sacramento por el que el Cristo-esposo forma a la Iglesia, que es su esposa, alimentándola con su propio cuerpo para la entrega de sí misma. Recibir el cuerpo eucarístico de Cristo no es, por tanto, únicamente ocasión de un «corazón a corazón» con Jesús; es también –y en sentido propio– un «cuerpo a cuerpo» de cada uno y cada una de nosotros como miembro de la Iglesia-esposa con el Cristo-esposo. Si bien todos los sacramentos de la Nueva Alianza están contruidos en cierto modo a partir de este «prototipo» que es el matrimonio, para emplear la misma expresión de Juan Pablo II (audiencia del 20 de octubre de 1982), la eucaristía es la realización plena de la dimensión nupcial que está presente en cada uno de los sacramentos de la Iglesia como efusión de la obra redentora y nupcial llevada a cabo por Cristo. Si la eucaristía es «fuente y cima de la vida cristiana», como nos recuerda el concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, nº 11), lo es como realización de la plenitud de la unión nupcial de Cristo y de su Iglesia. En consecuencia, los esposos no pueden estar unidos más plenamente que en la comunión eucarística, de la que es figura su unión y en la que se ofrecen el uno con el otro, y en comunión con todos los otros miembros de la Iglesia, al único Esposo. Por eso la eucaristía debe ser para ellos una ocasión de perpetua regenerescencia de su unión nupcial. La eucaristía no es sólo el sacramento donde toman los esposos la fuerza que necesitan para vivir las exigencias de su vida conyugal. Es la consumación plena de lo que tienen vocación de vivir en la entrega sponsal que se hacen el uno al otro.

A partir de ahí se comprende que el alejamiento de los esposos del sacramento de la eucaristía, con el motivo de que la realidad carnal de su vida conyugal no les permitiría situarse en una pureza suficiente para acceder a ella dignamente, corresponde a una falsificación del sentido profundo de la eucaristía. Se comprende así la virulencia con la que Juan Pablo II fustiga el maniqueísmo en todas sus formas y el modo, a veces inadecuado, como se ha exaltado una cierta superioridad de la virginidad y del celibato respecto al matrimonio. Juan Pablo II se muestra muy claro en este punto: «Las palabras de Cristo referidas [...] no dan fundamento ni para sostener la ‘inferioridad’ del matrimonio, ni la ‘superioridad’ de la virginidad o del celibato, en cuanto éstos, por su naturaleza, consisten en abstenerse de la ‘unión conyugal en el cuerpo’. [...] El matrimonio y la continencia ni se contraponen el uno a la otra, ni dividen, de por sí, la comunidad humana (y cristiana) en dos campos (diríamos: los ‘perfectos’ a causa de la continencia, y los ‘imperfectos’ o menos perfectos a causa de la realidad de la vida conyugal)» (audiencia del 14 de abril de 1982). A buen seguro, hay faltas que los esposos pueden cometer e incluso a las que están particularmente expuestos y que deben conducirles en ocasiones a renunciar a acercarse a la mesa eucarística en tanto no hayan recibido el perdón sacramental. No es cuestión de negarlo e incluso es útil recordarlo. Ahora bien, no existe ninguna «inconveniencia» entre la realidad de la vivencia carnal del matrimonio y la eucaristía. Bien al contrario, entre ambos sacramentos existe una conveniencia intrínseca, una correspondencia profunda, una conaturalidad. La eucaristía, recibida y vivida en la plenitud de la fe en lo que ésta significa, es la mejor preparación de los esposos para la entrega plena de sus cuerpos, del mismo modo que la entrega carnal de ellos mismos, con todo lo que ésta supone y exige en el plano de la unión de los corazones y de las almas, debe conducirles a desear más ardientemente la recepción del cuerpo de su Señor y a contribuir a constituir cada vez más a la Iglesia como esposa. No hay en ello nada de indigno y menos aún de blasfemo, y estas afirmaciones no sorprenderán más que a aquellos que se hacen una idea excesivamente poco noble o simplemente demasiado poco

justa de la entrega de los cuerpos. Así pues, los esposos deben mostrarse vigilantes para liberarse de todos los relentes de maniqueísmo, de desconfianza o simplemente de sospecha respecto al cuerpo que pudieran influenciar su manera de considerar estos actos mediante los cuales se hacen «una sola carne». El maniqueísmo es un verdadero veneno que siempre ha intentado infiltrarse en la Iglesia y contra el que la Iglesia siempre se ha esforzado en luchar en nombre de la verdad del Evangelio. Juan Pablo II tiene al respecto palabras definitivas: «La manera maniquea de comprender y evaluar el cuerpo y la sexualidad del hombre es esencialmente contraria al Evangelio» (audiencia del 22 de octubre de 1980).

La entrega de los cuerpos, al beneficiarse por el sacramento del matrimonio de los méritos de la Redención, purificada por la sangre del Cordero, se puede vivir –incluso en el estado de la naturaleza herida por el pecado original– en la integralidad de su significación: «Con todo, incluso en este estado, esto es, en el estado pecaminoso hereditario del hombre, *el matrimonio jamás dejó de ser la figura de aquel sacramento*, del que habla *la Carta a los Efesios* (Ef 5, 22-33) y al que el autor de la misma Carta no vacila en definir de ‘gran misterio’» (audiencia del 13 de octubre de 1982). Por supuesto que se trata de algo exigente, pero no se puede sostener que sea imposible, salvo que no se tenga bastante fe en la realidad sacramental del matrimonio. Una vida cristiana auténtica, vivida con la dinámica de la gracia, es una vida unificada. La unificación de nuestro cuerpo y de nuestra alma, como la unificación de los esposos en la comunión, deben ser los signos radiantes de una verdadera vida cristiana. Es, a buen seguro, fruto de combates, de purificaciones, de sacrificios, de un perpetuo esfuerzo encaminado a volver a enderezar nuestro corazón, de una aceptación de la obra de la gracia en nosotros, pero, antes de todo eso, es lo que nos ha conquistado la obra de la Redención de Cristo.

Esa unificación de la vida cristiana permitirá a los esposos dejar brotar de sus corazones, en la comunión eucarística, una acción de gracias por la ofrenda de sus cuerpos, así como preparar sus cuerpos para la ofrenda recibiendo el don eucarístico de Cristo. Y

muy en particular, las uniones de los cuerpos en las que los esposos habían previsto, desde una perspectiva de paternidad y maternidad responsable, que estuvieran abiertas a la concepción de una nueva vida, podrán santificarles especialmente, preparándoles para la comunión eucarística con el cuerpo de Cristo entregado por ellos. Asimismo, antes de unirse y con una total verdad del sentido de su unión, podrán trazar sobre el cuerpo desnudo y ofrecido del otro la señal de la cruz, signo de la ofrenda nupcial y redentora de su Señor, que es el único Esposo para cada uno de ellos. De este modo, la unión de los cuerpos queda transfigurada o, más bien, queda restablecida en la verdad de su significación. Se convierte verdaderamente en una celebración del «gran misterio» evocado por la carta a los Efesios. Y por eso puede decir Juan Pablo II: «En esta línea, la vida conyugal viene a ser, en algún sentido, liturgia» (audiencia del 4 de julio de 1984).

El padre Finet, fundador junto con Marthe Robin de la obra de los Hogares de la Caridad, tenía la costumbre de terminar sus tandas de ejercicios fundamentales con una conferencia muy apreciada sobre las realidades y las exigencias de la vida conyugal. Cuando evocaba con un gran realismo la cuestión de la entrega de los cuerpos, manifestando su grandeza y su nobleza en el plan de Dios, decía con humor: «¡Con todo, no es el momento de cantar el *Tantum ergo!*» Tal vez no sería el momento de cantarlo, pero sí, a buen seguro, para tenerlo en el corazón, porque es el himno de celebración del misterio eucarístico, el misterio de la entrega nupcial del Cristo-esposo a la Iglesia, su esposa.

Las bodas del Cordero

La entrega sponsal a la Iglesia es, por el lado de Cristo, perfecta y total. La ofrenda en la Cruz es una ofrenda de Sí mismo plenamente consumada. Ahora bien, por el lado de la Iglesia, la entrega sponsal, la respuesta amorosa al amor nupcial de Cristo todavía tiene que llegar a su perfección para que esta unión nupcial de Cristo y de la Iglesia llegue algún día a su plena realización. La Iglesia, es

decir, cada uno y cada una de nosotros, debe aceptar dejarse constituir como esposa por el Esposo, a fin de llegar a la plenitud de la entrega de sí misma. Y sólo podrá hacerlo dejándose purificar de las huellas del pecado, que constituyen otros tantos obstáculos para la entrega total de sí misma. La ofrenda total de la Iglesia a su Esposo no se realizará plenamente hasta el momento del retorno de Cristo en su gloria el último día, cuando venga a recibir la entrega plena de su esposa, dispuesta entonces para recibir totalmente a su esposo, tal como nos revela el Apocalipsis de san Juan. Es a esto a lo que nos prepara cada eucaristía «*con la que Cristo, en su amor nupcial, 'alimenta' a la Iglesia*» (audiencia del 1 de septiembre de 1982). «Dichosos los llamados a la cena del Señor», proclama el celebrante en nombre de Cristo en el rito invitatorio a la comunión eucarística. A esta invitación, que recoge unas palabras del Apocalipsis (19,9), no puede responder la Iglesia-esposa, en cada uno de nosotros, con humildad y con Esperanza, más que: «*Dominus, non sum dignus* – Señor; no soy digno de estas bodas. Tu esposa no es digna, su corazón todavía no está preparado para recibir la entrega de ti mismo, pero ven, Señor, a curar el corazón de tu esposa, ven a alimentarla de ti mismo, ven a avivar en ella el deseo de entregarse a ti». La Iglesia va ahondando de este modo en ella, de eucaristía en eucaristía, su deseo del Esposo, su deseo de acogerle en plenitud en una entrega total de ella misma como esposa. La Iglesia no cesa ni cesará nunca de repetir estas palabras de deseo que expresan su voluntad de conversión para ser capaz algún día de recibir plenamente al Esposo, hasta el momento en que, por fin, esté preparada para recibir la entrega total de su Esposo, que volverá entonces a ella glorioso. Ese día la Iglesia se presentará a su Esposo «sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada» (Ef 5,27). La gloria de Cristo, cuando vuelva en el último día, será la gloria del Esposo, acogido al fin por su esposa. Y entonces, y sólo entonces, la Iglesia-esposa podrá decir, por fin, al Esposo esas palabras que toda esposa susurra a su esposo cuando se siente preparada para acoger la entrega de su cuerpo: «¡Ven! – ¡*Marana-tha*, ven, Señor Jesús!» A la entrega total del Esposo a la Esposa responderá, finalmente, la entrega total de la esposa al Esposo. Su unión nupcial estará plenamente realizada,

consumada en una celebración eterna, en una comunión y una eucaristía eternas, y la sed de comunión inscrita desde los orígenes en nuestro corazón de hombre y de mujer por el Creador quedará plenamente apagada. Los esposos cristianos, en virtud de la gracia del sacramento del matrimonio, están llamados a ser, desde hoy y hasta el último día, los profetas de estas bodas eternas en las que nuestra humanidad quedará consumada por fin.

La meditación de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia a través del texto del capítulo 5 de la carta a los Efesios nos sumerge así en el mismo corazón de la realidad y de la verdad del matrimonio y, al mismo tiempo, en su verdad más elevada. «Este texto, dice Juan Pablo II, nos lleva a una dimensión tal del 'lenguaje del cuerpo' que podríamos llamar 'mística'. En efecto, habla del matrimonio como de un 'gran misterio' [...] Y si bien este misterio se realiza en la unión esponsal de Cristo Redentor con su Iglesia y de la Iglesia-Esposa con Cristo ('Pero yo lo aplico a Cristo y a la iglesia', *Ef* 5, 32), si bien se verifica de manera definitiva en las dimensiones escatológicas [...], el autor de la Carta a los Efesios no duda en extender la analogía de la unión de Cristo con la Iglesia en el amor esponsal [...] al signo sacramental del pacto esponsal del hombre y de la mujer» (audiencia del 4 de julio de 1984). Este texto forma parte del gran tesoro de la Iglesia, ese tesoro del que cada vez toma más conciencia, a fin de revelarlo cada vez mejor a lo largo de los siglos de su historia, ese tesoro en el que ella no cesará de profundizar con una admiración cada más grande por el amor con que Dios ama al hombre, ese tesoro que la hace comprender cada día un poco mejor al hombre en toda la verdad y la inmensa grandeza de su vocación y, al mismo tiempo, en su misterio «que no se ilumina verdaderamente más que en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et Spes*, n.º. 22). «Es necesario reconocer, prosigue Juan Pablo II, la lógica de este magnífico texto, que libera radicalmente nuestro modo de pensar de elementos maniqueos o de una consideración no personalista del cuerpo, y, al mismo tiempo, aproxima el 'lenguaje del cuerpo', encerrado en el signo sacramental del matrimonio, a la dimensión de la *santidad real*». Este texto

manifiesta también la misión específica de los esposos en el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia: los esposos deben ser durante toda su vida, tanto mediante cada uno de los gestos que expresan la verdad del amor, como con cada ofrenda interior de ellos mismos, aquellos que revelan, en la Iglesia, la significación integral del signo sacramental del matrimonio, a saber: las bodas de Cristo con la Iglesia, esas bodas que se consumarán plenamente el último día, en la resurrección final, cuando el Cristo-esposo vuelva glorioso a recibir el don sponsal de su esposa. Y por eso concluye Juan Pablo II: «En ese signo –mediante el ‘lenguaje del cuerpo’– el hombre y la mujer salen al encuentro del gran ‘mysterium’, para transferir la luz de ese misterio –luz de verdad y de belleza, expresado en el lenguaje litúrgico– en ‘lenguaje del cuerpo’, es decir, en el lenguaje de la práctica del amor».

10

EL ESPOSO Y EL SACERDOTE

«¿Acaso no es *el amor nupcial, con el que Cristo ‘amó a la Iglesia’*, su Esposa, ‘y se entregó por ella’, de idéntico modo la más plena *encarnación* del ideal de la ‘*continencia por el reino de los cielos*’ (cf. Mt 19, 12)? ¿No encuentran su propio apoyo en ella todos los que –hombres y mujeres– al elegir el mismo ideal, desean vincular la dimensión nupcial del amor con la dimensión redentora, según el modelo de Cristo mismo?».

Juan Pablo II,
audiencia del 15 de diciembre de 1982.

El sacerdote-esposo

A primera vista, no hay nada que parezca aproximar el sacramento del orden al del matrimonio y podemos preguntarnos qué viene a hacer una meditación sobre el sacerdote en el marco de estos esbozos sobre la espiritualidad conyugal... Todo parece, por el contrario, alejar el orden y el matrimonio, por no decir incluso que se oponen. Para empezar, el sacerdote no está casado, al menos en la Iglesia católica romana. En segundo lugar, son los esposos los ministros del sacramento del matrimonio, no el sacerdote, que asiste al compromiso de los esposos únicamente en calidad de testigo autorizado de la Iglesia, papel que puede ser asumido, además, por un diácono e incluso, en ciertas circuns-

tancias particulares, por un simple laico. Éstas ya son dos buenas razones... Y podríamos añadir otras.

Sin embargo, el Catecismo de la Iglesia católica reúne ambos sacramentos en que los dos «están al servicio de la comunión y misión de los fieles» (nº 1211). «Confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación del Pueblo de Dios» (nº 1534). Ambos son consagraciones particulares conferidas a «los que fueron ya consagrados por el Bautismo y la Confirmación» (nº 1535). El sacerdote, en virtud del sacramento del orden, está consagrado al servicio de la Iglesia; los esposos, como recuerda el concilio Vaticano II, que recoge en este punto lo que dice la encíclica *Casti connubii* de Pío XI sobre el matrimonio, están «como consagrados» (*Gaudium et Spes*, nº 48) por el sacramento del matrimonio. El sacerdote está consagrado al servicio de la Iglesia y configurado con Cristo, «Cabeza de la Iglesia, en su triple función de sacerdote, profeta y rey» (Catecismo, nº 1581), pero también lo está como Cristo en cuanto esposo de la Iglesia. Y aquí reside la razón más profunda de la justificación del celibato sacerdotal en la Iglesia latina. Es mucho más que un asunto de tradición o de disciplina, mucho más que una exigencia práctica de disponibilidad del sacerdote para las múltiples tareas de su ministerio. Existe en el celibato sacerdotal una justificación de conveniencia profunda con la vocación propia del sacerdote. Porque si Cristo se entregó a la Iglesia como el esposo a la esposa, el sacerdote, que, por la gracia del sacramento del orden se convierte en un «alter *Christus* – otro Cristo», está llamado a entregarse del mismo modo, es decir, de manera nupcial (o «esponsal» para emplear la palabra de Juan Pablo II) y, por consiguiente, exclusiva, a la Iglesia. Esta última se convierte así, en cierto modo, en la esposa del sacerdote, y a esta esposa es a la que regenera y purifica con el ministerio de la misericordia, a esta esposa es a la que cuida enseñándola y exhortándola, a esta esposa es a la que alimenta cada día con la eucaristía mediante la celebración de la misa. El sacerdote, cuando celebra la misa, se ofrece él mismo con Cristo por la Iglesia en la ofrenda nupcial de sí mismo. Cuando pronuncia las palabras de Jesús sobre el pan y el vino para convertirlos en su cuer-

po y en su sangre, es también su cuerpo de sacerdote, su sangre de sacerdote, su vida de sacerdote lo que ofrece con Jesús-esposo por la Iglesia-esposa. Y así es una entrega nupcial de sí mismo la que el sacerdote hace a la Iglesia, asociado a la entrega nupcial del Cristo-esposo a la Iglesia-esposa, y esta entrega adquiere una dimensión casi carnal. El celibato sacerdotal se revela así, no como una negación del valor del matrimonio, sino como la consumación plena de su significación. El capítulo 5 de la carta a los Efesios, que revela la naturaleza nupcial del vínculo entre Cristo y la Iglesia, contiene, por consiguiente, una doctrina que se aplica, a la vez, al matrimonio y al celibato sacerdotal: «Ese texto [Ef 5], dice Juan Pablo II, es igualmente válido, tanto para la teología del matrimonio, como para la teología de la continencia ‘por el reino’, es decir, la teología de la virginidad o del celibato» (audiencia del 21 de abril de 1982).

