

LA SEXUALIDAD COMO EXPRESIÓN DEL AMOR UNA VISIÓN CRISTIANA

**Reflexiones a la luz de las catequesis de Juan Pablo II
sobre la teología del cuerpo**

Germán Gutiérrez y Carolina Ochoa

LA SEXUALIDAD COMO EXPRESIÓN DEL AMOR, UNA VISIÓN CRISTIANA

Introducción

“La Teología del Cuerpo es el título que el Papa Juan Pablo II le dio a las 129 catequesis sobre el amor, la sexualidad y el matrimonio que impartió entre septiembre de 1979 y noviembre de 1984”. (I) Las catequesis están divididas en 6 partes. Las tres primeras conforman una trilogía sobre la sexualidad en tres momentos del hombre: en la creación, en la historia de la humanidad y en la resurrección. En los tres momentos, el punto de partida de San Juan Pablo II son palabras del propio Jesús, contenidas en los Evangelios. Las tres últimas partes de las catequesis nos presentan cómo entender y vivir la vida consagrada, el matrimonio y la fecundidad. La formación «**La sexualidad como expresión del amor, una visión cristiana**» que inicia con la vigilia mundial de 40 Días por la Vida (II), conserva la estructura de 6 partes de la Teología del Cuerpo y pretende ser lo más fiel posible a las palabras de San Juan Pablo II. Únicamente los títulos y las preguntas de reflexión que acompañan a cada entrega diaria no hacen parte del documento original y son una invitación a que profundicemos en el mensaje recibido y lo hagamos realidad en nuestra vida. Lo que la Teología del Cuerpo nos presenta “no es solamente una visión renovada de la sexualidad humana y el matrimonio, sino una visión renovada del hombre y de la mujer como imagen de Dios...A través del prisma del amor conyugal, el Papa nos plantea un redescubrimiento de quién es Dios, quién es Cristo, qué es la Iglesia y quiénes somos nosotros mismos”. (III) Dios tiene una visión bellísima y positiva sobre nuestro cuerpo, nuestra sexualidad y el amor humano. “No podría ser de otra manera ¡Él es Quien los ha creado!” (IV). La salud y felicidad personal y familiar presente y de las nuevas generaciones, tienen relación directa con este magistral regalo para la cultura del amor legado a la humanidad por el Papa de la familia. (V) George Weigel en su biografía de Juan Pablo II escribe lo siguiente: “Tomados en su conjunto, estos 129 discursos catequísticos constituyen una especie de bomba teológica de relojería, programada para estallar con resultados espectaculares en algún momento del tercer milenio de la Iglesia Católica. Cuando suceda, quizás en el siglo XXI, es muy posible que la Teología del Cuerpo de Juan Pablo II sea considerada un momento crítico en la historia del pensamiento moderno.” Para esto es necesario leerla cuidadosamente, estudiarla, entenderla y especialmente hacerla carne en nuestras vidas (VI). De nosotros depende que la hora haya llegado. ¿Estamos listos para asumir el reto? Que el Espíritu Santo sea nuestro guía en este camino. (I) Tomado de Catholic.net (II) 40 días por la Vida www.40daysforlife.com (III) Tomado de Catholic.net (IV) Ibidem (V) Tomado de Cristian Conen, Teología del Cuerpo (prólogo a la segunda edición Editorial Milenio 6) (VI) Ibidem

PARTE I. LA UNIDAD ORIGINARIA DEL HOMBRE Y LA MUJER 1. El valor del ser humano Para hablar del valor de la sexualidad debemos hablar primero del valor del hombre. Empecemos pues escuchando a Jesús para de su mano ir transitando el camino. En los Evangelios de San Mateo y de San Marcos aparece una conversación con los fariseos en la que ellos le preguntaban a Jesús por la indisolubilidad del matrimonio. Veamos el pasaje: «Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Y dijo: Por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? Díjole El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (Mt 19, 3 ss; Mc 10, 2 ss). En esta conversación Jesús se refiere dos veces al «Principio» para hacer referencia a las Palabras del Génesis. Remitámonos entonces al Génesis para nuestro análisis: En el relato de los siete días de la creación, al momento de llegar al hombre el Creador parece detenerse para tomar una decisión: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza...» (Gen 1, 26). La narración bíblica no habla de su semejanza con el resto de las criaturas, sino solamente con Dios. **La definición del hombre sobre la base de su relación con Dios («a imagen de Dios lo creó»), incluye la imposibilidad absoluta de reducir el hombre al «mundo». Es decir que desde las primeras frases de la Biblia se deja claro que el hombre no puede ser ni comprendido ni explicado hasta el fondo con las categorías sacadas del «mundo», es decir, el conjunto visible de los cuerpos. A pesar de esto también el hombre es cuerpo.** La frase «varón y hembra los creó» (Gen 1, 27) constata que esta verdad esencial acerca del hombre se refiere tanto al varón como a la hembra e induce a reflexionar en que Dios ha plasmado al hombre en el misterio de la creación como varón y hembra. En la descripción de la creación del Génesis 1, es necesario entender también el aspecto del valor: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho»- (Gen 1, 31). Esto se refiere también al hombre, incluyendo su cuerpo ya que el hombre, al que Dios ha creado «varón y mujer», lleva impresa en el cuerpo, «desde el principio», la imagen divina. El segundo relato de la creación el cual aparece en el capítulo 2 del Génesis, en el cual se narra que el hombre no encontró en los animales de la creación una ayuda adecuada (Gen 2, 20), constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la autocomprensión del hombre y, junto con el capítulo 3, es el primer testimonio de la conciencia humana. La autocomprensión y conciencia característicos del hombre confirman su realidad de ser creado «a imagen de Dios».