A partir de ahí, la figura del sacerdote se debe convertir para los esposos en la figura perfecta de la entrega de los desposorios, y el celibato del sacerdote está llamado a expresar el carácter absoluto de una entrega de desposorios. El corazón del sacerdote, si quiere estar verdaderamente configurado con el de Jesús, no puede ser más que un corazón de esposo. Y por esa misma razón la entrega del propio ser en los desposorios es una entrega exclusiva que el sacerdote no puede dar más que a la única esposa de Cristo por estar asociado a Cristo en su ofrenda nupcial a la Iglesia. De esta entrega de sí mismo es de donde surge toda la fecundidad espiritual de su ministerio sacerdotal. Del mismo modo, los esposos deben convertirse para el sacerdote en la figura concreta de su entrega nupcial a la Iglesia-esposa y debe sentirse confortado en su consagración a la Iglesia mediante el ejemplo de la mutua consagración de los esposos. El sacerdote debe poder ver del mismo modo en la fidelidad de los esposos una motivación para su propia fidelidad en la entrega de él mismo a la Iglesia. Esto es lo mismo que decir que la ruptura del celibato sacerdotal equivale a una especie de adulterio... Aunque las tradiciones difieran en el mismo seno de la Iglesia católica a propósito del celibato sacerdotal, es preciso reconocer que el corazón del sacerdote sólo puede dividirse difícilmente entre la entrega de sí mismo a la

Iglesia y la entrega de sí mismo a una esposa, y que la ordenación de hombres casados (entre los católicos melquitas o maronitas por ejemplo) no deja de plantear dificultades, que no son, en primera instancia, dificultades prácticas. El simple hecho de que, según una tradición muy antigua, no se confiera la plenitud del sacramento del orden –el episcopado– a un hombre casado constituye el signo de que cuando la configuración con Cristo es total, la consagración a la Iglesia-esposa debe serlo igualmente. Se trata, además, de una verdad que los católicos comparten con sus hermanos ortodoxos.

El sacerdote y los esposos

Caemos así en la cuenta de la carga simbólica que reviste la presencia del sacerdote en la celebración del sacramento del matrimonio. En la Iglesia católica se considera a los esposos como ministros del sacramento del matrimonio, que ellos mismos se confieren mutuamente en presencia del sacerdote, testigo oficial de la Iglesia. Ahora bien, el hecho de que el sacerdote sea testigo no hay que comprenderlo, en primer lugar ni únicamente, en un sentido jurídico: si el sacerdote es testigo privilegiado del matrimonio, es porque representa al Cristo-esposo ante los esposos. Éstos, en virtud de su compromiso en el matrimonio, fundan una familia que tiene la vocación de ser una *ecclesiola*, una «pequeña Iglesia», en el marco de la gran Iglesia, esposa de Cristo. En consecuencia, es conveniente que el sacerdote, que se ha configurado con el Cristo-esposo por el sacramento del Orden asista como representante de Cristo a la constitución de esta «pequeña esposa de Cristo» que es la familia, fruto de la entrega mutua de los esposos. El sacerdote, que representa al único esposo de la Iglesia, significa en la celebración del matrimonio que la Iglesia es esposa de Cristo. El sacerdote, aunque no sea el ministro, hace mucho más que asistir al matrimonio o gestionar su celebración; preside la celebración realmente *in persona Christi*, como representante de Cristo, esposo de la Iglesia. De modo recíproco, los esposos, con su compromiso total en el matrimonio, confirman al sacerdote en la entrega de sí mismo a la Iglesia.

Se comprende así que celebrar un matrimonio pueda ser una gran alegría para un sacerdote, porque este matrimonio, al mismo tiempo que da nacimiento a una «Iglesia doméstica» (*Lumen Gentium*, n° 11), le recuerda su propia consagración nupcial como sacerdote-esposo con la Iglesia-esposa. Se comprende también por qué, aunque la colaboración de los laicos, y en especial de los laicos casados, en la preparación para el matrimonio resulta preciosa –e incluso, en ciertos aspectos, irremplazable–, el ministerio del sacerdote es indispensable en esta preparación. No es para resolver las cuestiones prácticas de la ceremonia para lo que los futuros esposos deben reunirse con el sacerdote que celebrará la misa de su matrimonio, sino porque el sacerdote, configurado con el Cristo-esposo de la Iglesia, debe formarlos y prepararlos para la entrega nupcial de ellos mismos que su sacerdocio encarna y revela. Es la figura principal (princielle) del matrimonio –la de Cristo y de la Iglesia– la que encarna el sacerdote en la entrega nupcial de sí mismo a la Iglesia. Esta figura es la que los esposos deben poder reconocer en el sacerdote. Por eso necesita la Iglesia sacerdotes que celebren la grandeza del amor humano en los desposorios. Su sacerdocio nunca puede ser una negación, un rechazo, y todavía menos un desprecio de este amor: al contrario, a la luz de las bodas de Cristo con la Iglesia –ese gran sacramento del que habla san Pablo (Ef 5,32)–, es su consumación plena. La Iglesia reclama, hoy más que nunca, sacerdotes que sean pastores del amor humano y que para ello tengan la audacia de amar el amor humano. También en este punto constituye un modelo Juan Pablo II cuando le confiaba lo siguiente al periodista Vittorio Messori: «Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es algo que se aprenda y, al mismo tiempo, no hay cosa más necesaria para un joven que aprender a amar. Desde que era un sacerdote joven, aprendí a amar el amor humano. Era uno de los temas sobre los que centré mi sacerdocio, mi ministerio en la predicación, en el confesonario y a través de lo que escribía»¹.

1. *Entrez dans l'esperance*, Plon-Mame, 1994, p. 192 (edición española: *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1995).

Los esposos y el sacerdote están llamados así a confortarse mutuamente en la entrega de sí mismos. El sacerdote debe poder ver en los esposos la expresión viva de su propia consagración, del mismo modo que los esposos deben poder reconocer en el sacerdote la figura perfecta del Esposo. No existe, por tanto, ninguna oposición entre el estado de vida del sacerdote y el de los esposos, sino que se trata de dos modalidades diferentes y complementarias de vivir la única vocación sponsal de la persona que nos recuerda el Concilio: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*Gaudium et Spes*, n° 24). Con todo, el sacerdote ha sido dotado de un privilegio especial. En cuanto bautizado y miembro de la Iglesia, se encuentra respecto al Cristo-esposo en la actitud de la esposa que recibe la entrega del esposo, pero, al estar configurado por su sacerdocio con el Cristo-esposo, se encuentra establecido asimismo en la actitud del esposo enteramente entregado a la esposa. ¡Eminente dignidad la del sacerdote, que exige de él, a cambio, una consagración total de su vida! ¡Misterio inmenso e insondable el del sacerdote, que trasciende todos los límites y las pobrezas de aquellos que reciben el sublime privilegio de tamaña vocación!

Matrimonio, orden y eucaristía

Es un vínculo espiritual muy fuerte el que debe unir a los sacerdotes y a los esposos, un vínculo que hunde sus raíces en las relaciones nupciales de Cristo con la Iglesia. Los sacerdotes son servidores de la eucaristía, fuente y cima de la vida cristiana: «Su verdadera función sagrada la ejercen sobre todo en el culto o en la comunión eucarística» (Catecismo de la Iglesia católica, n° 1566). Por medio de su sacerdocio cooperan con Cristo para edificar la Iglesia como esposa de Cristo santificándola mediante el agua del bautismo, purificándola mediante la reconciliación, haciéndola «santa e inmaculada» (Ef 5,27), alimentándola con la eucaristía, cuidando de ella mediante la enseñanza y la predicación, a fin de

que esté en condiciones de recibir la entrega del esposo en el último día, ese último día que la eucaristía anuncia y del que ella constituye las primicias.

Los esposos representan por medio de toda su vida la unión nupcial de Cristo con la Iglesia y anuncian de este modo el estado futuro de la humanidad plenamente realizada en el Reino, donde la sed de comunión que nos caracteriza como personas se verá plenamente calmada por la entrega del mismo Dios, plenamente comunicado, por fin, a nuestra humanidad resucitada. La eucaristía los conforta y los fortalece en la entrega de sí mismos, al mismo tiempo que en virtud de esta entrega de ellos mismos expresan la unión eucarística de Cristo a la Iglesia en espera de la venida del Reino, en el que Cristo será establecido definitivamente como cabeza y esposo de la humanidad.

La vida cristiana de los esposos está profundamente articulada, por tanto, con la eucaristía en la medida en que los esposos tienen la vocación de manifestar con toda su vida lo que la eucaristía significa y anuncia. La vida de los esposos y el ejemplo que están llamados a dar confortan de este modo la misión del sacerdote como servidor de la eucaristía. En este sentido, los esposos colaboran de una manera indirecta en el ministerio del sacerdote. Así, por la mediación de la eucaristía, existe un vínculo misterioso y muy profundo que une al sacerdote con los esposos. Cuando el sacerdote alimenta a los esposos con la eucaristía, al mismo tiempo que les comunica la gracia sacramental de la entrega nupcial de Cristo a la Iglesia, expresa su estatuto de esposo de la Iglesia configurado con el único Esposo.

Cuando los esposos ofrecen a alguno de sus hijos como sacerdote de la Iglesia, su matrimonio alcanza la plenitud de su significación. Su matrimonio pasa a ser, de signo de la unión de Cristo con la Iglesia, a realidad de esta unión a través de su fruto ofrecido. La ofrenda de sí mismos llega entonces a su cima, a su consumación plena, a su finalidad última. Al ofrecerse el uno al otro en el ofertorio de la misa de su matrimonio, ofrecen el fruto de su entrega mutua de una manera absolutamente especial en el desarrollo del

ofertorio de la primera misa de su hijo, que llega a identificarse en ese momento realmente, por la gracia de su sacerdocio, con el único Esposo de la Iglesia. Misterio sublime de dos ofrendas de sí mismo que se corresponden y en la que se expresa la espléndida vocación de la persona a la entrega de sí misma que la consume en plenitud (cf. *Gaudium et Spes*, n° 24).

A partir de ahí se comprende que el mayor fruto que pueda dar un matrimonio cristiano será dar nacimiento a un sacerdote de Jesucristo. Es ésta la mayor contribución que pueden aportar los esposos a la venida del Reino del que son profetas por su matrimonio. Si, al hacerlo, realizan inevitablemente el sacrificio de la alegría de ver un día a los hijos de sus hijos según la carne, contribuyen de una manera misteriosa, aunque real, por medio de esta ofrenda a la fecundidad de la Iglesia a través del ministerio sacerdotal de su hijo. Y descubrirán algún día, cuando por fin se desvele el gran misterio de la comunión de los santos, cuál habrá sido la amplitud magníficamente sobreabundante de su fecundidad según el espíritu a través del sacerdocio nupcial de su hijo.

Los esposos deben pedir la gracia de que surjan y se consumen entre sus hijos vocaciones sacerdotales, no sólo porque la Iglesia tenga necesidad de sacerdotes. Deben hacerlo ante todo porque, al favorecer la eclosión de estas vocaciones, al apoyarlas y acompañarlas a lo largo de todo su proceso de maduración, realizan la consumación plena del signo que constituye su matrimonio.

11

LOS SECRETOS DE LA PERFECCIÓN

«Los consejos evangélicos ayudan indudablemente a conseguir una caridad más plena. Por tanto, el que la alcanza [...] llega a esa perfección que brota de la caridad, *mediante la fidelidad al espíritu de esos consejos*».

Juan Pablo II,
audiencia del 14 de abril de 1982.

La pobreza

Se considera a menudo la vida religiosa como una vía privilegiada de santidad, en la medida en que permite, mejor que otros estados de vida, vivir con una radicalidad particular los consejos evangélicos de la pobreza, la castidad y la obediencia. Aquí se encuentra el origen de los tres votos que pronuncian los religiosos y las religiosas. Por eso, el Catecismo de la Iglesia católica promulgado por Juan Pablo II lleva buen cuidado en precisar: «Los consejos evangélicos están propuestos en su multiplicidad a todos los discípulos de Cristo» (nº 915). Y añade: «La distinción tradicional entre mandamientos de Dios y consejos evangélicos se establece por relación a la caridad, perfección de la vida cristiana. Los preceptos están destinados a apartar lo que es incompatible con la caridad. Los consejos tienen por fin apartar lo que, incluso sin serle contrario, puede constituir un impedimento al desarrollo de

la caridad. Los consejos evangélicos manifiestan la plenitud viva de una caridad que nunca se sacia. Atestiguan su fuerza y estimulan nuestra prontitud espiritual. La perfección de la Ley nueva consiste esencialmente en los preceptos del amor de Dios y del prójimo. Los consejos indican vías más directas, medios más apropiados, y han de practicarse según la vocación de cada uno» (nn. 1973 y 1974). Cierta tradición espiritual ha dejado pensar que sólo la vía religiosa permitía vivir estos consejos y que, por consiguiente, sólo ella permitía llegar a la santidad, es decir, a la perfección de la caridad. El estado matrimonial, aunque no la prohibiera en absoluto, raramente ha sido considerado como una vía que facilitara el acceso a la santidad, con el motivo de que ese estado hacía difícil la práctica de los consejos evangélicos. ¿Es seguro? Los esposos, en la medida en que se comprometen con el matrimonio como en una respuesta a una auténtica vocación cristiana, ¿no están llamados también a practicar estos consejos evangélicos de una manera que les es propia, pero que no es menos exigente que la de los religiosos?

Para empezar, en materia de pobreza, mientras que los religiosos y las religiosas se comprometen mediante el voto de pobreza a no poseer nada como propio, los esposos no están llamados a vivir –salvo alguna excepción particular que merece un discernimiento cuidadoso– esta radicalidad en la pobreza. Están obligados incluso a constituirse un patrimonio, resultado de su actividad laboriosa, y a conservar y a dar valor, en la medida en que les sea posible, el patrimonio que ellos mismos han recibido de sus padres, a fin de legarlo a su vez a sus hijos. La posesión de este patrimonio está justificada en su caso por la obligación que tienen de garantizar a su familia una relativa y razonable seguridad, del mismo modo que las comunidades religiosas tienen el derecho y la obligación de poseer colectivamente los bienes y el patrimonio destinado a garantizar un mínimo de seguridad material a sus miembros. Ahora bien, los esposos pueden vivir como si no poseyeran nada y considerarse como simples administradores temporales de su patrimonio. Así, la vivencia del consejo evangélico de la pobreza se mide, en el caso de los esposos, por los deberes que tienen con los hijos a los que

han dado la vida: el de asegurarles la posibilidad de vivir de una manera decente, el de dispensarles una educación conveniente, incluido todo lo relacionado con la financiación de sus estudios, el de ayudarles a establecerse, especialmente cuando fundan una familia a su vez. Naturalmente, una vez que todos sus hijos se han establecido, recuperan la libertad de optar por una mayor radicalidad en la vivencia del espíritu de pobreza. Estamos pensando aquí en el ejemplo dado por esos padres que entregan todos sus bienes en vida a sus hijos y no conservan para vivir más que lo estrictamente necesario para no vivir a costa de ellos. Aunque no podemos convertirlo en un principio y todavía menos en una obligación, tenemos aquí, a buen seguro, un magnífico testimonio de pobreza cristiana y de esa perfección de la caridad a la que están ordenados los consejos evangélicos.

Sin embargo, es posible que la especificidad de la vivencia de la pobreza evangélica en el caso de los esposos se sitúe asimismo en otro registro que les es más propio: en el de la apertura a la vida. Está claro, en efecto, que si bien los hijos son una riqueza, constituyen también una innegable penalización financiera, y esto tanto más por el hecho de que las políticas familiares se vuelven cada vez más tímidas y se van transformando, progresivamente, en una simple política social con respecto a los más desfavorecidos. En efecto, ya quedan lejos los tiempos en que los subsidios familiares compensaban –si es que lo han hecho alguna vez– los gastos de la acogida y de la educación de los hijos, y es muy poco probable que lo hagan en el futuro. Dejemos de lado el hecho de que eso constituya una innegable y grave injusticia, que puede justificar incluso el recurso al combate político, para no considerar más que la manera espiritual de enfocar la acogida de la vida. Aplicarse el consejo evangélico de la pobreza puede conducirles, en el caso de los esposos, a acoger de una manera generosa a los hijos, lo que no significa de una manera nada razonable, sino que implica no considerar de manera excesiva la penalización financiera que esta opción pueda traer consigo. En el clima de hiperconsumo que se vive en nuestras sociedades, eso puede representar una opción

particularmente exigente, que conduce a auténticas renunciaciones y a introducir prioridades y exclusiones en nuestra manera de consumir: optar por el tamaño de la vivienda en vez de por las vacaciones exóticas, optar por la cocina de casa en vez de salir con frecuencia al restaurante, optar por el coche familiar en vez de por la gran berlina o el coche deportivo, etc.

¿Cómo pueden estar seguros los esposos, desde el punto de vista moral, de ser suficientemente generosos en este punto, cómo pueden saber, teniendo en cuenta lo que son y su situación personal, si están lo suficientemente abiertos a la vida? Un sacerdote respondió un día a esta pregunta, con cierta dosis de humor y sentido de la realidad, en una homilía de matrimonio: «¡Teniendo un hijo más de lo que sería razonable!» En este punto, los esposos que se abren de manera generosa a la vida dan también un verdadero, y a veces heroico, testimonio de pobreza evangélica y de verdadera caridad, porque contribuyen de este modo a incrementar el número de los elegidos de la Jerusalén celestial para extenderlo a las dimensiones del corazón de Dios. Desde este punto de vista, su papel como «misioneros de la vida» se inserta de manera complementaria en la misión apostólica de los sacerdotes y de los religiosos, a fin de hacer más real y efectiva la comunión de los santos.