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Soy consciente de ser creado a imagen y semejanza de Dios? ¿Qué implicaciones tiene esto en mi vida?

2. La inocencia originaria del hombre

El texto del Génesis que estamos analizando está escrito en lenguaje mítico que es el modo de expresarse de la época sin embargo el término «mito» no designa un contenido fabuloso, sino un modo arcaico de expresar un contenido más profundo es por esto que en esta narración antigua, descubrimos sin dificultad, el contenido, maravilloso de las verdades que allí se encierran. Cuando Cristo nos habla del «principio» no sólo se refiere al misterio de la creación, sino también a la primitiva inocencia del hombre y al pecado original. El Génesis 3 comienza con la narración de la primera caída del hombre y de la mujer, vinculada al árbol que ya antes ha sido llamado «árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gen 2, 17). Este árbol, como símbolo de la alianza con Dios, rota en el corazón del hombre, delimita dos situaciones diametralmente opuestas: la situación de la inocencia original y la del pecado original. La inocencia originaria parece referirse ante todo al estado interior del ser humano, de la voluntad humana, e implica la conciencia. En cierto sentido, se entiende como rectitud originaria. El pecado original por su parte significa estado de gracia perdida, la gracia de la inocencia original. **La caída marca la diferencia esencial entre el estado de pecado del hombre y su inocencia original. Sin embargo Cristo en su conversación con los fariseos, cuando se refiere al «principio» ordena, en cierto sentido, sobrepasar el límite que hay entre ambas situaciones del hombre. No aprueba lo que «por dureza del... corazón» permitió Moisés, y se remite a las palabras de la primera disposición divina, «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» que están asociadas al estado de inocencia original del hombre. Esto significa que esta disposición no ha perdido su vigencia, aunque el hombre haya perdido la inocencia primitiva. La respuesta de Cristo es decisiva y sin equívocos. Por eso debemos sacar de ella las conclusiones normativas, que tienen un significado esencial no sólo para la ética, sino sobre todo para la teología del hombre y para la teología del cuerpo que se establece sobre el fundamento de la palabra de Dios que se revela.** El estado de pecado forma parte del «hombre histórico», del de la época de Jesús y del de hoy, mientras que la inocencia original proviene de ser creado «a imagen de Dios». En estas reflexiones hablaremos tanto de ese hombre «histórico», como de su «principio» y «prehistoria teológica». La prehistoria teológica del hombre, es en cierto sentido, «ahistórica», es decir cuando nos referimos al estado del hombre antes del pecado original, se trata aquí obviamente de una dimensión interior, que escapa a los criterios externos de la historicidad, pero que, sin embargo, puede ser considerada «histórica». Más aún, está precisamente en la base de todos los hechos, que constituyen la historia del hombre también la historia del pecado y de la salvación y así revelan la profundidad y la raíz misma de su historicidad. El hombre después de haber roto la alianza original con su Creador recibe la primera promesa de redención en las palabras del Génesis 3, 15 «Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar». Este versículo es conocido como Protoevangelio, porque de alguna manera preanuncia la buena nueva del evangelio, la victoria sobre Satanás traída por Jesucristo, nacido de María, la redención que traerá Jesús para el hombre histórico. Ya en el nuevo testamento Pablo presenta la perspectiva de la redención en la que vive el hombre histórico cuando escribe «...también nosotros que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por... la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23).

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué debo hacer desde el estado de vida en que me encuentro actualmente para mantener vigente en mí la disposición «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre»?

3. Cuerpo entre los cuerpos

Hoy reflexionaremos sobre el significado de la soledad originaria del hombre, basados en las siguientes palabras del libro del Génesis: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gen 2, 18). En el concepto de soledad originaria se incluye: la autoconciencia, la percepción de su propio cuerpo y la autodeterminación. **Autoconciencia:** «El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, más para el hombre no encontró una ayuda adecuada» (Gen 2, 20). El hombre es consciente de estar solo porque se reconoce «diferente» del mundo visible, del mundo de los seres vivientes. **Cuerpo hecho para actividades humanas:** El hombre puede dominar la tierra porque sólo él -y ningún otro de los seres vivientes- es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus propias necesidades («hacia subir de la tierra el agua por los canales para regarla» (Gen 2, 5-6)). Esta capacidad, que proviene no solo de la mente sino también del cuerpo, distingue al hombre y lo «separa» de todos los animales. Por tal razón **el hombre, desde el principio, está en el mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad.** El cuerpo, que le permite al hombre ser parte del mundo visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar «solo». El hombre habría podido llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes, basándose en la experiencia del propio cuerpo. Y, en cambio, como leemos, más bien llegó a la persuasión de estar «solo». **Autodeterminación:** «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (Gen 2, 16-17). Las palabras del primer mandamiento de Dios-Yahvé hablan directamente de la sumisión y dependencia del hombre-creatura de su Creador: Sin embargo, **este hombre, creado «a imagen de Dios», debe discernir y elegir conscientemente entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte.** Entiende el hombre lo que significa la palabra «morirás»? Esta palabra se presenta ante él como lo opuesto a todo aquello de lo que el hombre había sido dotado. El hombre debería haber entendido que ese árbol misterioso escondía en sí **una dimensión de soledad desconocida hasta entonces.** La alternativa entre la muerte y la inmortalidad que surge del Génesis 2, 17 hace parte del significado de su soledad frente a Dios mismo. **Este significado originario de soledad, induce también a reflexionar sobre la posible escasa conciencia que tiene el hombre sobre la verdad que le atañe y que está encerrada ya en los primeros capítulos de la Biblia. La soledad del hombre implica al mismo tiempo una relación única, exclusiva e irrepetible con Dios mismo.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Soy consciente de quien soy, de mi trascendencia, de ser diferente al resto de la creación? A partir de lo anterior, ¿mantengo una relación única, exclusiva e irrepetible con Dios?

4. La comunión de varón y mujer

«Entonces Yahve hizo caer un profundo sueño sobre el hombre que se durmió» (Gen 2, 21). Quizá, la analogía del sueño indica aquí un retorno específico del hombre-persona al no ser (el sueño tiene un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento anterior a la creación, para que, por iniciativa de Dios, el «hombre» solitario pueda surgir de nuevo en su creación «definitiva» como varón y mujer. El hombre ha sido creado como un don especial ante Dios («Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho»: Gen 1, 31), pero también como un valor especial para el mismo hombre: primero, por sí mismo; segundo, porque la «mujer» es para el hombre, y viceversa. El que la mujer haya sido formada «con la costilla» del hombre expresa de modo metafórico la homogeneidad de todo el ser de ambos. La homogeneidad del cuerpo, a pesar de la diferencia sexual, es tan evidente que el hombre (varón) al despertar del sueño, la expresa inmediatamente cuando dice: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23). El varón manifiesta por vez primera alegría al ver a la mujer, la alegría por otro ser humano, por el segundo «yo» y la acepta inmediatamente como ayuda adecuada a él. Todo esto ayuda a establecer el significado pleno de la unidad originaria. La expresión «carne de mi carne» hace también referencia a que el cuerpo humano determina al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en su corporeidad es «semejante» a Dios. La unidad originaria se expresa como superación del límite de la soledad, en la que el hombre adquiere conciencia de sí mismo durante el proceso de «distinción» de todos los seres vivientes y al mismo tiempo, se abre hacia un ser afín a él, la mujer. **La soledad del hombre se nos presenta no sólo como el primer descubrimiento de la trascendencia propia de la persona, sino también como apertura y espera de una «comunión de personas».** «Comunión» indica esa «ayuda» que, en cierto sentido, se deriva del hecho mismo de existir «junto» a otra persona. En el relato bíblico este hecho se convierte en la existencia de la persona «para» la persona. La comunión de las personas podía formarse sólo a base de una «doble soledad» del hombre y de la mujer que daba a ambos la posibilidad de ser y existir en una reciprocidad en la existencia, que ningún otro ser viviente habría podido asegurar. Para esta reciprocidad era indispensable todo lo que constituía la soledad de cada uno de ellos, la autoconciencia, la autodeterminación y el conocimiento del significado propio del cuerpo que lleva en sí los signos del sexo ya que la masculinidad y la femineidad, son dos modos de «ser cuerpo» del ser humano, creado «a imagen de Dios» (Gen 1, 27), dos modos que se complementan recíprocamente. La teología del cuerpo, que desde el principio está unida a la creación del hombre a imagen de Dios, se convierte, en cierto modo, también en teología del sexo, o teología de la masculinidad y de la femineidad que, en el libro del Génesis, tiene su punto de partida. **Podemos deducir que el hombre se ha convertido en «imagen y semejanza» de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión que el varón y la mujer forman desde el comienzo. De este modo el relato podría también preparar para comprender el concepto de trinidad de la «imagen de Dios». Esto quizá constituye el aspecto teológico más profundo de todo lo que se puede decir acerca del hombre.** Las palabras del Génesis 2, 23 (Esto sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne), indican la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo: sentido, que se puede decir, consiste en un enriquecimiento recíproco a través de la masculinidad y la femineidad. Este concepto, a través del cual la humanidad se forma de nuevo como comunión de personas, parece presentarse en el relato de la creación del hombre (y en la revelación del cuerpo contenida en él) con una conciencia profunda de la corporeidad y sexualidad humana, y esto establece una norma inalienable para la comprensión del hombre en el plano teológico.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué implicaciones tiene para mí el ser consciente de que la comunión entre varón y mujer es imagen y semejanza de la comunión de Dios que es uno y trino?