La castidad

En lo que concierne a la castidad, debe quedar perfectamente claro que todos los cristianos –solteros o casados– están obligados a ella. Ahora bien, cada uno según su estado de vida, y también debe quedar claro que el estado de casado no orienta a los esposos hacia una práctica de la continencia perfecta como la de los religiosos, que optan por ella. En compensación, los esposos, si desean vivir verdaderamente respetando el cuerpo del otro, están obligados a ella por exigencia de la continencia periódica. ¿De qué se trata? Simplemente de abstenerse de las relaciones sexuales durante el período del mes en que la esposa es fecunda o simplemente puede serlo, en la medida en que los esposos estiman con toda conciencia

y libertad que, en la situación en que se encuentran, no es deseable ni para ellos ni para su familia dar la vida a un nuevo ser. Esta continencia periódica es una auténtica exigencia de la que podemos tener la tentación, es cierto, de sentirnos dispensados recurriendo a la contracepción. Ahora bien, la contracepción, sobre todo cuando es habitual y expone a la esposa a un peligro para su salud –a fortiori si trae consigo consecuencias potencialmente abortivas–, es y sigue siendo «intrínsecamente mala» (Catecismo de la Iglesia católica, n° 2370) y constituye un desorden moral, aun cuando su gravedad deba ser apreciada con prudencia, teniendo en cuenta las circunstancias particulares que puedan atenuarla¹.

Con frecuencia es más fácil renunciar definitivamente al ejercicio de nuestra sexualidad que renunciar a ella regularmente cada mes, para respetar el ritmo de la fertilidad de la esposa, cuando no es deseable un nuevo nacimiento, o durante períodos que pueden ser más largos y cuyo plazo es incierto en el caso de enfermedades, embarazos difíciles o presiones profesionales que obligan a ausen-

1. Conviene ser perfectamente claros en esta cuestión desde el punto de vista moral, sin que esto sea un juicio sobre las personas:

- El recurso a ciertos medios de contracepción mecánicos como el preservativo masculino o femenino puede constituir una falta contra el 6° y contra el 9° mandamientos en cuanto falta contra la castidad (cf. Catecismo, nn. 2514 a 2533 y 2366 a 2379). Si este recurso es ocasional y está exento de voluntad de contestar la enseñanza de la Iglesia al respecto, puede ser una simple falta de debilidad. Si este recurso es habitual y se practica con un espíritu de indisciplina puede convertirse en una falta de malicia, que es más grave.
- El recurso a otros medios de contracepción puede constituir igualmente una falta contra el 5° mandamiento, que prohíbe matar y perjudicar la salud del otro, en la medida en que ejercen asimismo un efecto potencialmente abortivo por su acción antinidatoria, que es, incontestablemente, el caso de las píldoras de última generación. La gravedad de la falta se incrementa en este caso.

Debemos señalar que el esterilete, aunque está clasificado por la OMS entre los medios contraceptivos, es en realidad un medio abortivo, puesto que su efecto propio es una acción antinidatoria que provoca una inflamación de la mucosa uterina y la hace impropia para la implantación del embrión ya constituido. Del mismo modo, la llamada píldora del «día después», que, a pesar de que su nombre dé a entender que se trata de un medio contraceptivo, su efecto es provocar la eventual expulsión del embrión constituido, es decir, provocar un aborto precoz. La utilización de estos medios constituye, por consiguiente, una falta contra el respeto que se debe a la vida y no sólo contra la castidad.

cias. En este punto, los esposos también están invitados a practicar una exigencia de vida que puede confinar en el heroísmo y que no es posible sin la ayuda de la gracia, una gracia que se les confiere especialmente por el sacramento del matrimonio y que les permite –por poco receptivos que se muestren a ella– vivir en la integridad de la entrega de ellos mismos. No se debe considerar la castidad como un voluntarismo, sino como una exigencia de la entrega de sí mismo y desde esta perspectiva y a esta luz deben considerar los esposos la cuestión de la apertura a la vida a la que están llamados por su matrimonio: «Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, el anticoncepcionismo impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro totalmente: se produce, no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal. [...] A la luz de la misma experiencia de tantas parejas de esposos y de los datos de las diversas ciencias humanas, la reflexión teológica puede captar y está llamada a profundizar *la diferencia antropológica y al mismo tiempo moral*, que existe entre el anticoncepcionismo y el recurso a los ritmos temporales. Se trata de una diferencia bastante más amplia y profunda de lo que habitualmente se cree, y que implica en resumidas cuentas dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana, irreconciliables entre sí» (*Familiaris Consortio*, n° 32).

La castidad conyugal no debemos entenderla exclusivamente en el registro de la abstención, aunque ésta sea periódica. El respeto al cuerpo del otro que significa la castidad exige el respeto de los derechos al cuerpo y, por consiguiente, de mostrarse disponible para uniones cuando éstas son posibles, porque en la unión de los cuerpos es donde los esposos consolidan y verifican su amor. Teniendo en cuenta las presiones de la vida moderna, esta disponibilidad constituye a menudo una auténtica exigencia del amor conyugal. Esta perspectiva no es verdaderamente nueva. Santo Tomás de Aquino afirmaba ya en el siglo XIII que aquellos que se han casado y se abstienen de relaciones sexuales no merecen alabanza (*Suma teológica*, IIa IIae q. 142 a. 1).

La castidad de los esposos se debe entender, por último, en el mismo modo de disponer la entrega del cuerpo, de tal suerte que los esposos no se dejen dominar por la concupiscencia, sino que realicen este acto de acuerdo con las exigencias de la vocación esponsal del cuerpo: «Ambos, el hombre y la mujer, alejándose de la concupiscencia encuentran la justa dimensión de la libertad de la entrega, unida a la feminidad y masculinidad en el verdadero significado esponsal del cuerpo» (audiencia del 4 de julio de 1984).

La obediencia

¿Pueden vivir los esposos el consejo de la obediencia? Esta cuestión parece, a primera vista, más difícil, porque los esposos no están obligados a obedecer a un superior como los religiosos. Ni siquiera la autoridad de un padre espiritual, por muy real que sea ésta, les obliga del mismo modo que a los que han hecho el voto de obediencia. ¿A qué obediencia pueden estar obligados? Simplemente a la del otro, aunque en función de los carismas propios del hombre y de la mujer. Pío X evocaba ya en su encíclica sobre el matrimonio el orden del amor en unos términos que pueden ser mal recibidos en nuestros días y tal vez merezcan que los comentemos y los expliquemos: «Pues si el varón es la cabeza, la mujer es el corazón, y como aquél tiene el primado del gobierno, ésta puede y debe reclamar para sí, como cosa que le pertenece, el primado del amor» (*Casti connubii*, I, §2). La sumisión recíproca que enuncia Juan Pablo II como una exigencia del amor auténtico, que prohíbe todo tipo de sumisión unilateral (cf. audiencia del 11 de agosto de 1982), no excluye tener en cuenta en esta sumisión del amor lo que caracteriza a la masculinidad y a la feminidad. Si la psicología masculina está marcada más bien por la racionalidad, la sumisión de la esposa debe tener en cuenta este signo de la vocación masculina. Y, a la inversa, si la psicología femenina está dominada más bien por el corazón, que, según Pascal, «tiene razones que la razón no conoce», eso significa que el marido debe reconocer en su mujer esta autoridad del corazón que es privilegio suyo. Todo

esto lo debemos considerar con la delicadeza inmensa del amor y teniendo en cuenta todas las tonalidades y matices debidos a las psicologías individuales, que pueden modular la apreciación y la vivencia, pero no excluye la exigencia y la radicalidad de la entrega mutua en la sumisión recíproca que se deben el esposo y la esposa. Estas diferencias de mentalidad y de psicología que caracterizan a la feminidad y a la masculinidad están inscritas en la misma vocación del cuerpo, hecho para la entrega, y esta obediencia que se deben mutuamente los esposos constituye una exigencia de la entrega mutua a la que están llamados en virtud de su matrimonio. «El cuerpo, que expresa la feminidad ‘para’ la masculinidad, y viceversa, la masculinidad ‘para’ la feminidad, dice Juan Pablo II, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través de la entrega como característica fundamental de la existencia personal» (audiencia del 9 de enero de 1980). A esta luz, los esposos pueden considerar sus diferencias psicológicas y sus diferencias de apreciación de las situaciones ligadas a su masculinidad y a su feminidad, no como razones para oponerse, sino como invitaciones a escucharse para obedecerse mutuamente y, al hacerlo, crecer en la perfección de la caridad mutua.

A partir de ahí se comprende que el matrimonio puede ser una auténtica vía de santidad, lo que no disminuye en nada el valor de la vida religiosa. Con todo, sigue en pie que la vocación al matrimonio es una vocación terriblemente exigente cuando no se la quiere vivir en la mediocridad o en la «mundanidad» del amor, y también que la vocación religiosa sigue siendo una vía privilegiada para llegar a la perfección de la caridad. Es en este sentido en el que se puede hablar de «estado de perfección» en el caso de la vida religiosa, no porque baste con abrazarla para ser *ipso facto* perfecto, sino porque es un estado que hace más fácil el acceso a la perfección de la caridad que caracteriza a la santidad. «Si, de acuerdo con una cierta tradición teológica, se habla del estado de perfección (*status perfectionis*), dice Juan Pablo II, se hace no a causa de la continencia misma, sino con relación al conjunto de la vida fundada sobre los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), ya que

esta vida corresponde a la llamada de Cristo a la perfección ('Si quieres ser perfecto...' Mt 19, 21). *La perfección de la vida cristiana se mide, por lo demás, con el metro de la caridad.* De donde se sigue que una persona que no viva en el 'estado de perfección' [...] o sea, que no viva en un instituto religioso, sino en el «mundo», puede alcanzar *de hecho* un grado superior de perfección –cuya medida es la caridad– respecto a la persona que viva en el «estado de perfección» con un grado menor de caridad» (audiencia del 14 de abril de 1982). En consecuencia, la santidad es posible en el matrimonio –eso es lo que Juan Pablo II ha querido dar a entender claramente con la beatificación de los esposos Beltrame-Quattrocchi–, no está reservada a los que profesan la vida religiosa. Es posible sobre todo gracias al matrimonio, a condición de que los esposos se dispongan a vivir, no según el espíritu del mundo, sino según el espíritu de los consejos evangélicos, dispuestos a ser signo de contradicción para el mundo. «Los consejos evangélicos, prosigue Juan Pablo II, ayudan indudablemente a conseguir una caridad más plena. Por tanto, el que la alcanza, aún cuando no viva en un 'estado de perfección' institucionalizado, llega a esa perfección que brota de la caridad, *mediante la fidelidad al espíritu de esos consejos.* Esta perfección es posible y accesible a cada uno de los hombres, tanto en un 'instituto religioso' como en el 'mundo'».

12

LA LLAMADA A LA SANTIDAD

«Muchos hombres y muchos cristianos buscan en el matrimonio la realización de su vocación. Muchos quieren encontrar en él el camino de la *salvación* y de la *santidad*».

Juan Pablo II,
audiencia del 2 de abril de 1980.

¿Santidad individual o santidad de pareja?

A lo largo de toda la historia de la Iglesia hasta estos últimos años, los cristianos casados que han sido beatificados y canonizados lo fueron por razones que tenían poco que ver con su matrimonio. Viudas entradas en religión tras el fallecimiento de su marido, a la manera de la beata María de la Encarnación, misionera de Quebec, o de santa Juana de Chantal, fundadora de las Visitandinas; esposos separados de su mujer para responder a la llamada de una vida cristiana más exigente, como san Nicolás de Flue, patrón de Suiza, que dejó su familia para consagrarse a una vida de eremita... Alguien podría poner la objeción de san Luis, rey de Francia, pero éste fue canonizado como figura de santidad política, no como ejemplo de santidad conyugal. Las esposas de estos modelos de santidad no parecen contar, además, para nada o prácticamente para nada en la santidad de sus esposos: Dorotea de Flue, madre de diez hijos, que aceptó quedarse sola con un recién nacido, sigue

siendo ignorada para la gloria de los altares, del mismo modo que Margarita de Provenza, esposa de san Luis.

Todo esto hace pensar que cuando alguien está casado, puede acceder a buen seguro a la santidad, aunque en cierto modo a pesar de su matrimonio, no gracias a él. Dicho con más exactitud, esto era legítimo pensarlo hasta que Juan Pablo II decidió beatificar juntos a los esposos Luigi y Maria Beltrame-Quattrocchi, el 21 de octubre de 2001, precisamente en virtud de la santidad de la pareja que formaban, e instituir su fiesta en el día del aniversario de su boda. Ya casi diez años antes, concretamente en marzo de 1992, Juan Pablo II había expresado, en el curso de un encuentro con el clero romano, su preocupación por ver subir a una pareja cristiana a los honores de los altares: «Llevo este gran deseo en mi corazón, pero veo que los mecanismos de beatificación andan todavía lejos de esta posibilidad... Los apoyos normales con que cuentan los religiosos y las religiosas, beatificados y canonizados justamente con méritos, no existen para las parejas. Les falta este apoyo de la sociedad eclesial, del pueblo de Dios... No existe tradición en este campo y además falta asimismo este mecanismo humano necesario para el proceso de beatificación y de canonización. Debemos repensar todo esto...»

Es fácil comprender que los complejos procesos conducentes a la beatificación favorecen más a los religiosos, sobre todo a los fundadores de órdenes, que pueden contar con el apoyo y la movilización de las comunidades que han fundado y que ven en ello –de manera legítima por otra parte– un medio de incrementar su irradiación. Las parejas raramente pueden contar con favores de la misma naturaleza. Con todo, la verdadera cuestión es más profunda. Se trata de saber si la santidad es un asunto puramente individual, aunque se trate de personas casadas, o si puede adornar a una pareja en cuanto pareja. Más aún, se trata de saber si los esposos, en virtud del sacramento del matrimonio, no están obligados a enfocar juntos y de una manera solidaria su común vocación a la santidad. El concilio Vaticano II afirma, ciertamente, que el matrimonio está ordenado a la santificación no sólo personal, sino mutua de los esposos: «[Los esposos,] al cumplir su misión conyugal y

familiar, imbuidos del Espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación» (*Gaudium et Spes*, n° 48). Sin embargo, era preciso que los esposos pudieran disponer de ejemplos que les convencieran concretamente de que ese ideal es posible, que no se trata de un ideal puramente teórico e inalcanzable, y que su matrimonio, como todo matrimonio, está llamado a realizarlo. Eso es lo que Juan Pablo II afirmaba con gran vigor en su homilía para la beatificación de los esposos Beltrame-Quattrocchi: «La riqueza de fe y amor de los esposos Luigi y Maria Beltrame Quattrocchi es una demostración viva de lo que el concilio Vaticano II afirmó acerca de *la llamada de todos los fieles a la santidad*, especificando que los cónyuges persiguen este objetivo '*propriam viam sequentes*', 'siguiendo su propio camino'».

Con todo, no faltan las resistencias y las objeciones contra esa llamada del matrimonio. Giran siempre en torno a la tentación del individualismo espiritual, que conduce a considerar el matrimonio de una manera naturalista, primero desde el punto de vista de un contrato entre socios que se unen en vistas a la realización de una obra común. Desde esta perspectiva, el matrimonio se reduce a una asociación; no es real ni esencialmente una obra de comunión. Lo menos que podemos decir es que no se considera esta dimensión de la comunión más que como accesoria y opcional. Está claro que los que esperan que el matrimonio les conduzca a la santidad deben combatir esta tentación del individualismo espiritual de una manera resuelta.

Contra el individualismo espiritual

La teología del cuerpo de Juan Pablo II incluye los elementos de una antropología teológica que permiten considerar de otro modo el matrimonio, no ya como un trabajo de construcción emprendido por dos socios, sino como un trabajo de comunión de dos personas que, a través de la dinámica del amor esponsal que les une, acaban por no ser más que uno en todas las dimensiones de su ser y su-

peran así, gracias a la fuerza del amor, su individualidad personal. Esta teología del cuerpo se desarrolla a partir de la respuesta de Cristo a los fariseos sobre la cuestión del repudio de las mujeres (Mt 19,1-9), donde remite a sus interlocutores «a los orígenes», es decir, a los relatos de la creación que aparecen en el libro del Génesis. «Es la respuesta a través de la cual entrevemos la estructura misma de la identidad humana en las dimensiones del misterio de la creación y, al mismo tiempo en la perspectiva del misterio de la redención. Sin esto, no hay modo de construir una antropología teológica y, en su contexto, una 'teología del cuerpo', de la que tome su origen también la visión plenamente cristiana del matrimonio y de la familia» (audiencia del 2 de abril de 1980). En el libro del Génesis se encuentra desvelado, efectivamente, el misterio mismo del hombre y de la mujer como personas llamadas, por la comunión de la que son capaces, a ser imágenes de la comunión trinitaria de las personas divinas. Juan Pablo II, a través de su hondo comentario del texto del libro del Génesis, nos muestra hasta qué punto la imagen de Dios está proyectada en el hombre, sobre todo por la llamada a la comunión inscrita en su cuerpo masculino y femenino. El plural que introduce, en el primer relato, la creación del hombre, y que corta con la creación de todo lo que precede al hombre («Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza») parece dar a entender, dice Juan Pablo II, que «el Creador parece detenerse antes de llamarlo a la existencia, como si volviese a entrar en sí mismo para tomar una decisión» (audiencia del 12 de septiembre de 1979) y establece la creación del hombre como el momento más solemne de toda la obra creadora divina. Parece dar a entender asimismo que es la Trinidad de las personas divinas la que está especialmente implicada en este acto final, y que el hombre y la mujer van a ser imagen y semejanza de esta comunión trinitaria de las personas. La comunión de que son capaces el hombre y la mujer está inscrita así, ya desde el origen, como su eterna vocación en el plan de Dios, lo que convierte al matrimonio en un «sacramento primordial» en la medida en que, al estar situado en la cima de toda la obra de la creación, que tiene como objeto revelar a Dios, está destinado a expresar del modo más perfecto posible el mismo ser de Dios

como comunión absoluta de personas y a manifestar que toda la creación es una obra de entrega motivada por el amor. «El hombre, dice Juan Pablo II, aparece en el mundo visible como la expresión más alta del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior de la entrega [...] Así, 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. Y éste es el misterio de la verdad y del amor; el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente» (audiencia del 20 de febrero de 1980). Tal es la vocación sublime del hombre, contra la que atentó el pecado de los orígenes.

El relato del pecado de los orígenes (Gn 3,1-7), dice aún Juan Pablo II, «*parece poner de relieve especialmente el momento clave, en que en el corazón del hombre se puso en duda el don [...]* Al poner en duda, dentro de su corazón, el significado más profundo de la donación, esto es, el amor como motivo específico de la creación y de la Alianza originaria (cf. especialmente Gn 3, 5), el hombre vuelve las espaldas al Dios-Amor, al 'Padre'. En cierto sentido lo rechaza de su corazón. Al mismo tiempo, pues, aparta su corazón y como si lo cortase de aquello que 'viene del Padre': así, queda en él lo que 'viene del mundo'» (audiencia del 30 de abril de 1980). La respuesta de Adán a la llamada de Dios después del pecado original («Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido» (Gn 3,10) da testimonio de su incapacidad para verse a partir de ahora como imagen de Dios, es decir, para verse como llamado a ser, junto con la mujer que se le ha dado y por la capacidad de comunión inscrita en su cuerpo, imagen de la comunión de las personas divinas. «En cierto modo, prosigue Juan Pablo II, el hombre pierde la certeza original de la 'imagen de Dios' expresada en su cuerpo» (audiencia del 14 de mayo de 1980). Ahí se encuentra, a fin de cuentas, la fuente de la tentación del individualismo espiritual en el matrimonio y de una modalidad de desesperanza respecto a la vocación de las personas a la comunión. Por otra parte, es significativo que el Tentador se hubiera dirigido sólo a la mujer y no a los dos, proponiéndole una

tentación de naturaleza espiritual: «Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gn 3,5). Tenemos aquí la causa de lo que desvía a tantos matrimonios de la santidad: un individualismo espiritual que parece más perfecto que la humilde realidad de la comunión. La redención que nos ha traído Cristo, cuya difusión se lleva a cabo por los sacramentos –en particular por el sacramento del matrimonio–, permite volver a conectar a los esposos, tanto en el orden concretísimo de la expresión física de su amor como en el de la realización de una verdadera comunión espiritual de sus almas, con el plan de amor de Dios en los orígenes. Ahí se encuentra la vía de santidad que les es propia y por la que están llamados a caminar juntos y con un solo corazón y una sola alma.

A partir de ahí, si la vocación eterna de los esposos en el corazón de Dios era, precisamente, ser la imagen de este corazón divino trinitario, si la gracia propia del sacramento del matrimonio es restaurar por los méritos de la encarnación redentora de Cristo este plan de amor original, entonces nos está permitido creer que los esposos, por el mismo hecho de su entrega mutua, están llamados a ser santos juntos y no individualmente, y que la entrega que se hacen el uno al otro en el consentimiento conyugal les compromete solidariamente para la eternidad.

La responsabilidad de la salvación del otro

Si el matrimonio es realmente una vocación y si es una vía de santidad que compromete juntos a los esposos, entonces se sigue de ahí una terrible consecuencia: los esposos se vuelven mutuamente responsables de la salvación del otro y de su santidad. Si, a lo largo de su vida, se aplican a hacer converger sus deseos, desde los más humildes a los más elevados, hasta no formar más que un solo corazón, si tienden a través de una conquista encarnizada de la castidad a no formar, con la ayuda de la gracia, más que un solo cuerpo de manera que se haga real en ellos el «hueso de mis huesos, carne de mi carne», el primer canto de amor de la humanidad que Juan Pablo II llama «el prototipo bíblico del Cantar

de los cantares» (audiencia del 14 de noviembre de 1979), deben tender también a no ser más que uno, en lo más profundo de ellos mismos, en ese ámbito misterioso de la intimidad más real, con aquel que es para el uno y para el otro el «único Señor», a no ser más que una sola alma. De tal suerte que todo lo que hace crecer la intimidad con el Señor se convierte en su patrimonio espiritual común, de tal suerte que la eternidad de cada uno esté implicada en la entrega mutua que hacen de sí mismos. Llegamos aquí a lo más sublime y, al mismo tiempo, a lo más misterioso en la espiritualidad conyugal, hasta tal punto que casi se tienen dudas a la hora de comprometerse por ese camino que todavía ha sido muy poco explorado, por lo insondables que son sus consecuencias y sus exigencias. Con todo, la experiencia de los esposos que viven tanto como les es posible una verdadera comunión conyugal está ahí para atestiguarlo. La entrega de los cuerpos puede consumarse hasta un punto tal que, aunque el cuerpo sea algo constitutivo de la unidad y de la individualidad de la persona, los esposos saben que, a fuerza de haberse entregado sus cuerpos ya no son en cierto modo sus cuerpos propios. Lo mismo ocurre con esos esposos que, a fuerza de haber sacrificado su propia voluntad durante decenas de años de vida conyugal, llegan a no desear más que juntos, desde las cosas más triviales de la vida cotidiana hasta las cosas más fundamentales de su existencia, y su juicio sobre las cosas y las personas se acopla hasta tal punto que ya no es el juicio del uno o del otro, sino la simple expresión de la unidad que forman a partir de dos inteligencias y de dos voluntades que ya no se disocian la una de la otra, aunque sigan siendo distintas. Ahí se encuentra el misterio mismo del amor esponsal como expresión de la entrega del propio ser. Juan Pablo II hacía observar ya en *Amor y responsabilidad* que en el plano filosófico se presentaba una doble paradoja en el amor esponsal, en el amor de la entrega del propio ser de la que es expresión el amor conyugal: ¿cómo puede salir uno de su propio yo para entregarlo? ¿Y cómo, al hacerlo, ni se le destruye ni se le devalúa, sino, al contrario, se le perfecciona y se le consume? «He aquí que, a causa de su naturaleza, toda persona es incomunicable e inalienable, escribía el que no era aún más que monseñor

Wojtyła. En el orden de la naturaleza, está orientada hacia el perfeccionamiento de sí misma, tiende a la plenitud de su ser, que es siempre un *yo* concreto. Este perfeccionamiento se consume en el amor. Ahora bien, proseguía el futuro papa, el amor más completo (el amor esponsal) se expresa precisamente en la entrega de uno mismo; por consiguiente, en el hecho de entregarse con toda propiedad ese *yo* que es inalienable e incommunicable»¹. ¿Cómo hacer desaparecer esta paradoja? Simplemente admitiendo que lo que no es posible en el orden de la naturaleza llega a serlo por la fuerza misteriosa del amor.

Esta verdad antropológica no se ilumina plenamente más que a la luz del hombre y de la mujer creados a imagen de la comunión de las personas divinas. Ahí se unen dos misterios: el de Dios y el del hombre. El misterio de Dios es el de un Dios uno y trino, el misterio de un Dios único en tres personas, el misterio de la unidad en la comunión que resulta de la entrega total de las personas. Tal como decía con un verdadero talento pedagógico el padre Finet en sus memorables tandas de ejercicios fundamentales: el Padre es todo el amor entregado, el Hijo es todo el amor recibido, el Espíritu Santo es todo el amor intercambiado entre el Padre y el Hijo. El hombre y la mujer constituyen en el matrimonio la imagen de este misterio en virtud de la entrega inscrita en ellos. No dejan de ser ellos mismos y, sin embargo, están llamados a ser entrega total de ellos mismos y se vuelven cada vez más ellos mismos cuanto más se entregan el uno al otro, cuanto más relativos se vuelven el uno del otro. «La afirmación de la persona no es otra cosa, afirma Juan Pablo II, que la acogida de la entrega: una entrega que, en virtud de su reciprocidad, crea la comunión de las personas» (audiencia del 16 de enero de 1980), y de este modo el hombre y la mujer realizan la plenitud de su humanidad, su esencia profunda, tal como la expresaba el último Concilio con esta fórmula admirable por su concisión: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*Gaudium et Spes*, n° 24).

1. *Amor y responsabilidad*, op. cit., p. 88.

13

PARA ACABAR CON...

«La encíclica *Humanae vitae* nos permite trazar un bosquejo de la espiritualidad conyugal. Se trata del clima humano y sobrenatural, donde [...] se plasma *la armonía interior del matrimonio*, en el respeto a lo que la encíclica llama ‘doble significado del acto conyugal’ (*Humanae vitae*, 12). Esta armonía significa que los cónyuges conviven juntos en la verdad interior del ‘lenguaje del cuerpo’».

Juan Pablo II,
audiencia del 21 de noviembre de 1984

El «débito conyugal»

¡Qué no se habrá dicho ya sobre el «débito conyugal»! Y hasta escrito... Un diccionario de «casos de conciencia» –que data, es verdad, de 1714– no enumera menos de cincuenta y seis situaciones en las que se pregunta si conviene consentir al «débito conyugal». Como por casualidad, los casos en que la esposa está obligada a ello son más numerosos que los que conciernen al esposo... ¿No se ha llegado a decir incluso que la esposa estaba obligada a consentir al débito conyugal a la primera solicitud de su marido bajo pena de pecado grave con el argumento de que al negarse expondría a su marido al pecado de incontinencia, y hasta el adulterio? Esto era bien cómodo para los maridos, que podían ver aquí excelentes razones para obligar a sus esposas a satisfacer sus

pulsiones poco o nada dominadas... Un montón de razones para no tener el «débito conyugal» en muy alta estima... Por otra parte, se constata que la expresión ha desaparecido prácticamente de los manuales de moral. No hay ningún artículo consagrado al tema en el excelente *Diccionario enciclopédico de teología moral* dirigido por Rossi-Valsecchi¹. En pocas palabras, el débito conyugal ha sido enterrado y había, a no dudar, buenas razones para hacerlo... Ahora bien, ¿hemos de alegrarnos enseguida por ello? ¿No habremos tirado, como dicen los ingleses, el niño con el agua del baño? ¿No habrá un «espíritu» del débito conyugal como hay un «espíritu» del precepto dominical?

Si no consideramos la obligación de participar al menos cada domingo en la eucaristía más que desde la perspectiva exclusivamente jurídica de la obligación, correremos el riesgo de caer en un estrecho formalismo que confina en el fariseísmo. Sin embargo, podemos considerar igualmente esta obligación que nos impone la Iglesia como un acto de misericordia con nuestra debilidad. Precisamente porque la Iglesia conoce la debilidad del corazón humano y cómo puede entibiarse el corazón y hasta enfriarse, nos impone esta obligación como un último recurso destinado a evitarnos el invierno del amor. Nos impone la obligación del precepto dominical como el mínimo vital del amor a Dios, a fin de evitar que nos desviemos –por pereza, distracción, aburrimiento, tibieza– completamente del amor. Si la Iglesia enuncia esta obligación, a la que no podemos sustraernos sin causa mayor, so pena de pecado grave, es porque sabe que el miedo a la sanción es la última muralla que puede oponer a nuestra debilidad. Si nos impone esta regla, es para que nos mantengamos con las disposiciones mínimas susceptibles de abrirnos plenamente al amor. En este sentido, la Iglesia se revela a la vez como madre y maestra, *mater et magistra*.

¿No es posible considerar el débito conyugal de una manera semejante al precepto dominical? Tenemos, efectivamente, todo tipo de buenas razones para sustraernos a las obligaciones del amor:

1. Ediciones Paulinas, Madrid 1974.

fatiga, falta de tiempo, niños enfermos, obligaciones sociales, imperativos profesionales, compromisos asociativos, o simplemente pereza, falta de atención al otro, usura del amor... Y en este caso el recuerdo del débito conyugal puede revelarse saludable para evitarnos ir cayendo poco a poco y de una manera insidiosa en la indiferencia respecto al otro. Vayamos más lejos, si es posible, e incluso aunque sea difícil y delicado: ¿por qué tal vez haya que recordar la exigencia de este débito conyugal en primer lugar a las esposas? Simplemente, porque ellas pueden prescindir con más facilidad de la unión de los cuerpos que sus maridos. Incluso pueden ver en esta abstención una mayor pureza para su vida conyugal. ¡Funesta ilusión que no cesará de alimentar aquel que desde los orígenes se niega a servir al plan de amor de la encarnación! Peligroso desprecio de la psicología masculina, que finge ignorar que el hombre necesita la unión física, no en primer lugar para liberar sus pulsiones sexuales, sino simplemente para expresar su amor y para estar convencido del amor de su mujer. Y para decirlo con toda sencillez: existen asimismo, principalmente en el hombre, las necesidades del cuerpo cuando se ha adquirido la costumbre del ejercicio de la sexualidad. Si los maridos están obligados a respetar, en nombre de la castidad, el cuerpo de sus esposas, plegándose a las exigencias del ciclo de su fertilidad, ¿no incumbirá también a las esposas respetar, en nombre de esta misma castidad, las llamadas del cuerpo de sus maridos mostrándose disponibles cuando es posible la unión de los cuerpos? Considerado de este modo, el débito conyugal se convierte realmente en un mandamiento del amor y deja de ser un modo de imponer el hombre su dominación en nombre de la reivindicación de sus «derechos de esposo».

Bienaventurado débito conyugal que nos recuerda que estamos hechos para la entrega de nosotros mismos al otro y que esta entrega implica la de nuestros cuerpos y no podemos despreciarla. Bienaventurado débito conyugal que nos evita tomarnos por ángeles con excesiva facilidad y que nos recuerda los derechos del cuerpo. Bienaventurado débito conyugal que nos evita dejarnos distraer de las exigencias del amor efectivo. Del mismo modo que el deber do-

minical nos invita a poner la eucaristía en el centro de nuestra vida espiritual y nos recuerda que prima sobre todos los otros modos de emplear el tiempo del reposo dominical, el débito conyugal nos fuerza a la vigilancia, a fin de evitar dejarnos invadir por todo lo que puede desviarnos de una intimidad física vital para alimentar el amor mutuo.

El «remedio de la concupiscencia»

En la definición tradicional del matrimonio se enunciaba en otros tiempos los fines primarios del matrimonio –procreación y educación de los hijos– y los fines secundarios –ayuda mutua de los esposos y el «remedio de la concupiscencia»–. Es difícil hablar del matrimonio como de una vocación cuando se lo considera como un paliativo para las pulsiones libidinales. ¿Cómo se puede proponer a unos novios que se casen para «remediar su concupiscencia», aunque se trate de un «fin secundario»? Ya simplemente la palabra concupiscencia –además de su aspecto anticuado– tiene una consonancia desafortunada... Y sobre todo deja creer que el matrimonio sería una especie de «desfogue sexual» destinado a venir en ayuda de aquellos cuya generosa naturaleza sería casi imposible de controlar y que constituiría una especie de último recurso admisible, dado que no es un obstáculo para el engendramiento de niños y que se le administra una bendición de la Iglesia. Y hay quien se apresura a citar a san Pablo: «Mejor es casarse que abrazarse» (1 Cor 7,9). ¡Una perspectiva poco entusiasmante! Eso alimenta, por otra parte, la idea de que a los jóvenes que tienen dificultades para dominar sus pulsiones sexuales todo se les va a solucionar con el matrimonio. ¡Que se desengañen! El dominio de sí mismo –la castidad– resulta más difícil en el matrimonio que en el celibato, que no está expuesto a las mismas tentaciones. A los sacerdotes, religiosos y religiosas que lo duden, bastará con recordarles que no duermen con un hombre o una mujer cada noche. El matrimonio expone mucho más que el celibato a las «tentaciones de la carne», y es normal. El ejercicio efectivo de la

sexualidad, sano y deseable en el matrimonio, engendra hábitos, suscita y alimenta fantasmas, de los que normalmente se libran los que viven en el celibato por poco que esté su vida un poco ordenada en este aspecto. Lo que no quiere decir, evidentemente, que el respeto a la castidad en el celibato no exija combates, sobre todo en los tiempos que corren.

¿Habría estado bien inspirada la Iglesia al abandonar el «remedio de la concupiscencia» en la definición del matrimonio y habría que felicitarse por ello también en este caso? Tal vez sea esto proceder un poco rápido y quizás haya algún modo de encontrar un sentido justo al «remedio de la concupiscencia», a condición de cesar de considerar que es la posibilidad de mantener relaciones sexuales en el marco del matrimonio lo que constituye el remedio. Seamos claros: el matrimonio no está hecho para apaciguar la sed de relaciones sexuales; al contrario, las aviva. ¿Qué hay en el matrimonio que pueda ser considerado como un remedio de la concupiscencia? Y, para empezar, ¿qué es la concupiscencia? Es la marca dejada por el pecado de los orígenes, una marca que nos lleva a buscar nuestra felicidad en el exceso de los bienes del mundo: el tener, el poder, el goce. Esta triple concupiscencia o jactancia es la que evoca san Juan en su primera carta: «Porque todo cuanto hay en el mundo –la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas– no viene del Padre, sino del mundo» (1 Jn 2,16). La concupiscencia de la carne es precisamente esta herida que permanece en el corazón del hombre desde el pecado de los orígenes y que le empuja a querer servirse del otro para su propio goce egoísta, a instrumentalizarlo, a dominarlo. Todos los hombres y todas las mujeres están sometidos a esta concupiscencia desde el pecado de los orígenes, pero el estado de casado expone por su misma naturaleza de un modo particular a las tentaciones ligadas al apetito sexual de goce. Por eso el sacramento del matrimonio aporta a los que están llamados a esta vocación una gracia especial que les da fuerza para superar las tentaciones de la carne. Esta gracia especial recibe el nombre de «sanante» porque viene a «asistir». Por consiguiente, es el sacramento del matrimonio el

que –entre otros efectos– es un remedio para la concupiscencia, no el uso del matrimonio, es decir la misma actividad sexual. Cuando se dice que el matrimonio es remedio para la concupiscencia es porque la gracia del sacramento del matrimonio viene a asistir al corazón del hombre y de la mujer herido por el pecado de los orígenes y viene a extirpar poco a poco las raíces de la concupiscencia de sus corazones heridos, con tal de que se muestren un poco receptivos a esta gracia.