5. El matrimonio uno e indisoluble.

Las palabras que describen la unidad e indisolubilidad del matrimonio, se encuentran en el contexto inmediato del segundo relato de la creación, cuyo rasgo característico es la creación por separado de la mujer (Gen 2, 18-23). Allí leemos: «De la costilla que del hombre tomara, formó Yahvé Dios a la mujer, y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: ‘Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada’» (Gen 2, 22-23). «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gen 2, 24), palabras que son reafirmadas por Jesús en el evangelio en su conversación con los fariseos “Y serán los dos una sola carne» (Mt 19, 5). Del contexto resulta que esta unión proviene de una opción, dado que el hombre «abandona» al padre y a la madre para unirse a su mujer. Esta unidad a través del cuerpo tiene una ética, como se confirma en la respuesta de Cristo a los fariseos en Mateo 19,6 y Marcos 10,9 «Lo que Dios unió no lo separe el hombre», y también una dimensión sacramental, estrictamente teológica. Y es así, porque esa unidad que se realiza a través del cuerpo indica, desde el principio, no sólo el «cuerpo», sino también la comunión «encarnada» de las personas y exige esta comunión. **Estas palabras de Jesús en el evangelio en su diálogo con los fariseos «Lo que Dios unió no lo separe el hombre», confirman que el Génesis 2,24 enuncia el principio de la unidad e indisolubilidad del matrimonio como el contenido mismo de la Palabra de Dios, expresada en la revelación más antigua».** El pecado y la muerte entraron en la historia del hombre, en cierto modo, a través del corazón mismo de esa unidad, que desde el «principio» estaba formada por el hombre y por la mujer, creados y llamados a convertirse en «una sola carne» (Gen 2, 24).

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Que significa la frase, “esta unidad a través del cuerpo tiene una ética”? ¿Que entendemos por comunión encarnada?