Si se llama «remedio de la concupiscencia» a la gracia sanante del sacramento del matrimonio, que, por los méritos de la redención de Cristo, viene a fortalecernos y a regenerarnos en el interior de nosotros mismos, a fin de permitirnos vivir la vocación del matrimonio como una entrega de nosotros mismos incluida en la entrega de los cuerpos, entonces se hace posible proponer este remedio que brota del corazón misericordioso de Cristo para los que están llamados a esta vocación.

Lo «permitido-prohibido»

Las personas casadas se plantean ciertas cuestiones en cuanto a la legitimidad de ciertos gestos, besos o caricias en sus relaciones carnales. Se trata de cuestiones delicadas de las que con mayor frecuencia no se atreven a hablar con un sacerdote (¿cómo podría comprenderlas, además? No tiene experiencia. Es algo que podría chocarle...), y que, a falta de encontrar respuestas claras, alimenta a veces en los esposos una especie de mala conciencia, y hasta un confuso sentimiento de culpabilidad.

Chocamos aquí con una doble dificultad. En primer lugar, la del formalismo o el legalismo: expresarlo todo en términos de «permitido-prohibido». La tentación aparece clara: se trata de disponer de normas claras y objetivas, que puedan tranquilizar la conciencia cuando nos adecuamos a ellas y producirle legítimamente inquietud cuando las transgredimos. Al mismo tiempo, nos damos cuenta claramente de que esas normas siguen siendo en cierto modo exteriores a las personas y no siempre se adaptan a esa dimensión

tan única de su vivencia, de su educación, de su sensibilidad, de su temperamento. Y además, no porque algo esté «permitido» es siempre oportuno. Ahora bien, la delicadeza en el orden de la caridad –que en el caso de los esposos debe expresarse hasta, e incluso sobre todo, en la expresión física del amor– exige configurarse con lo que esté específicamente adaptado al otro en el momento y no sólo ni en primer lugar respetar una norma formal y exterior.

Segunda dificultad: la de la diferencia de sensibilidad entre el hombre y la mujer respecto al modo de vivir la intimidad sexual. Aunque la sensualidad de una mujer pueda ser muy viva, por lo general la mujer es menos «sexual» que el hombre y ciertos gestos o caricias procuradas o solicitadas pueden, si no repugnarle, sí al menos molestarle o chocarle. El hombre, por su parte, puede sentir frustración ante demandas para las que no recibe respuesta o, si la recibe, sólo con reticencias y reservas.

Eso nos muestra el límite de las normas exteriores en esta materia. No todo conviene a todas las parejas, y en el seno de la misma pareja el hombre y la mujer no sienten las cosas del mismo modo. Se impone aquí, por consiguiente, el recurso a la luz de un principio. Este principio lo podemos formular de un modo que no anda lejos del que empleaba el padre Finet en su tradicional conferencia de fin de ejercicios sobre las realidades carnales de la vida conyugal: «Todo lo que concurre, de cerca o de lejos, a la verdadera comunión carnal de los esposos es bueno, sano, legítimo y debe buscarse y procurarse; todo lo que, de cerca o de lejos, dispone al repliegue en un goce egoísta o a la dominación del otro es nefasto y debe prevenirse y evitarse». Esto requiere al menos un comentario en siete puntos:

1. De lejos: esto va desde la ropa –incluida la ropa interior...– a las manifestaciones de ternura. ¡La lencería de calidad no es un lujo para una mujer! No se es una mejor esposa cristiana por el hecho de usar una ropa interior que «enfría» a su marido. Un buen perfume (es decir, el que gusta al otro) así como una buena higiene corporal forman parte también de lo que dispone a la unión. El hombre necesita a menudo comprender y admitir que la ternura,

en el caso de la mujer, forma parte de los preliminares remotos del acto sexual y que una mujer no puede entregarse en su cuerpo sin haber sido dispuesta pacientemente a ello, a menudo por medio de gestos o de actitudes que no tienen para él más que una relación muy remota con la entrega de los cuerpos: una atención, un favor, un ramo de flores...

2. De cerca: se trata de todos los preliminares sexuales. Éstos no son optativos, sobre todo en el caso de la esposa, y preparan los cuerpos para la entrega. Ahora bien, todo eso es legítimo únicamente en la medida en que conduzca a la comunión. Y es aquí donde la pareja debe dar pruebas de perspicacia. Porque si bien hay que buscar todo lo que dispone a la comunión, se debe reprobar todo lo que conduce al repliegue egoísta en el exclusivo placer personal. En consecuencia, se hace necesario proceder a un verdadero discernimiento. Un discernimiento que no es fácil, es cierto, y para el que sólo puede disponernos una verdadera vida espiritual. Corresponde a cada uno de los esposos discernir de modo claro –e incluso de manera despiadada– lo que pertenece al orden del repliegue egoísta y lo que conduce a realizar plenamente la comunión. A esta luz es como ciertas caricias o besos íntimos, y hasta muy íntimos, pueden ser buenos, no sólo por el hecho de ser deseados por ambas partes, sino por el hecho de favorecer –en el momento en que se dan y se reciben– la comunión. Por eso la molestia que puede sentir uno u otro a causa de los besos o caricias íntimas no es la única medida de lo que conviene o de lo que se debe evitar. Esta molestia puede provenir simplemente de una insuficiente aceptación del propio cuerpo y de una reticencia a entregarlo por completo. Es verdad que esta domesticación del propio cuerpo y del cuerpo del otro es con mayor frecuencia una obra que exige gran cantidad de tiempo y de esfuerzo, que la conquista de una verdadera libertad de los cuerpos requiere un paciente aprendizaje y que sólo se puede llegar a ello al cabo de varios años, e incluso de decenas de años, de vida conyugal. Esto es tanto más verdad cuando ha habido en la historia de alguno de los esposos heridas de orden sexual que necesitan muchos años para curar por completo.

3. La prudencia y la mesura no están excluidas a la hora de favorecer la comunión. Así, ciertas caricias íntimas procuradas a la esposa antes de que la unión de los cuerpos sea completa pueden constituir trabas a la comunión, porque la esposa, al sentirse satisfecha, puede no sentir el mismo deseo de acoger en ella a su esposo. Es preciso tener bien presente que los preliminares son preliminares... para la unión. Y, por consiguiente, llevar buen cuidado con esos preliminares cuando se vuelven tan intensos que, en cierto modo, acaban por ser más buscados por sí mismos y por el placer que de ellos se obtiene, que en vistas a la unión. Existe aquí una posible deriva sobre la que hay que ejercer una auténtica vigilancia.

4. La comunión no es completa más que si está abierta a la vida. No puede haber verdadera comunión en unos actos que desvían la entrega del cuerpo de su finalidad o lo privan voluntariamente de ella. Por esa razón, al margen de la cuestión de la contracepción (cf. cap. 10), se deben excluir rigurosamente las caricias, los besos o las prácticas que conducen a que la semilla de vida del esposo se deposite fuera del receptáculo de vida de la esposa.

5. La comunión auténtica excluye todo tipo de dominación. Sin embargo, puede haber una modalidad sutil de dominación del otro en el hecho de buscar «hacerle gozar». Si bien el placer sexual es una cosa buena que se puede –e incluso se debe– buscar legítimamente, no debe ser un medio para imponerse al otro aprovechando la vulnerabilidad en la que puede ponerle el hecho de experimentar placer. Es lo que debe guiar en la elección de las posturas: algunas de ellas disponen más que otras a la comunión. Todo lo que otorga privilegio a la comunión con todos los sentidos del cuerpo –y especialmente por medio del intercambio de las miradas– es mejor que lo que aparta de ella. Aunque haya que dar pruebas de una cierta libertad al respecto, por lo que no se debe excluir la capacidad inventiva, es preciso reconocer que hay posturas que son objetivamente humillantes o bien para la esposa o bien para el esposo. Adoptarlas debe conducir a preguntarse si los que las practican no se encontrarán más en una lógica de dominación del otro que en la búsqueda de la verdad de la comunión.

6. El placer no es un fin, sino un fruto. El fin de la unión física es obtener la máxima comunión, no el máximo placer. Puede haber actos de entrega de los cuerpos que no llegan a una plenitud de placer, pero que pueden producir la comunión. Y a la inversa, la experiencia requiere reconocer que se puede alcanzar un paroxismo en el placer sin llegar por ello a la plenitud de la comunión. En compensación, la comunión realizada proporciona un sabor completamente particular al placer, que se convierte propiamente en una alegría de los cuerpos.

7. Proponerse realizar la comunión más lograda exige una verdadera escucha y atención al otro. Ahora bien, estamos dispuestos de manera diferente respecto a la unión de los cuerpos en función de una multitud de factores que la mujer siente más profundamente que el hombre, porque es mucho más sensible que él a todo un conjunto de influencias: el tiempo que hace, la atmósfera de los lugares, la tensión psicológica, el período de su ciclo menstrual, las preocupaciones, la fatiga, etc. Lo que implica que no cabe esperar la realización de una verdadera comunión viviendo la unión de los cuerpos en una especie de triste repetición o de la rutina de la costumbre. La enunciación de los deseos, tener en cuenta los del otro, la aceptación de entregarse uno mismo en la entrega de los cuerpos y no limitarse a «prestarse», la capacidad de inventiva, sorprender al otro... todo eso constituye otras tantas exigencias de una vivencia auténtica del amor, exigencias que no son optativas, sino que forman parte de las obligaciones de la caridad vinculadas al estado de vida de los esposos y a la vivencia integral de su propia vocación.

Permitir un discernimiento justo en esta materia constituye verdaderamente el resultado de una verdadera madurez espiritual y afectiva. Así las cosas, nos damos cuenta de que la esperanza de poder contar con una regla exterior, puramente formal, en términos de «permitido-prohibido», se revela como una ilusión. En realidad, todo depende de las personas, de su situación, de su sensibilidad, de su educación, de su historia, de las edades de la vida. Y es en cada unión de los cuerpos, que es distinta en cada ocasión, donde es preciso ejercer este discernimiento, bajo la mirada de Dios.

CONCLUSIÓN

EL INAGOTABLE TESORO DE LA IGLESIA

«Las líneas esenciales de la espiritualidad conyugal están grabadas
'desde el principio' en la verdad bíblica sobre el matrimonio».

Juan Pablo II,
audiencia del 14 de noviembre de 1984.

No es posible concluir esbozos... Volvemos sobre ellos, los perfeccionamos, los desarrollamos, los desplegamos, los concluimos... o los olvidamos y los dejamos en estado de esbozos. Esto ya incumbe a la responsabilidad de los que lean estas líneas, ellos juzgarán si conviene llevarlos más adelante y más a fondo de lo que ha podido su autor. Si lo hacen, será asumiendo en su propia vida conyugal las perspectivas que no se han presentado aquí más que a grandes trazos y como con el carboncillo.

Lo que, a no dudar, quedará, más allá de los tanteos de los que se dediquen a extraer consecuencias para sus vidas de casados, es el inmenso trasfondo doctrinal elaborado por Juan Pablo II en lo que él mismo llamó «teología del cuerpo». La Iglesia y los cristianos tardarán, probablemente, mucho tiempo en desarrollar y en desplegar todas sus riquezas, en explorar todas sus facetas, en degustar todos sus sabores, en tener en cuenta todas sus consecuencias, tanto espirituales como teológicas. Lo que es cierto es que la Iglesia dispone, hoy y ahora, desde hace ya un cuarto de siglo,

gracias a la enseñanza de Juan Pablo II, de esas bases firmes que le faltaban hasta entonces para elaborar una espiritualidad auténtica y específica para uso de las personas casadas. A partir de esta enseñanza, se hace ciertamente posible elaborar algo más que simples esbozos. Con todo, permítase al autor de estas líneas enunciar una convicción o, más bien, una esperanza: esta tarea va ser, en la Iglesia, probablemente obra, no de teólogos clérigos o religiosos, sino la misión de propia de simples laicos –lo que no es óbice para que estén dotados de las competencias teológicas necesarias para realizarlo– y que de este modo darán testimonio del papel y de la misión que el concilio Vaticano II les ha reconocido en el apostolado de la Iglesia.

Esta obra todavía está por realizar, pero no se consumará del todo más que en el Reino, donde se revelará plenamente, por fin, lo que todavía no podemos más que adivinar y sospechar, y donde se proclamará lo que todavía no podemos más que balbucir. Entonces el esbozo dejará su sitio a la misma obra de Dios, plenamente manifestada al fin, para la eternidad.

En la fiesta de todos los santos,
1 de noviembre de 2009.

ANEXO

COMPENDIO DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

Los esbozos de espiritualidad conyugal que hemos propuesto tienen su inspiración en la teología del cuerpo de Juan Pablo II. En consecuencia, podría serle de utilidad al lector disponer de una vista de conjunto de esta magistral enseñanza de Juan Pablo II, todavía excesivamente desconocida.

Juan Pablo II consagró a esta enseñanza las audiencias generales del miércoles, a lo largo de más de cinco años, al comienzo de su pontificado, o sea, desde el 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984. Juan Pablo II no interrumpió, durante estos cinco años, esta enseñanza más que durante sus viajes apostólicos, que le impedían dar la audiencia semanal del miércoles, durante los meses que fueron necesarios para su restablecimiento tras el atentado de que fue víctima el 13 de mayo de 1981, y durante el Año santo de 1983, en el que consagró las audiencias al tema de la redención. En total fueron nada menos que ciento veintinueve discursos y casi ochocientas páginas de texto, o sea, la enseñanza pontificia más voluminosa jamás dispensada por un papa sobre un mismo tema en toda la historia de la Iglesia. Esta enseñanza fue calificada de «magisterio genial de Juan Pablo II»¹ por el cardenal Angelo Scola, cuando era rector de la Universidad pontificia de Letrán, y de «bomba teológica de efecto retardado» por George

1. Cf. Carlo Caffara, *Identidad y diferencia. La relación hombre y mujer*, Ed. Encuentro, Madrid 1989, p. 34.

Weigel, a quien debemos la biografía más autorizada y más completa de Juan Pablo II. George Weigel no tenía miedo de añadir que «se considerará probablemente la teología del cuerpo como un momento crucial, no sólo en la teología católica, sino también en la historia del pensamiento moderno»². Paradójicamente, esta enseñanza no llegó a la mayor parte del pueblo de Dios en el momento en que la dispensó Juan Pablo II. Sólo algunos años después se empezó a descubrir su formidable alcance teológico.

Parece un reto imposible dar, en el espacio de unas cuantas páginas, una idea de lo que puede ser la riqueza de esta enseñanza de Juan Pablo II³ que, debemos reconocerlo, es bastante compleja y de difícil acceso. Con todo, podemos intentar ponerla en perspectiva tomando uno de sus ejes transversales, el de los soportes bíblicos empleados por el Papa para estructurar el conjunto de su enseñanza sobre la teología del cuerpo. Juan Pablo II habla de un «tríptico de los enunciados del mismo Cristo: un tríptico de palabras esenciales y constitutivas de la teología del cuerpo»⁴. Este tríptico está coronado y como iluminado por el comentario absolutamente innovador que Juan Pablo II emprendió del capítulo 5 de la carta a los Efesios, que conduce a considerar el matrimonio desde la perspectiva de la redención del cuerpo como configurado con las bodas de Cristo y de la Iglesia.

La expresión «tríptico de palabras esenciales» empleada por el papa Juan Pablo II está particularmente cargada de sentido. Un tríptico es una composición en tres cuadros cuyas temáticas están relacionadas entre ellas y se iluminan mutuamente. El tríptico bíblico de la teología del cuerpo se compone así de tres pasajes del Evangelio de san Mateo (que se encuentran asimismo en los otros sinópticos): 1. capítulo 19,3-8: las respuesta de Cristo a los fariseos

2. George Weigel, *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*; JC Lattès, 1999, p. 427 (edición española: *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999).

3. Para una exposición más completa y más pedagógica de la teología del cuerpo, véase, del mismo autor, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.

4. Audiencia del 11 de noviembre de 1981, n° 1.

sobre el repudio de las mujeres, que conduce a considerar el plan de Dios en los orígenes sobre la unión del hombre y la mujer a través del relato de su creación en el Génesis; 2. capítulo 5,27-28: el pasaje del Sermón de la montaña a propósito del adulterio en el corazón, que invita a considerar el corazón herido del hombre a causa de la concupiscencia introducida por el pecado de los orígenes; capítulo 22,23-30: la respuesta de Cristo a los saduceos sobre la resurrección de los cuerpos, a partir de la cual debemos comprender la finalidad escatológica del matrimonio y el verdadero sentido de la virginidad.

El plan de Dios sobre la unión del hombre y de la mujer en los orígenes (Mt 19,3-8)

Primer elemento del tríptico: «Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: ‘¿Puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?’ Él respondió: ‘¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra, y que dijo: 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? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre’. Dícenle: ‘Pues ¿por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?’ Díceles: ‘Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así’».

Juan Pablo II observa que Cristo menciona los orígenes en dos ocasiones. Dicho de otro modo, Cristo no responde directamente a la cuestión legalista planteada por los fariseos: «¿Puede uno repudiar... por un motivo cualquiera», sino que remite al principio. Para los fariseos, que poseían un buen conocimiento de la Escritura, esta referencia era clara: el origen es eso de que da testimonio el texto sagrado y revelado del Génesis a través de los dos relatos de la creación y la irrupción del pecado en la historia de los hombres. Juan Pablo II, siguiendo en esto la indicación del mismo Cristo, va a emprender, por consiguiente, un estudio muy a fondo del texto del Génesis, que proyecta una luz absolutamente nueva sobre este texto.

La expresión central de este pasaje de san Mateo, que remite al libro del Génesis donde se encuentra el origen de la misma, es: «De manera que ya no son dos, sino una sola carne». Juan Pablo II muestra así, mediante un rodeo exegético extremadamente minucioso, que es en el momento del descubrimiento de la comunión en los cuerpos cuando el hombre y la mujer se vuelven plenamente imágenes de Dios y quedan establecidos como obra maestra y consumación de la creación. El acto carnal, la entrega de los cuerpos, tenía la vocación de expresar, en la inocencia de los orígenes, la totalidad de la entrega de las personas la una a la otra. Esta vocación sigue siendo, aunque en nuestro caso sea mucho más difícil de encarnar y hasta, para decirlo todo, imposible sin la gracia. Ser una persona es existir como ser de entrega, que encuentra su consumación plena en la comunión⁵. El hombre y la mujer, en el designio de Dios en los orígenes, tenían la vocación de ser –mediante la comunión de la totalidad de sus personas, incluida también la comunión de sus cuerpos– imágenes de la comunión de las Personas divinas. Dios es un ser uno y trino, un ser de eterna comunión –dado que el Padre se expresa totalmente en el Hijo, el Hijo es todo retorno del amor al Padre, el Espíritu todo el amor intercambiado–, una totalidad de comunión de personas eternas. Dios ha querido poner en la carne la imagen de lo que él es desde toda la eternidad. Ésa es la vocación del cuerpo humano en el plan de Dios en los orígenes: permitirnos ser entrega de nosotros mismos. El cuerpo humano, marcado por la entrega, revela así a Dios en el mundo: «[El cuerpo] ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo»⁶.

Lo que podemos retener como más fundamental de esta exégesis que hace Juan Pablo II de los textos del libro del Génesis es que el hombre es la imagen de la comunión de las personas divinas, en primer lugar por la comunión de que es capaz en cuanto persona, mucho más que por el hecho de ser una criatura dotada de espi-

5. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, n° 24.

6. Audiencia del 20 de febrero de 1980, n° 4.

ritualidad. Ahora bien, esto es lo que tenemos tendencia a pensar: cuando oímos que somos imágenes de Dios, pensamos enseguida que lo somos por nuestras facultades espirituales. Dios es un ser puramente espiritual; nosotros tenemos alguna espiritualidad en nosotros; por consiguiente, somos imágenes de Dios en virtud de la parte de espiritualidad que comporta nuestra naturaleza. Sin embargo, si fuéramos imágenes de Dios en primer lugar por nuestras facultades espirituales, los ángeles, que son puros espíritus, lo serían mucho más que nosotros. Pero el texto del Génesis no dice que los ángeles sean imágenes de Dios, sino el hombre y la mujer. Y lo son por su capacidad de comunión, que los hace semejantes al ser de perfecta comunión que es Dios en su vida trinitaria. Esta comunión de que son capaces el hombre y la mujer se consume en la comunión de los cuerpos y la supone. La sexualidad, considerada a la luz de los orígenes es, por consiguiente, una realidad radicalmente buena: es aquello por lo que el hombre y la mujer constituyen el icono de la comunión de las personas divinas en la carne. «*El hombre se ha convertido en 'imagen y semejanza' de Dios, dice Juan Pablo II, no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. [...] El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es 'desde el principio' no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige al mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas*»⁷. Y añade el Papa: «Obviamente esto no carece de significado incluso para la teología del cuerpo, más aún, quizá constituye incluso el aspecto teológico más profundo de todo lo que se puede decir acerca del hombre»⁸.

Ese estado de los orígenes en que fue establecido el matrimonio en la santidad se ha perdido irremediabilmente, porque entre ese estado de inocencia de nuestra «prehistoria teológica revelada»⁹

7. Audiencia del 14 de noviembre de 1979, n° 3.

8. *Ibid.*

9. Audiencia del 26 de septiembre de 1979, n° 2.

y el estado actual de nuestra humanidad histórica, marcada por las consecuencias del pecado de los orígenes, se levanta una «barrera infranqueable». Con todo, sigue estando inscrito en lo más profundo del corazón de cada hombre y de cada mujer «como un eco lejano de la inocencia original»¹⁰, una especie de nostalgia del plan divino original. Eso es lo que hace que, por encima de todas nuestras pobreza, de nuestros límites, de nuestras miserias, de nuestras heridas, todos y todas tengamos, sepultado en el fondo de nuestro corazón, el sentimiento –e incluso la certeza– de que estamos llamados a algo grande a través de nuestra sexualidad. Es lo que queda en nosotros, a pesar de todo, del plan de Dios en los orígenes. Por eso, dice Juan Pablo II, «los que buscan la realización de la propia vocación humana y cristiana en el matrimonio, ante todo están llamados a hacer de esta ‘teología del cuerpo’, cuyo ‘principio’ encuentran en los primeros capítulos del *Génesis*, el contenido de su vida y de su comportamiento»¹¹.

El corazón del hombre herido desde el pecado de los orígenes (Mt 5,27-28)

Segundo elemento del tríptico: «Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón». O esta otra traducción señalada por Juan Pablo II, más antigua y que parece más justa: «Yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya la ha hecho adúltera en su corazón»¹². En esta simple frase se detuvo durante nada menos que cuarenta audiencias a lo largo de más de un año (16 de abril de 1980 al 6 de mayo de 1981). La causa que le movió a hacerlo fue que «la significación de estas palabras, según Juan Pablo II, es esencial para toda la teología del cuerpo contenida en la enseñanza de Cristo»¹³.

10. Audiencia del 20 de febrero de 1980, n° 2.

11. Audiencia del 2 de abril de 1980, n° 5.

12. Audiencia del 6 de agosto de 1980, n° 5.

13. Audiencia del 22 de octubre de 1980, n. 1.

Este adulterio en el corazón es un acto bien definido: se trata de la *mirada para desear*, es decir, de la mirada que se posa sobre el otro para apropiarse de él, para servirse de él, para satisfacerse de él, para utilizarle. Dicho de otro modo, la mirada predatoria –actitud más bien masculina– o la mirada seductora –actitud más bien femenina–, en todos los casos, la mirada captora, la que intenta tomar allí donde debería reinar el respeto absoluto de la libertad de una entrega. Juan Pablo II emplea una expresión muy justa y aterradora a la vez: «Lo contrario de esta ‘acogida’ o ‘aceptación’ del otro ser humano como don sería una privación del don mismo y por esto un trastrueque e incluso una reducción del otro a ‘objeto para mí mismo’». De este modo muestra que las palabras de Cristo en el Sermón de la montaña denuncian todas las actitudes que conducen a la negación de la cualidad de persona en el otro en cuanto sujeto de su entrega.

Ésta es la consecuencia del pecado en nosotros, y, más precisamente, de la introducción por el pecado original de la triple concupiscencia de que habla san Juan al comienzo de su primera carta¹⁴, especialmente la concupiscencia de la carne. Este balanceo es absolutamente significativo en el texto del Génesis, porque, al final del relato de la creación, tras la creación de la pareja humana, que constituye su culminación y como la obra maestra, se afirma: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro» (Gn 2,25). Dicho de otro modo, en el estado de inocencia eran capaces de proyectar una mirada dotada de una transparencia total; y veían en el otro, a través de los signos visibles, somáticos, corporales de la masculinidad y de la feminidad, otros tantos indicios de su común vocación a la comunión mediante la entrega de ellos mismos. Sentían así una especie de júbilo en la contemplación de los signos de la masculinidad y de la feminidad en el otro, y eran capaces de verlos en la plenitud del esplendor de su finalidad de comunión. «Si ‘no sentían vergüenza’ quiere decir que estaban unidos por la conciencia del don, tenían recíproca *conciencia de sus cuerpos*, en lo que se expresa la libertad del don y se *manifiesta toda la riqueza interior de la persona como sujeto*»¹⁵.

14. Cf. 1 Jn 2,16.

15. Audiencia del 20 de febrero de 1980, n° 1.

En sentido contrario, la primera consecuencia que indica el texto del Génesis tras el pecado es: «Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores» (Gn 3,7). Vemos así que lo primero que corrompe el pecado original no es la actitud respecto a Dios –fue después cuando el hombre y la mujer se escondieron de Dios¹⁶–, sino la actitud que mantenían el uno respecto al otro y más precisamente la calidad de la mirada que proyectaban sobre el otro. Esta mirada ya no es transparente; ya no es una mirada de contemplación de la vocación a la entrega significada por el cuerpo del otro, sino una mirada que cambia de orientación y ve a partir de ahora al otro como un potencial objeto de goce egoísta. Se convierte en una *mirada para el deseo*. La mirada para desear es, por consiguiente, una falsificación de la comunión a la que están llamadas las personas a través de la atracción mutua. En eso consiste el adulterio en el corazón del que habla Cristo en el Sermón de la montaña: en considerar al otro, en mirarle como un objeto y no ya como un sujeto. Por eso, dirá Juan Pablo II, «este adulterio ‘en el corazón’ puede cometerlo también el hombre con relación a su propia mujer si la trata solamente como objeto de satisfacción del instinto». Es posible ser adúltero con la propia esposa si la mirada que se proyecta sobre ella es únicamente una mirada para desear, es decir, una mirada «cosificadora» que niega su condición de sujeto.

El hombre, cuando toma conciencia del estado en que se encuentra su corazón, tiende a acusar a su cuerpo, no a mirar el estado problemático en que se encuentra su corazón. Aquí se encuentra la fuente de todo el maniqueísmo, de todas las actitudes de rechazo o de desprecio del cuerpo. Se descentra así la cuestión hacia el exterior de nosotros mismos, hacia nuestro cuerpo, que se vuelve así extraño para nosotros mismos: «no soy yo, es mi cuerpo», «no soy yo, es mi libido». Ahora bien, no tenemos sólo un cuerpo como si se tratara de la propiedad de una realidad en cierto modo exterior a nosotros mismos. En cierta medida, somos nuestro cuerpo,

16. Cf. Gn 3,8.

porque forma parte constitutiva de nuestro ser personal del mismo modo que nuestra alma. Juan Pablo II muestra magníficamente, en todas las audiencias que consagró al comentario de las palabras de Cristo en este pasaje del Sermón de la montaña, que es el corazón del hombre el que está enfermo por las consecuencias del pecado, no su cuerpo; su cuerpo es inocente. Nos engañamos a nosotros mismos cuando acusamos a nuestro cuerpo, siendo que es nuestro corazón el que debe ser sometido a examen. La impureza, en todas sus formas, no es un pecado del cuerpo, sino un pecado contra el cuerpo: «Mientras para la mentalidad maniquea, dice Juan Pablo II, el cuerpo y la sexualidad constituyen, por decirlo así, un ‘anti-valor’, en cambio, para el cristianismo son siempre un ‘valor no bastante apreciado’. [...] el modo maniqueo de entender y valorar el cuerpo y la sexualidad del hombre es esencialmente extraño al Evangelio, no conforme con el significado exacto de las palabras del sermón de la montaña»¹⁷. Algunas audiencias más tarde, insistirá: «En el sermón de la montaña, Cristo no invita al hombre a retornar al estado de la inocencia originaria, porque la humanidad la ha dejado irrevocablemente detrás de sí, *sino que lo llama a encontrar* –sobre el fundamento de los significados perennes y, por así decir, indestructibles de lo que es ‘humano’– *las formas vivas del ‘hombre nuevo’*. De este modo se establece un vínculo; más aún, una continuidad entre el ‘principio’ y la perspectiva de la redención»¹⁸.

El matrimonio como anuncio y preparación de la resurrección (Mt 22, 23-30)

Tercer elemento del tríptico: la respuesta de Cristo a los saduceos. Estos últimos, miembros de una secta judía que no creían en la resurrección de los cuerpos, van a ver a Jesús y le someten un caso de escuela que concierne a la ley del levirato. En la ley judía, cuando un hombre moría sin descendencia, uno de sus herma-

17. Audiencia del 22 de octubre de 1980, nn. 3 y 5.

18. Audiencia del 3 de diciembre de 1980, n° 4.

nos debía casarse con su viuda para garantizarle descendencia al difunto. Los saduceos someten así este caso a Jesús: una mujer tenía un marido. Este murió sin darle descendencia. Se vuelve a casar; lo mismo. Y así siete veces. Preguntan, por tanto, a Jesús: «En la resurrección, pues, ¿de cuál de los siete será mujer? Porque todos la tuvieron» (Mt 22,28). Jesús les responde: «Estáis en un error, por no entender las Escrituras ni el poder de Dios. Pues en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22, 29-30). Eso significa que, en la resurrección, ya no hay matrimonio, y ello por dos razones. La primera es que la resurrección, que tendrá lugar en el momento del retorno de Cristo en gloria, marcará el final de la historia. La historia está cumplida; en consecuencia, ya no hay necesidad de procreación y, por consiguiente, tampoco hay ya necesidad de matrimonio. La segunda razón es que tenemos una visión muy mezquina de la resurrección o, dicho con más exactitud, una visión muy naturalista: confundimos con frecuencia la resurrección con una esperanza natural de inmortalidad. Se trata de una idea falsa de la que debemos deshacernos: «La resurrección, dice Juan Pablo II, según las palabras de Cristo referidas por los sinópticos, significa no sólo la recuperación de la corporeidad y el restablecimiento de la vida humana en su integridad mediante la unión del cuerpo con el alma, sino también un estado totalmente nuevo de la misma vida humana»¹⁹.

¿En qué consiste ese estado absolutamente nuevo? Ese estado, dice Juan Pablo II, se caracterizará por «un sistema perfecto de fuerzas en las relaciones recíprocas entre lo que en el hombre es espiritual y lo que es corpóreo»²⁰. Es decir, que, en la resurrección, quedará completamente superada la oposición que experimentamos en esta vida, a causa de las consecuencias del pecado original, entre las aspiraciones de nuestro espíritu y las pesadas cargas de nuestro cuerpo en el marco de una unidad y de una armonía perfectas del cuerpo y del espíritu. «En la resurrección, prosigue el

19. Audiencia del 2 de diciembre de 1981, n° 3.

20. Audiencia del 9 de diciembre de 1981, n° 1.

Papa, el cuerpo volverá a la perfecta unidad y armonía con el espíritu: el hombre no experimentará más la oposición entre lo que en él es espiritual y lo que es corpóreo. La *'espiritualización'* significa no sólo que el espíritu dominará al cuerpo, sino, diría, que *impregnará plenamente al cuerpo*, y que *las fuerzas del espíritu impregnarán las energías del cuerpo*»²¹.

Todas nuestras potencias corporales estarán así plenamente penetradas por las fuerzas del espíritu, y eso nos establecerá en un estado superior a todo tipo de experiencias de la vida terrestre. De este modo alcanzaremos, por gracia, la perfección última de nuestra divinización: «El grado de espiritualización, propia del hombre 'escatológico', tendrá su fuente en el grado de su 'divinización', incomparablemente superior a la que se puede conseguir en la vida terrena. Es necesario añadir que aquí se trata no sólo de un grado diverso, sino en cierto sentido de otro género de 'divinización'. La participación en la naturaleza divina, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice, por lo cual la vida del espíritu humano llegará a una plenitud tal, que antes le era absolutamente inaccesible [...] La 'divinización' en el 'otro mundo', indicada por las palabras de Cristo aportará al espíritu humano una tal 'gama de experiencias' de la verdad y del amor, que el hombre nunca habría podido alcanzar en la vida terrena»²².

Sin embargo, la resurrección no será una desencarnación; no nos convertiremos en puros espíritus, y eso es lo que quiere dar a entender Cristo al decir: «En la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán *como* ángeles en el cielo». Juan Pablo II insiste: «Es obvio que aquí no se trata de transformación de la naturaleza del hombre en la angélica, esto es, puramente espiritual. El contexto indica claramente que el hombre conservará en el 'otro siglo' la propia naturaleza humana psicosomática. Si fuese de otra manera, carecería de sentido hablar de resurrección».

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*, nn. 3 y 4.

Nuestros cuerpos resucitados seguirán siendo cuerpos humanos. Conservarán, por consiguiente, su masculinidad y su feminidad visible. Sin embargo, el matrimonio dejará de existir en el estado de la resurrección. ¿Por qué? Porque, en este nuevo estado de la humanidad que es la resurrección, la comunicación de Dios con el hombre será tan perfecta que calmará por completo, y de una manera sobreabundante, nuestra sed de comunión. Aquello para lo que fuimos hechos, a saber: para convertirnos en seres de comunión, vocación que intentamos realizar aquí abajo en el matrimonio, lo viviremos en un grado de perfección total en la *entrega* de Dios a cada persona. Por consiguiente, no tomaremos ni marido ni mujer; porque la entrega de nosotros mismos a una persona estará infinitamente por debajo de aquello con lo que el mismo Dios nos colmará en lo que recibe el nombre de visión beatífica. «Los que participarán en el ‘mundo futuro’, esto es, en la perfecta comunión con el Dios vivo, gozarán de una subjetividad perfectamente madura. Si en esta perfecta subjetividad, aun conservando en su cuerpo resucitado, es decir, glorioso, la masculinidad y la feminidad, ‘no tomarán mujer ni marido’, *esto se explica* no sólo porque ha terminado la historia, sino también y sobre todo por la ‘*autenticidad escatológica*’ de la respuesta a esa ‘comunicación’ del Sujeto Divino, que constituirá la experiencia beatificante del don de sí mismo por parte de Dios, absolutamente superior a toda experiencia propia de la vida terrena [...] Así, pues, esa situación escatológica en la que ‘no tomarán mujer ni marido’, tiene su fundamento sólido en el estado futuro del sujeto personal, cuando después de la visión de Dios ‘cara a cara’, nacerá en él *un amor de tal profundidad y fuerza de concentración en Dios mismo, que absorberá completamente toda su subjetividad psicosomática*»²³.

Ahora bien, hay más. Dios se entregará, en la resurrección, a cada persona humana con tal perfección de comunión que se entregará del mismo modo a todos y a cada uno. La comunión en Dios permitirá una comunión total de todos, algo que superará la sola comunión interpersonal del matrimonio. Aquí es donde se encuen-

23. Audiencia del 16 de diciembre de 1981, nn. 2 y 3.

tra toda la realidad futura de la comunión de los santos, que no será plenamente posible más que en el estado de la resurrección en el que comulgaremos todos de una manera perfecta en el «comunicarse» de Dios. La visión beatífica del misterio del amor trinitario nos comunicará una comunión perfecta y universal: «Esta concentración del conocimiento ('visión') y del amor en Dios mismo –concentración que no puede ser sino la plena participación en la vida íntima de Dios, esto es, en la misma realidad Trinitaria– [...] Esta concentración será, sobre todo, del descubrimiento de sí por parte del hombre, no sólo en la profundidad de la propia persona, sino también en la unión que es propia del mundo de las personas en su constitución Psicosomática. Ciertamente, ésta es una unión de comunión. La concentración del conocimiento y del amor sobre Dios mismo en la comunión trinitaria de las personas puede encontrar una respuesta beatificante en los que llevarán a ser partícipes del 'otro mundo' únicamente *a través de la realización de la comunión recíproca proporcionada a personas creadas*. Y por esto profesamos la fe en la 'comunión de los Santos' (*communio sanctorum*), y la profesamos en conexión orgánica con la fe en la 'resurrección de los muertos'»²⁴. Por eso, concluye Juan Pablo II, «debemos pensar en la realidad del 'otro mundo' con las categorías del descubrimiento de una nueva, perfecta subjetividad de cada uno y, a la vez, del *descubrimiento de una nueva, perfecta intersubjetividad de todos*»²⁵.