6. El acto conyugal

La unidad, de la que habla el Génesis 2, 24 («y vendrán a ser los dos una sola carne»), es sin duda la que se expresa y se realiza en el acto conyugal. La formulación bíblica, extremadamente concisa y simple, señala al sexo, feminidad y masculinidad, como esa característica del hombre -varón y mujer- que les permite, cuando se convierten en «una sola carne», someter al mismo tiempo toda su humanidad a la bendición de la fecundidad. Sin embargo, el contexto de la formulación no nos permite detenernos en la superficie de la sexualidad humana, no nos consiente tratar del cuerpo y del sexo fuera de la dimensión plena del hombre y de la «comunidad de las personas», sino que nos obliga a entrever desde el «principio» la plenitud y la profundidad propias de esta unidad, que varón y mujer deben constituir a la luz de la revelación del cuerpo. El sexo, que es «constitutivo de la persona» demuestra lo profundamente que el hombre, está constituido por el cuerpo como «el» o «ella». El varón y la mujer, uniéndose entre sí (en el acto conyugal) tan íntimamente que se convierten en «una sola carne», descubren de nuevo, por decirlo así, el misterio de la creación («carne de mi carne y hueso de mis huesos»), retornan así a esa unión que les permite reconocerse recíprocamente. **El hecho de que se conviertan en «una sola carne» es un vínculo potente establecido por el Creador.** Pero el sexo es algo más que la fuerza misteriosa de la corporeidad humana, que obra casi en virtud del instinto. A nivel del hombre, el sexo expresa una superación siempre nueva del límite de la soledad inherente a la constitución de su cuerpo, esta superación lleva siempre consigo una cierta asunción de la soledad del cuerpo del segundo «yo» como propia. Esta unidad, a través de la cual se convierten en «una sola carne», tiene desde el principio un carácter de unión que se deriva de una elección. Efectivamente, leemos: «El hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer». Si el hombre pertenece «por naturaleza» al padre y a la madre, en virtud de la generación, en cambio «se une» a la mujer (o la mujer al marido) por elección. El texto del Génesis 2, 24 define este carácter del vínculo conyugal y lo hace en la perspectiva de todo el futuro del hombre. Por esto, Cristo, en su tiempo, se remitirá a ese texto, de actualidad también en su época. **El cuerpo que, a través de la propia masculinidad o feminidad, ayuda a los dos desde el principio («una ayuda semejante a él») a encontrarse en comunión de personas, se convierte, de modo especial, en el elemento que constituye su unión cuando, por elección recíproca, se hacen marido y mujer. La unión conyugal presupone una conciencia madura del cuerpo y del significado de ese cuerpo en el donarse recíprocamente.** En cada una de estas uniones se renueva, en cierto modo, el misterio de la creación en toda su profundidad originaria y fuerza vital. «Tomada del hombre» como «carne de su carne», la mujer se convierte a continuación, como «esposa» y a través de su maternidad, en madre de los vivientes (Gen 3, 20). **La procreación se arraiga en la creación, y cada vez, en cierto sentido, reproduce su misterio.** El análisis hecho hasta ahora, demuestra cómo «desde el principio» esa unidad originaria del hombre y de la mujer, inherente al misterio de la creación, se da también como un compromiso de todos los tiempos.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa «no tratar el cuerpo y el sexo fuera de la dimensión plena del hombre y de la comunión de las personas»?

7. La desnudez originaria

Las palabras que describen la unidad e indisolubilidad del matrimonio van seguidas por «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello» (Gen 2, 25). Las experiencias humanas originarias (inocencia, soledad, unidad y desnudez), pertenecen a la «prehistoria teológica» del hombre, pero su importancia radica en que están siempre en la raíz de toda experiencia humana. La experiencia del cuerpo en los textos bíblicos citados, se encuentra al inicio de toda la experiencia «histórica» sucesiva del hombre. La «revelación del cuerpo» como expresión de la persona, nos ayuda de algún modo a descubrir lo extraordinario de lo que es ordinario. La frase, según la cual los primeros seres humanos, varón y mujer, «estaban desnudos» y sin embargo «no se avergonzaban de ello», describe indudablemente su estado de conciencia y su experiencia recíproca, en la desnudez, de la feminidad y de la masculinidad. Al afirmar que «no se avergonzaban de ello» el autor trata de describir esta experiencia con la máxima precisión que le es posible. Estas palabras hablan de la intimidad de la comunicación recíproca en toda su radical sencillez y pureza. **A esta plenitud de percepción «exterior», expresada mediante la desnudez física, corresponde la plenitud «interior» de la visión del hombre según la medida de la «imagen de Dios» (Gen 1, 17).** Según este pasaje, el varón y la mujer se ven a sí mismos con la visión del mismo Creador, de la que habla varias veces la narración: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (Gen 1, 31). **A través de la «desnudez» como bien originario del Creador, se manifiesta el valor «puro» del cuerpo y del sexo.** Sin embargo, después de algunos versículos, escribe el mismo autor: «Abriéronse los ojos de ambos, y entonces viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones» (Gen 3, 7). El adverbio «entonces» indica una nueva situación que sigue a la ruptura de la primera Alianza; a la desilusión de la prueba unida al **árbol de la ciencia del bien y del mal, que constituía la primera prueba de «obediencia», esto es, de escucha de la Palabra en toda su verdad y de aceptación del Amor, según la plenitud de las exigencias de la Voluntad creadora.** Esta situación nueva implica una experiencia del cuerpo nueva, de modo que no se puede decir más: «Estaban desnudos, pero no se avergonzaban de ello». La expresión «se dieron cuenta de que estaban desnudos» hace referencia a un cambio radical del significado de la desnudez originaria del uno frente al otro que surge como fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal: «¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?» (Gen 3, 11). **Este cambio se refiere directamente a la experiencia del significado del propio cuerpo frente al Creador y a las criaturas.** Es significativo que la afirmación encerrada en el Génesis 2, 25, acerca de la desnudez recíprocamente libre de vergüenza, sea una enunciación única en su género dentro de toda la Biblia. ¿Qué es la vergüenza y cómo explicar su ausencia en el estado de inocencia originaria de la creación del hombre? Se trata de una real no presencia de la vergüenza, y no de una carencia de ella o de un subdesarrollo de la misma. Por lo tanto, el texto del Génesis 2, 25 excluye decididamente la posibilidad de pensar en una «falta de vergüenza», o sea, la impudicia, o que se la explique mediante la analogía con algunas experiencias humanas positivas, como las de la edad infantil o las de la vida de los pueblos primitivos. Estas analogías no sólo son insuficientes, sino que pueden ser además engañosas. **Las palabras del Génesis 2, 25 «sin avergonzarse de ello» sirven para indicar una especial plenitud de conciencia y de experiencia, la plenitud de comprensión del significado del cuerpo.** La aparición de la vergüenza, y especialmente del pudor sexual, está vinculada con la pérdida de esa plenitud originaria. **Con el pudor el ser humano manifiesta casi «instintivamente» la necesidad de la aceptación por parte del otro de este «yo» en su justo valor.** Se puede decir, pues, que el pudor es una experiencia compleja en el sentido que, como alejando un ser humano del otro, al mismo tiempo busca su cercanía personal, creándoles una base y un nivel idóneos para relacionarse. El análisis del pudor indica lo profundamente que está arraigado en las relaciones mutuas, lo exactamente que expresa las reglas esenciales de la «comunidad de las personas» y lo profundamente que toca la dimensión de la «soledad» originaria del hombre.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Considero que es importante el pudor en el mundo de hoy? ¿Visto y actué con pudor en todas las esferas de mi vida?