Si en la resurrección ya no habrá matrimonio, no es porque en la resurrección vaya a haber una negación del valor del matrimonio, sino, muy al contrario, porque lo que anuncia el matrimonio se habrá realizado, por fin, plenamente en la resurrección. El matrimonio, como obra de comunión, anuncia la resurrección y ésta, al realizar la plenitud de la comunión de Dios en nosotros y, con ello, la de nuestra comunión con todos en este gran misterio de la comunión de los santos, nos permitirá trascender el estado del matrimonio llevando a cabo la plenitud de su significación.

24. *Ibíd.*, nº 4.

25. *Ibíd.*

El matrimonio a la luz de las bodas de Cristo con la Iglesia (Ef 5,22-33)

Juan Pablo II conecta los versículos 22-33 del capítulo 5 de la carta a los Efesios con los tres grandes momentos bíblicos que acabamos de evocar: «El texto entresacado ahora de la Carta a los Efesios constituye como el ‘*coronamiento*’ de esas sintéticas palabras-clave a que me he referido», dice el Papa. El coronamiento, es decir, la consumación y, al mismo tiempo, lo que ilumina en plenitud. He aquí el pasaje: «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como *Cristo* es cabeza de la Iglesia y *salvador de su cuerpo*. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin *de presentársela a sí gloriosa*, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como *a su propio cuerpo*. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne. *Gran misterio* es éste, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia».

La sumisión recíproca

En primer lugar, un comentario exegético. ¿Cómo debemos comprender la cuestión de la sumisión: «Las casadas estén sujetas a sus maridos»? Juan Pablo II se muestra muy claro sobre la interpretación correcta de este pasaje. Él es quien ha empleado por vez primera en toda la historia de la teología del matrimonio la expresión «sumisión recíproca»: «Al expresarse así, el autor [de la carta] no intenta decir que el marido es ‘amo’ de la mujer y que el contrato interpersonal propio del matrimonio es un contrato de dominio del marido sobre la mujer. En cambio, expresa otro con-

cepto: esto es, que la mujer, en su relación con Cristo –que es para los dos cónyuges el único Señor– puede y debe encontrar la motivación de esa relación con el marido, que brota de la esencia misma del matrimonio y de la familia. Sin embargo, esta relación no es sumisión unilateral. El matrimonio, según la doctrina de la Carta a los Efesios, excluye ese componente del contrato que gravaba y, a veces, no cesa de gravar sobre esta institución. En efecto, el marido y la mujer están ‘sujetos los unos a los otros’, están mutuamente subordinados. *La fuente de esta sumisión recíproca está en la pietas cristiana, y su expresión es el amor*»²⁶.

¿Qué es lo que permite afirmar a Juan Pablo II que la sumisión entre el marido y la mujer debe ser una sumisión recíproca, cuando es algo que no se dice de una manera explícita en el texto de la carta? Simplemente la exigencia de la verdad del amor, formulada por el apóstol en la forma de este mandato dirigido a los maridos: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres». Si el marido ama a su mujer de verdad, no puede haber una sumisión unilateral, porque el amor auténtico excluye todo tipo de dominación. «El amor, dice Juan Pablo II, excluye todo género de sumisión, en virtud de la cual la mujer se convertiría en sierva o esclava del marido, objeto de sumisión unilateral. El amor ciertamente hace que simultáneamente también *el marido esté sujeto* a la mujer, y *sometido en esto al Señor mismo*, igual que la mujer al marido. La comunidad o unidad que deben formar por el matrimonio, se realiza a través de una recíproca donación, que es también una *sumisión recíproca*»²⁷.

Lo que equilibra todo, «en el temor de Cristo», es el don de la piedad, por el que el hombre reconoce que no es el amo de la vida ni de sus leyes, y que debe recibir de Dios la orden del amor. Una sumisión en el amor no es una sumisión de dominación, es una sumisión de oblación recíproca. Éste es el verdadero sentido de la sumisión a la que invita san Pablo.

26. Audiencia del 11 de agosto de 1982, n° 3.

27. *Ibid.*, n° 4.

La gran analogía de Efesios 5

La gran analogía que atraviesa Efesios 5,22-33 es la de las bodas humanas y las bodas de Cristo con la Iglesia. Juan Pablo II habla aquí a propósito y de manera insistente de una *analogía*. No se trata de una metáfora, es decir, de una simple comparación, de una imagen que establecería a los términos en presencia en una relación que les quedaría en cierto modo exterior. Se trata claramente de una analogía, y quien dice analogía habla de una relación de proporción que se apoya en una semejanza en cuanto al ser. Eso significa que cuando la carta a los Efesios habla de las bodas humanas en referencia a las bodas de Cristo con la Iglesia, no se trata aquí de una simple imagen con finalidad pedagógica destinada a hacernos comprender la dignidad del matrimonio cristiano. Se trata de mucho más, a saber: de la expresión de una connaturalidad entre las relaciones de los esposos en el matrimonio y las de Cristo con la Iglesia. Dicho con otras palabras, las únicas bodas que realizan la totalidad de la esencia del matrimonio, la plenitud de la nupcialidad, son las de Cristo con la Iglesia. Ahora bien, nuestras bodas humanas, para establecerse en la verdad de lo que significan, están llamadas a configurarse con las de Cristo con la Iglesia, o al menos tender a ellas.

Hay tres términos en esta analogía. El primero: «Las casadas estén sujetas a sus maridos *como* al Señor»; el segundo término, que explica y motiva el primero: «El marido es cabeza de la mujer, *como* Cristo es cabeza de la Iglesia», es decir, que del mismo modo que la Iglesia está sometida a Cristo, las mujeres deben someterse a sus maridos; el tercer término, que desarrolla toda la continuación del texto: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, *como* Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella». Las bodas humanas están puestas, por consiguiente, en relación con la entrega nupcial de Cristo a su Iglesia: el Cristo-esposo se entrega a la Iglesia-esposa, es decir, a cada uno de nosotros, porque nosotros constituimos la Iglesia en cuanto miembros de su cuerpo y estamos llamados a recibir al Esposo que se entrega a

nosotros. El matrimonio debe hacernos comprender, saborear, contemplar las relaciones de Cristo con la Iglesia al mismo tiempo que debe tender a configurarse con la perfección de la entrega nupcial que existe entre el Cristo-esposo y la Iglesia-esposa. Esto es lo que hace decir a Juan Pablo II: «La relación recíproca entre los cónyuges, marido y mujer, los cristianos la entienden a *imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia*»²⁸. Y prosigue: «La analogía utilizada en la Carta a los Efesios, al esclarecer el misterio de la relación entre Cristo y la Iglesia, *descubre a la vez, la verdad esencial sobre el matrimonio*, esto es, que el matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos únicamente cuando refleja el amor que Cristo-Esposo entrega a la Iglesia, su Esposa, y con el que la Iglesia (a semejanza de la mujer «sometida», por lo tanto, plenamente entregada) trata de corresponder a Cristo»²⁹.

Estas palabras tienen un alcance inmenso: si el matrimonio no corresponde a la vocación de los cristianos más que si refleja el amor que el Cristo-esposo entrega a la Iglesia, su esposa, eso significa que se trata de una vocación al amor de entrega total, un amor de oblación que va hasta la entrega de la propia vida como sacrificio, puesto que ése fue el amor de Cristo por la Iglesia. El amor en el matrimonio, para establecerse en la verdad de la vocación cristiana, debe aceptar la posibilidad de llegar hasta un amor sacrificial, un amor que va «hasta la muerte y la muerte de cruz» (Flp 2,8), puesto que hasta ahí llegó Cristo en la ofrenda nupcial de sí mismo a la Iglesia, su esposa. La entrega que Cristo hace de sí mismo a su esposa va hasta aniquilarse a sí mismo: al ofrecerse como alimento eucarístico, porque la vocación del alimento es la de ser destruido para servir a aquel al que alimenta; y haciéndose víctima de amor ofrecida sobre el leño nupcial de la cruz. La verdad de la oblación nupcial de los esposos, a imagen de la entrega de amor total de Cristo, exige de ellos que se expongan a llegar hasta este carácter extremo del amor.

28. *Ibid.*, n° 8.

29. Audiencia del 18 de agosto de 1982, n° 2.

El matrimonio como gracia de la alianza

Vamos a abordar ahora un punto más doctrinal: el sacramento del matrimonio como gracia de la alianza. Juan Pablo II le consagró las audiencias de los días 6, 13 y 20 de octubre de 1982, probablemente las más profundas, las más sublimes y, al mismo tiempo, las más difíciles de toda la teología del cuerpo. Es ahí donde Juan Pablo II plantea el sacramento del matrimonio como «sacramento primordial», una expresión inédita. Lo plantea asimismo como «prototipo de los sacramentos de la Nueva Alianza», una noción también nueva.

Empecemos introduciendo una precisión sobre el sentido de la palabra *sacramento*. En este término se encierran por lo menos dos sentidos, porque la noción ha ido evolucionando a lo largo de los siglos. Un primer sentido, amplio y antiguo, procede de la gran tradición bíblico-patristica. Es el que emplea Juan Pablo II en las audiencias de la teología del cuerpo. *Sacramento* significa aquí «el misterio mismo de Dios, que está escondido desde la eternidad, sin embargo no en ocultamiento eterno, sino sobre todo en su misma revelación y realización»³⁰. Se trata del sacramento en cuanto realización del eterno plan divino respecto a la salvación de la humanidad. En este sentido, se puede hablar de *sacramento de la creación* y de *sacramento de la redención*. Sobre la base del sacramento de la creación es como debemos comprender el matrimonio como sacramento primordial. Existe otro sentido, más restringido, contemporáneo, el que se aprendía en el catecismo de primera comunión, a saber: «signo sensible y eficaz de la gracia, instituido por Jesucristo para santificar nuestras almas»³¹. Cada sacramento, canal de gracia, se identifica así por su materia y su forma según la herencia del hilemorfismo aristotélico revisado por santo Tomás de Aquino. Juan Pablo II apoya de entrada su reflexión sobre el sentido antiguo y amplio de la palabra *sacramento*: misterio del plan de Dios existente en Dios desde toda la eternidad. A esta luz es como podemos considerar el sacramento del matrimonio como sacramento primordial.

30. Audiencia del 20 de octubre de 1982, n° 8.

31. Catecismo de san Pío X, 4ª parte, cap. 1.

El matrimonio como sacramento primordial

Juan Pablo II vuelve, al comienzo de la audiencia del 6 de octubre de 1982, sobre un pasaje de su audiencia del 20 de febrero de 1980, con el que concluye de una manera espléndida todo su comentario del Génesis sobre el plan de Dios en los orígenes: «El hombre aparece en el mundo visible como la expresión más alta del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior del don. Y con ella trae al mundo su particular semejanza con Dios, con la que trasciende y domina también su ‘visibilidad’ en el mundo, su corporeidad, su masculinidad o feminidad, su desnudez. Un reflejo de esta semejanza es también la conciencia primordial del significado esponsalicio del cuerpo, penetrada por el misterio de la inocencia originaria. Así, 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*. Y éste es el misterio de la verdad y del amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente»³².

Este resumen de todos los análisis realizados por Juan Pablo II sobre el libro del Génesis a partir de la respuesta de Cristo sobre el repudio de las mujeres debe ser revisado a la luz de la carta a los Efesios, que remite al libro del Génesis (Gn 2,24): «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne». Esta cita del Génesis es la que recoge san Pablo en la carta a los Efesios (Ef 5,31) antes de afirmar inmediatamente después: «Gran misterio es éste»: «[San Pablo indica aquí], observa Juan Pablo II, la continuidad de la realización, que existe entre el sacramento primordial vinculado con la gratificación sobrenatural del hombre en la creación misma y la nueva gratificación, que tuvo lugar cuando ‘Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla...’ (Ef 5, 25-26), *gratificación que puede ser definida en su conjunto como sacramento de la redención*»³³.

32. Audiencia del 20 de febrero de 1980, nn. 3 y 4.

33. Audiencia del 13 de octubre de 1982, n° 2.

Todo el comienzo de la carta a los Efesios conduce a considerar la situación del hombre antes del pecado de los orígenes: «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, [...] nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor»³⁴. Ése es el plan de Dios escondido en el misterio de su corazón desde toda la eternidad: este comienzo de la carta a los Efesios nos descubre los designios eternos de Dios Padre respecto al hombre: nos ha elegido desde antes de la creación del mundo. A esto hace eco el libro del Génesis al final del primer relato de la creación: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien» (Gn 1,31). La expresión «santos e inmaculados en su presencia, en el amor» significa, por consiguiente, la inocencia original en la que el hombre y la mujer estaban desnudos el uno ante el otro y no sentían vergüenza (Gn 2,25). De suerte que, al cabo de esta confrontación del Génesis con la carta a los Efesios, podemos concluir que la realidad de la creación del hombre –varón y hembra– estaba impregnada ya de la eterna elección del hombre en Cristo en calidad de hijo adoptivo. Hemos sido elegidos –cada uno de nosotros– como hijos adoptivos desde antes de la creación del mundo. Ahí es donde se sitúa la conexión con la cuestión del matrimonio como sacramento primordial. Juan Pablo II lo expresa en un espléndido pasaje de la audiencia del 20 de febrero de 1980, uno de los pasajes que se encuentra entre los más profundos y más cargados de consecuencias de toda la teología del cuerpo: «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»³⁵.

Aquí tenemos, pues, cuál es la vocación de nuestros cuerpos y cuál es la vocación del matrimonio como sacramento primordial: revelar el ser mismo de Dios y su designio de amor sobre toda la

34. Ef 1,3-4.

35. Audiencia del 20 de febrero de 1980, n° 4.

creación y especialmente sobre el hombre, elegido desde antes de la creación del hombre como hijo adoptivo. Las palabras del Génesis –«Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Gn 2,24)– recogidas en la carta a los Efesios (Ef 5,31), lo significan con toda claridad. Por eso, estas palabras, dice el Papa, «*constituyen el matrimonio como parte integrante y, en cierto sentido, central del ‘sacramento de la creación’.* [...] Según estas palabras el matrimonio es sacramento en cuanto parte integral y, diría, punto central del ‘sacramento de la creación’. En este sentido es sacramento primordial»³⁶.

La dignidad del matrimonio en el plan amoroso de Dios sobre la creación es inmensa. Las huellas que ha dejado en nosotros el pecado de los orígenes nos impiden apreciarlo en plenitud. Sólo una cierta pureza de corazón nos permite entrever algo de la realidad del matrimonio tal como lo quería Dios «en los orígenes» y percibir –más allá de todas las deformaciones, de todas las corrupciones, de todos los desvíos de que ha sido objeto el matrimonio a lo largo de la historia de la humanidad pecadora– un poco de la realidad de este «gran misterio» de la vocación del matrimonio en el plan de Dios: «debía servir no sólo para prolongar la obra de la creación, o sea, de la procreación, sino también para extender sobre las posteriores generaciones de los hombres el mismo sacramento de la creación, es decir, los frutos sobrenaturales de la elección eterna del hombre por parte del Padre en el Hijo eterno»³⁷. Así es como la carta a los Efesios permite comprender el Génesis y manifiesta la verdad sobre el hombre y sobre el matrimonio allí contenida.

El matrimonio, prototipo de los sacramentos de la Nueva Alianza

El matrimonio es, por consiguiente, un sacramento primordial. También es, dice Juan Pablo II, el «prototipo de los sacramentos de la Nueva Alianza». El matrimonio, como sacramento primordial, se ha visto privado, efectivamente, a causa del pecado de los orígenes,

36. Audiencia del 6 de octubre de 1982, n. 6.

37. *Ibid.*, n. 7.

de su eficacia sobrenatural, eficacia que tomaba del sacramento de la creación global. «Con todo, incluso en este estado, esto es, en el estado pecaminoso hereditario del hombre, *el matrimonio jamás dejó de ser la figura de aquel sacramento*, del que habla *la Carta a los Efesios* (Ef 5, 22-33) y al que el autor de la misma Carta no vacila en definir ‘gran misterio’. ¿Acaso no podemos deducir que el matrimonio quedó como plataforma de la realización de los eternos designios de Dios, según los cuales el sacramento de la creación había acercado a los hombres y los había preparado al sacramento de la redención, introduciéndoles en la dimensión de la obra de la salvación?»³⁸.

Si, en el capítulo 5 de la carta a los Efesios, se cita el libro del Génesis –«Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Gn 2,24)– es porque el autor de la carta quiere significar con ello la continuidad entre el sacramento primordial y el sacramento de la redención en el que Cristo se entrega, en cuanto esposo, a la Iglesia, su esposa, hasta la inmolación. Y de este sacramento de la redención –Cristo ofrecido por la Iglesia– es de donde la Iglesia toma su fecundidad de esposa: «Aunque la analogía de la Carta a los Efesios no lo precise, sin embargo, podemos añadir que también la Iglesia unida a Cristo, como la mujer con el propio marido, saca del sacramento de la redención toda su fecundidad y maternidad espiritual»³⁹.

El «gran misterio» de que se trata aquí –«Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia» (Ef 5,32)– se hace así visible, tanto en referencia al matrimonio constituido en el origen del que da testimonio el Génesis, como en referencia a la unión de Cristo con la Iglesia. Ahora bien, visibilidad no significa clarificación total del misterio, y éste sigue estando velado como objeto de fe. El signo indica la realidad del misterio sin desvelarla del todo. Sólo en la visión beatífica tendremos una aprehensión plena del mismo. Eso no impide que, ya desde ahora, la vocación de los esposos cristianos sea una vocación de profetas de la comunión: tienen que ser los signos vivos del gran misterio de la unión nupcial de Cristo con la Iglesia.

38. Audiencia del 13 de octubre de 1982, n° 1.

39. *Ibid.*, n° 4.

Así es como el capítulo 5 de la carta a los Efesios completa y cumple en cierto modo las palabras de Cristo cuando responde a los fariseos sobre la cuestión de repudio de las mujeres. Este pasaje del Evangelio de san Mateo (19,3-8) no hacía referencia más que a la perspectiva del matrimonio como institución originaria. Al relacionar ambos, se descubre que el matrimonio como sacramento primordial en el sacramento de la creación está asumido en la estructura integral de toda la nueva economía sacramental surgida de la redención, precisamente en forma de prototipo. Por eso dice Juan Pablo II que «todos los sacramentos de la Nueva Alianza encuentran, en cierto sentido, su prototipo en el matrimonio como sacramento primordial»⁴⁰. Eso significa que todos los sacramentos de la Iglesia tienen una dimensión de nupcialidad que se basa en los desposorios redentores de Cristo con la Iglesia. Y Juan Pablo II concluye que, en la comparación de la unión conyugal del hombre y la mujer con la unión conyugal de Cristo y la Iglesia, «no se trata sólo de una comparación en sentido metafórico, sino de una *renovación* real (o sea, de una ‘recreación’ esto es, de una nueva creación), *de lo que constituía el contenido salvífico* (en cierto sentido, la ‘sustancia salvífica’) del sacramento primordial»⁴¹.

A partir de ahí se comprende hasta qué punto Juan Pablo II renueva la teología del matrimonio y, en cierto modo, a través de ella, la misma teología sacramental. Decir que el matrimonio es el prototipo de los sacramentos de la Nueva Alianza es afirmar que es a la luz del matrimonio como debemos comprender el conjunto de la vida cristiana y, de manera especial, los sacramentos de la Iglesia. No cabe la menor duda de que hay aquí nuevas pistas que deben explorar los teólogos, especialmente por lo que se refiere al sacramento de la eucaristía y por lo que se refiere al sacramento del orden en referencia al matrimonio, porque se confirma que, a la luz del comentario que hace Juan Pablo II de la carta a los Efesios, el matrimonio aclara su realidad con una nueva luz.

40. Audiencia del 20 de octubre de 1982, n° 2.

41. *Ibid.*, n° 8.

Las exigencias de la castidad: *Humanae vitae*

La última parte de la teología del cuerpo (audiencias del 11 de julio al 28 de noviembre de 1984) está constituida por un amplio comentario de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, aparecida el 25 de julio de 1968. En la época en que fue publicada –un par de meses después de la «revolución» de mayo de 1968–, la encíclica suscitó un buen número de remolinos en el seno del pueblo cristiano, que, preciso es reconocerlo, andan muy lejos de haberse calmado en nuestros días, porque afirmaba la inmoralidad de todo acto de naturaleza contraceptiva. Juan Pablo II revela al final de sus catequesis sobre la teología del cuerpo que su primera intención al dispensar esta enseñanza era aportar lo que faltaba a la encíclica *Humanae vitae*, y que, probablemente, ésta fue la razón por la que fue tan mal recibida. Confirma, comentándolas, las conclusiones éticas de *Humanae vitae*, pero toda su teología del cuerpo constituye un marco antropológico nuevo que permite comprender la justificación de las reglas éticas enunciadas por la encíclica. Estos considerandos antropológicos, necesarios, si no para admitir, sí al menos para comprender el fundamento de las reglas éticas en materia de sexualidad, los busca Juan Pablo II en un enfoque teológico de la sexualidad, mientras que Pablo VI adoptaba en la *Humanae vitae* un enfoque de naturaleza más bien filosófica, basado en la exigencia del respeto a la ley natural. Para Juan Pablo II se trata menos de enunciar cuáles son los fines de la naturaleza en materia de sexualidad que de interrogarse sobre cuál era el plan de Dios en la creación del hombre y de la mujer como seres sexuados, siendo este carácter sexuado la marca de su vocación a la comunión. En este sentido se puede hablar, de entrada, de *revolución* de la teología del cuerpo, no en el sentido de una puesta en tela de juicio de la enseñanza tradicional de la Iglesia, sino en el sentido etimológico de «inversión» de la perspectiva: desde una filosofía a una teología de la sexualidad⁴². Las reglas éticas de la *Humanae vitae* se encuentran claramente confirmadas, pero insertadas en una nueva luz, resueltamente teológica. La teología del cuerpo concluye así con

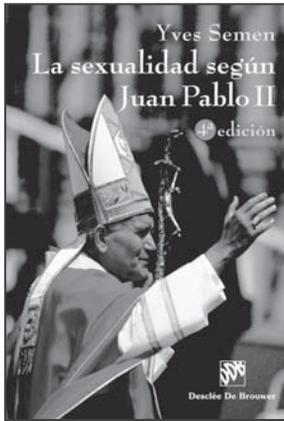
42. Véase la audiencia del 14 de noviembre de 1979, n° 5.

quince audiencias consagradas a un comentario sistemático de la *Humanae vitae*, y es en la última audiencia, la del 28 de noviembre de 1984, donde Juan Pablo II revela finalmente la intención que le había guiado al emprender cinco años antes este ciclo de catequesis: «Las catequesis dedicadas a la Encíclica *Humanae vitae* constituyen sólo una parte, la final, de las que han tratado de la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio. Si llamo más la atención concretamente sobre estas últimas catequesis, lo hago [...] porque *de él nacen los interrogantes* que impregnan en cierto sentido el conjunto de nuestras reflexiones. Por consiguiente, esta parte final no ha sido añadida artificialmente al conjunto, sino que le está unida orgánica y homogéneamente. En cierto sentido, la parte colocada al final en la disposición global, se encuentra a la vez en el comienzo de este conjunto»⁴³.

Dicho de otro modo, como lo que es primero en la intención es lo último en la ejecución, si estas audiencias vienen en último lugar, revelan que la primera intención de Juan Pablo II era aportar la luz antropológica conveniente para permitir comprender a fondo las reglas éticas enunciadas en la encíclica *Humanae vitae*, que habían sido rechazadas por una gran mayoría del pueblo cristiano. Es un hecho que, cuando se penetra a fondo en esta teología del cuerpo, estas reglas éticas en materia sexual aparecen iluminadas con una luz radicalmente nueva. Eso no significa que pierdan en dificultad o en exigencia, sino que su justificación no se puede poner honestamente en duda. Y Juan Pablo II insiste: «Para afrontar los interrogantes que suscita la Encíclica ‘*Humanae vitae*’ sobre todo en teología, para formular dichos interrogantes y buscarles respuesta, es necesario encontrar *el ámbito bíblico-teológico* a que nos referimos cuando hablamos de ‘redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio’»⁴⁴.

43. Audiencia del 28 de noviembre de 1984, n° 4.

44. *Ibid.*, n° 4.



La sexualidad según Juan Pablo II

Yves Semen

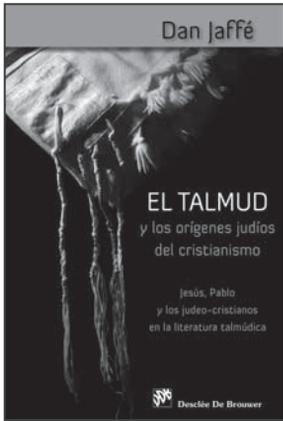
ISBN: 978-84-330-1964-3

El enfoque de la sexualidad propio de Juan Pablo II, verdadera «bomba teológica de efecto retardado», según George Weigel, su biógrafo americano, va a marcar un giro decisivo en la historia del pensamiento moderno.

Juan Pablo II consagró sus audiencias generales del miércoles, durante los cuatro primeros años de su pontificado, a la más amplia enseñanza jamás dada por un papa sobre un mismo tema: la «teología del cuerpo», un enfoque tan original como perfectamente desconocido sobre el cuerpo, la sexualidad y el matrimonio.

Paradójicamente, esta enseñanza sigue siendo ignorada no sólo por el público en general, sino también por los esposos cristianos y por la mayoría de los pastores. Sin embargo, todas las verdades de la Fe cristiana se mostrarían bajo una luz nueva si los teólogos exploraran la aportación de estas tesis, verdaderos giros decisivos en la teología católica, aunque también en la historia del pensamiento moderno.

El objetivo que persigue esta obra, accesible a todos, es facilitar el descubrimiento de un pensamiento que encierra una riqueza inaudita y profundamente liberadora, que expulsa definitivamente de la moral católica toda condena de la sexualidad humana y toda desconfianza respecto a ella.



El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo **Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica**

Dan Jaffé

ISBN: 978-84-330-2353-7

Esta obra es un estudio histórico. Tiene por objeto comprender y analizar diferentes textos de la literatura talmúdica de los primeros siglos de la era cristiana, como el Talmud de Jerusalén, el Talmud de Babilonia, la literatura midrásica, etc. En el campo de la cronología histórica, esta literatura está vinculada a los Sabios del Talmud llamados tannaim y amoraim, es decir los maestros, del siglo I al V. La literatura talmúdica comprende, sobre todo, la Misná. En consecuencia, habrá que situar este trabajo en el campo de la investigación histórica relativa específicamente a la sociedad judía de la Antigüedad clásica de los dos primeros siglos de la era cristiana. Sin embargo, nuestra atención no se centrará únicamente en la sociedad judía y en el judaísmo; se dirige igualmente a los orígenes judíos del cristianismo. En efecto, nuestro propósito consiste en analizar las fuentes judías en las que se habla del cristianismo. Con la caída del Templo de Jerusalén, los Sabios llevaron a cabo lo que podría llamarse repliegue identitario, tomando como norma exclusiva su halaká, erigida en valor absoluto. Así fue como los discípulos judíos del movimiento de Jesús, conocidos comúnmente como "judeo-cristianos", se vieron rechazados del culto de la sinagoga de manera progresiva.



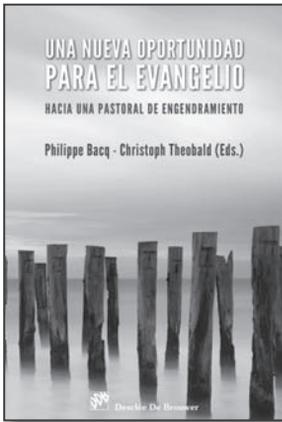
Tolerancia cero **La cruzada de Benedicto XVI** **contra la pederastia en la** **Iglesia**

Juan Rubio Fernández

ISBN: 978-84-330-2439-8

Los delitos de abusos sexuales a menores por parte de clérigos en distintos países del mundo, la herida abierta en la Iglesia por los pecados de estos hermanos, el sufrimiento de las víctimas acosadas, los silencios irresponsables de algunos superiores jerárquicos, imbuidos por una vieja cultura del silencio y las medidas que se vienen adoptando para que brille la “verdad y la justicia” son los temas que aborda este libro en el que se hace un recorrido por el papel importante que ha tenido Benedicto XVI, primero como responsable de la Congregación para la Doctrina de la Fe y posteriormente como pontífice, para ayudar a sanar la herida abierta, recuperar la credibilidad del ministerio consagrado e impulsar una auténtica renovación del sacerdocio a comienzo del nuevo milenio.

Tolerancia Cero. La Cruzada del Benedicto XVI contra la pederastia en la Iglesia es una exposición bien documentada sobre el reto que la Iglesia tiene hoy ante este lacerante pecado, que también es delito y ante el que Benedicto XVI, lejos de ser, como algunos han indicado en una prensa que le ha vuelto la espalda, parte del problema, se ha convertido en pieza clave para una solución renovadora.



**Una nueva oportunidad
para el Evangelio**
Hacia una pastoral del
engendramiento

**Philippe Bacq
Christoph Theobald (Eds.)**

ISBN: 978-84-330-2480-0

Es posible hablar de las diferentes evoluciones culturales contemporáneas abandonando deliberadamente toda interpretación en términos de crisis, de pérdida de valores, de desaparición de la religión o de ocaso de la fe. Los autores de este libro están convencidos de que el Evangelio, tanto hoy como ayer, cuenta con todas sus posibilidades de ser escuchado y oído de nuevo, como una Buena Noticia que da la vida... La «pastoral de engendramiento» tiene su fuente de inspiración en esta convicción de fe. El reto al que deben enfrentarse nuestras sociedades y la Iglesia es dejarse «engendrar» a esta vida nueva, gracias a la Palabra de Dios que resuena en los relatos fundacionales y que va trabajando las conciencias.

Desde esta perspectiva, al mismo tiempo que propone una lectura teológica y pastoral de las mutaciones de nuestra cultura, el libro *Una nueva oportunidad para el Evangelio* trata, sucesivamente, del anuncio de la Palabra de Dios, de la práctica sacramental de la Iglesia y de la actividad pastoral propiamente dicha, y se detiene en algunas aplicaciones concretas. Este libro se abre al diálogo. Su deseo es suscitar un aumento de creatividad en las parroquias, en los movimientos y en los múltiples equipos pastorales.

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briend
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (5ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl
33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz

35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masía Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCARISTÍA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. La mística en el siglo XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. La fe cristiana ante las teorías de la evolución, por Raúl Berzosa (2ª edición)
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen
47. LA ÉTICA DE CRISTO, por José M. Castillo (5ª edición)
48. PABLO APÓSTOL. Ensayo de biografía crítica, por Simon Légasse
49. EL CRISTIANISMO EN UNA SOCIEDAD LAICA. Cuarenta años después del Vaticano II, por Juan Antonio Estrada (2ª edición)
50. LITURGIA Y BELLEZA. Nobilis Pulchritudo, por Piero Marini
51. TRANSMITIR LA FE EN UN NUEVO SIGLO. Retos y propuestas, por Raúl Berzosa (2ª edición)
52. LOS ESCRITOS SAGRADOS EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO, por Harold Coward (Ed.)
53. ORIENTACIONES ÉTICAS PARA TIEMPOS INCIERTOS. Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo, por Marciano Vidal
54. PALABRAS DE AMOR. Guía del amor humano y cristiano, por Xabier Pikaza
55. ¿QUÉ SENTIDO TIENE SER CRISTIANO? El atisbo de la plenitud en el devenir de la vida cotidiana, por Timothy Radcliffe (2ª edición)
56. EL DON DE LA VIDA, por José Vilchez
57. LA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA. La gran revelación de los manuscritos del mar Muerto, por André Paul
58. INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO. Su historia, su escritura, su teología, por Daniel Marguerat (Ed.)
59. CELEBRAMOS LA VIDA. “Contemplando y predicando” 1206-2006, por Sor Lucía Caram
60. FUNDAMENTALISMO BÍBLICO, por Felipe Fernández Ramos
61. INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO, por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (Eds.)
62. LA BIBLIA. Introducciones y meditaciones de Anselm Grün, por Anselm Grün
63. LOS DIEZ MANDAMIENTOS. Entre el precepto y la sabiduría. Conversaciones con Richard Schneider, por Eugen Drewermann
64. PARA LEER LOS PADRES DE LA IGLESIA. Nueva edición revisada y aumentada por Guillaume Bady, por Adalbert-G. Hamman
65. EL TALMUD Y LOS ORÍGENES JUDÍOS DEL CRISTIANISMO. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica, por Dan Jaffé
66. EL EVANGELIO Y LAS CARTAS DE JUAN, por Raymond E. Brown
67. TOLERANCIA CERO. La cruzada de Benedicto XVI contra la pederastia en la Iglesia, por Juan Rubio Fernández
68. UNA NUEVA OPORTUNIDAD PARA EL EVANGELIO. Hacia una pastoral de engendramiento, por Philippe Bacq y Christoph Theobald
69. LA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL SEGÚN JUAN PABLO II. por Yves Semen

El Concilio Vaticano II afirmaba que el matrimonio es una auténtica vocación cristiana capaz de conducir a los esposos a la santidad. Sin embargo, aunque ciertos movimientos han abierto pistas destacables, la espiritualidad conyugal sigue siendo en nuestros días la pariente pobre de la espiritualidad cristiana. ¿Por qué? Probablemente porque carecía de la posibilidad de construirse sobre una verdadera teología del matrimonio, lo que la condenaba a permanecer en el estadio de las intuiciones.

Este zócalo teológico se lo ha ofrecido Juan Pablo II, entre 1979 y 1984, en sus catequesis sobre la teología del cuerpo, unas catequesis que han renovado por completo el pensamiento de la Iglesia sobre el cuerpo, la sexualidad y el matrimonio.

Yves Semen, veinticinco años más tarde, y siguiendo la línea iniciada en su libro *La sexualidad según Juan Pablo II*, traza, en este primer ensayo de espiritualidad conyugal, trece esbozos a partir de temas esenciales tomados de la teología del cuerpo de Juan Pablo II: la vocación al matrimonio; la eucaristía, el misterio nupcial; la grandeza y humildad del matrimonio; el perdón en la vida conyugal; los esposos y el sacerdote; las pruebas y las alegrías del matrimonio; los esposos y la castidad; la santidad en pareja... Este libro, aunque cuenta con sólidas referencias en el plano teológico, es accesible a todos y está ilustrado con ejemplos tomados de la vida diaria de los esposos.

Yves Semen

Doctor en Filosofía, está casado y es padre de siete hijos. En la actualidad es director del Institut européen d'études anthropologiques Philanthropos de Friburgo (Suiza), donde da clases de ética y de teología del cuerpo. Es también profesor de la Facultad libre de Filosofía (IPC) de París. Entre sus obras figura especialmente *La sexualidad según Juan Pablo II* (Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 3 ediciones, 7 reimpresiones, traducida a cuatro lenguas). Ha dado más de cien conferencias y dirigido múltiples sesiones de formación sobre el sentido cristiano del cuerpo y de la sexualidad en Europa y en Canadá.

ISBN: 978-84-330-2488-6



9 788433 024886

www.edesclée.com