8. La libertad del don

Los sacramentos son signos visibles de la gracia de Dios. El hombre se constituye en un sacramento primordial, al ser signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad, el misterio de la verdad, del amor y de la vida divina, de la que el hombre participa realmente. El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto «cuerpo», ya que el cuerpo es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. **El cuerpo humano, con su sexo, y con su masculinidad y feminidad, visto en el misterio mismo de la creación, es no sólo fuente de fecundidad y de procreación, como el resto de la naturaleza, sino que incluye desde «el principio» el atributo «esponsalicio», es decir, la capacidad de expresar el amor a través del cual la persona se convierte en don y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir. La conciencia del don condiciona, en este caso, «el sacramento del cuerpo». La comprensión del significado esponsalicio del cuerpo es indispensable para conocer quién es el hombre y quién debe ser, y por lo tanto cómo debería actuar. Esto es cosa esencial para el porvenir del ethos humano. Con esta conciencia del significado del propio cuerpo, el hombre, como varón y mujer, entra en el mundo como sujeto de verdad y de amor, como sujeto de santidad.** El Génesis 2, 24 constata que los dos, varón y mujer, han sido creados para el matrimonio: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne». El varón y la mujer, antes de convertirse en marido y esposa (en concreto hablará de ello a continuación el Gen 4, 1) surgen del misterio de la creación ante todo como hermano y hermana en la misma humanidad. La comprensión del significado esponsalicio del cuerpo en su masculinidad y feminidad revela lo íntimo de la libertad de don. **La libertad, entendida aquí sobre todo como autodomínio, es indispensable para que el hombre pueda «darse a sí mismo», para que pueda convertirse en don,** para que (refiriéndonos a las palabras del Concilio) pueda «encontrar su propia plenitud» a través de «un don sincero de sí». Esta libertad es la que hace posible el sentido «esponsalicio» del cuerpo que consiste en que el hombre acoge a la mujer «por sí misma», tal como ha sido constituida en el misterio de la imagen de Dios y recíprocamente, ella le acoge del mismo modo. La narración del Génesis 2, 25, nos permite deducir que el hombre, como varón y mujer, entra en el mundo precisamente con esta conciencia del significado del propio cuerpo. El significado esponsalicio del cuerpo, por un lado, indica una particular capacidad de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, la capacidad de vivir el hecho de que **ambos son alguien a quien el Creador ha querido «por sí mismo», es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno. La revelación y el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo explican la felicidad originaria del hombre y, al mismo tiempo, abren la perspectiva de su historia terrena, en la que el hombre no dejará de conferir un significado esponsalicio al propio cuerpo. Aun cuando este significado sufre y sufrirá múltiples deformaciones, siempre permanecerá el nivel más profundo. La conciencia del significado «esponsalicio» del cuerpo constituye el componente fundamental de la existencia humana en el mundo.** La rectitud de intención en el intercambio del don consiste en una recíproca «aceptación» del otro, con lo cual la donación mutua crea la comunión de las personas. Cada uno es «dado» al otro como sujeto único e irrepetible, como «yo», como persona. Lo contrario de la aceptación del otro ser humano como don sería una reducción del otro a «objeto para mí mismo» lo cual testimonia el derrumbamiento interior de la inocencia en la experiencia recíproca.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cómo debo actuar, respecto a mi cuerpo, para ser signo visible de Dios en el mundo? ¿La donación que se hace al otro en la relación sexual puede ser completa si esta no se extiende a otras esferas de la vida? ¿Puedo hablar de libertad del don si no tengo pureza de corazón y rectitud de intención?

9. El ser humano como objeto para el otro

Dios se revela a Sí mismo sobre todo como Creador. Creador es el que «llama a la existencia de la nada», porque El «es amor» (1 Jn 4, 8). La creación, como obra de Dios, es un don que nace del amor. 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 las palabras: «No es bueno que el hombre (varón) esté solo -dice Dios Yahvé-, voy a hacerle una ayuda...» (Gen 2, 18), por primera vez aparece claramente una cierta carencia de bien. Lo mismo afirma el primer «hombre»; después de haber tomado conciencia de la propia soledad entre todos los seres vivientes sobre la tierra, espera una «ayuda semejante a él» (Gen 2, 20). Estas dos palabras: «solo» y «ayuda» indican lo fundamental que es para el hombre la relación y la comunión de las personas. **Comunión de las personas significa existir «con alguno», y aún más, existir «para alguno». Una relación de don recíproco está implícita sin duda en la felicidad originaria del hombre.** La felicidad proviene del amor. Si el hombre y la mujer dejan de ser recíprocamente don desinteresado, como lo eran el uno para el otro en el misterio de la creación, entonces se dan cuenta de que «están desnudos». En el misterio de la creación, varón y mujer se ven y se conocen a sí mismos con toda la paz de la mirada interior que da la plenitud de la intimidad de las personas y se convierten en don recíproco alcanzando de este modo una comprensión especial del significado del propio cuerpo. Cuerpo, que manifiesta la comunión de las personas a través del don como característica fundamental de la existencia personal. La masculinidad-feminidad -esto es, el sexo- es el signo originario de una donación creadora y de una toma de conciencia por parte del hombre, varón-mujer, de un don vivido, por así decirlo, de modo originario. Este es el significado con el que el sexo entra en la teología del cuerpo. «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y mujer? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer y serán los dos una sola carne» (Mt 19, 4-5). Parece que en la revelación originaria no está presente la idea de la posesión de la mujer como de un objeto, por parte del varón o viceversa. Pero, por otra parte, es sabido que, a causa del estado pecaminoso contraído después del pecado original, varón y mujer deben reconstruir con fatiga el significado del recíproco don desinteresado. La inocencia interior como «pureza de corazón», en cierto modo, hacía imposible que el uno fuese reducido por el otro al nivel de mero objeto. Si «no sentían vergüenza» quiere decir que estaban unidos por la conciencia del don, tenían recíproca conciencia del significado esponsalicio de sus cuerpos, en el que se expresa la libertad del don y la riqueza interior de la persona como sujeto. **Con el pecado, el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y de la gracia. Sin embargo, este significado permanecerá inscrito en lo profundo del corazón humano, como eco lejano de la inocencia originaria.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿He experimentado la felicidad de dar? ¿Cómo se vive esto en la relación conyugal? ¿Cuál es la diferencia entre una relación en la que soy tratado como ser humano a imagen de Dios y una en la que soy tratado como objeto? Texto preparado y distribuido por los esposos María Carolina Ochoa y Germán Gutiérrez

10. La creación que se renueva

Es significativo que la situación, en la que marido y mujer se unen tan íntimamente entre sí que forman «una sola carne», se defina como «conocimiento». Recordemos las palabras que dijo María en la Anunciación: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (Lc 1, 34). El «conocimiento», del que habla el Génesis 4, 1 «Conoció el hombre a su mujer, que concibió y parió a Caín, diciendo: 'He alcanzado de Yahvé un varón'» y todos los textos sucesivos de la Biblia, llega a las raíces más íntimas de ese ser concreto, que el hombre y la mujer deben a su sexo. Este «conocimiento» corresponde a la consumación del matrimonio, mediante el cuerpo. En el «conocimiento», de que habla el Génesis 4, 1, el misterio de la feminidad se manifiesta y se revela hasta el fondo mediante la maternidad, como dice el texto: «la cual concibió y parió». La mujer está ante el hombre como madre, sujeto de la nueva vida humana que se concibe y se desarrolla en ella, y de ella nace al mundo. Así se revela también hasta el fondo el misterio de la masculinidad del hombre, es decir, el significado generador y «paterno» de su cuerpo. **La procreación hace que «el varón y la mujer» se conozcan recíprocamente en el «tercero» que trae origen de los dos.** En la maternidad y paternidad se hace patente como la constitución de la mujer es diferente respecto al varón; más aún, hoy sabemos que es diferente hasta en sus determinantes bio-fisiológicas más profundas. Se manifiesta exteriormente sólo en cierta medida, en la estructura y en la forma de su cuerpo. La maternidad manifiesta esta constitución interiormente, como particular potencialidad del organismo femenino, que con peculiaridad creadora sirve a la concepción y a la generación del ser humano, con el concurso del varón. El «conocimiento» condiciona la generación. El ciclo del «conocimiento-generación», tan profundamente arraigado en la potencialidad del cuerpo humano, fue sometido, después del pecado, a la ley del sufrimiento y de la muerte. La masculinidad encierra en sí el significado de la paternidad, y la feminidad el de la maternidad. Toda la constitución exterior del cuerpo de la mujer, su aspecto particular que, con la fuerza de un atractivo perenne están al comienzo del «conocimiento», de que habla el Génesis 4, 1 están en unión estrecha con la maternidad. La Biblia (y después la liturgia), con la sencillez que le es característica, honra y alaba a lo largo de los siglos «el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron» (Lc 11, 2). «He alcanzado un varón». La primera mujer parturienta tiene plena conciencia del misterio de la creación, que se renueva. Tiene también plena conciencia de la participación creadora que tiene Dios en la generación humana, obra de ella y de su marido, puesto que dice: «He alcanzado de Yahvé un varón». **Las palabras del libro del Génesis, que son un testimonio del primer nacimiento del hombre sobre la tierra, encierran en sí, al mismo tiempo, todo lo que se puede y se debe decir de la dignidad de la generación humana. El libro del Génesis pone de relieve que el hombre y la mujer han sido creados para el matrimonio: «...Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gen 2, 24). De este modo se abre la gran perspectiva creadora de la existencia humana, que se renueva constantemente mediante la procreación.** El hombre, a pesar de todas las experiencias de la propia vida, a pesar de los sufrimientos, de las desilusiones de sí mismo y de su estado pecaminoso, reconoce sin embargo, el «conocimiento» al «comienzo» de la «generación»; él así parece participar en esa primera «visión» de Dios mismo: Dios Creador «vio..., y he aquí que era todo muy bueno». Y, siempre de nuevo, confirma la verdad de estas palabras.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Que significa la frase «la participación creadora que tiene Dios en la generación humana»? Texto preparado y distribuido por los esposos Maria Carolina Ochoa y Germán Gutiérrez

11. La Teología del Cuerpo

Pienso que entre las respuestas que Cristo daría a los hombres de nuestro tiempo y a sus preguntas, frecuentemente tan impacientes, seguiría siendo fundamental la que dio a los fariseos. Cristo se remitiría ante todo al «principio». Lo haría quizá de modo tanto más decisivo cuanto que la situación interior y cultural del hombre de hoy parece alejarse de ese «principio» cada vez más. La respuesta de Cristo a los fariseos evoca verdades fundamentales y elementales sobre el hombre, como varón y mujer. Sin esto, no hay modo de construir una antropología teológica y, una «teología del cuerpo», de la que traiga origen también la visión plenamente cristiana del matrimonio y de la familia. Lo puso de relieve Pablo VI cuando en su Encíclica dedicada a los problemas del matrimonio y de la procreación humana, hizo referencia a la «visión integral del hombre» (*Humanae vitae*, 7). Se puede decir que, en la respuesta a los fariseos, Cristo presentó a los interlocutores también esta «visión integral del hombre», sin la cual no se puede dar respuesta alguna adecuada a las preguntas relacionadas con el matrimonio y la procreación. La verdad importante para la visión integral del hombre se refiere al significado del cuerpo humano en lo que concierne a la persona. **El hecho de que la teología comprenda también al cuerpo no debe maravillar ni sorprender a nadie que sea consciente del misterio y de la realidad de la Encarnación, es decir, por el hecho de que el Verbo de Dios se ha hecho carne, el cuerpo ha entrado, diría, por la puerta principal en la teología.** esto es, en la ciencia que tiene como objeto la divinidad. La Encarnación -y la redención que brota de ella- se ha convertido también en la fuente definitiva de la sacramentalidad del matrimonio, del que trataremos más ampliamente a su debido tiempo. **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. 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.** La bio-fisiología contemporánea puede suministrar muchas informaciones precisas sobre la sexualidad humana. Sin embargo, el conocimiento de la dignidad del cuerpo humano y del sexo se saca también de otras fuentes. Una fuente particular es la Palabra de Dios mismo, que contiene la revelación del cuerpo, ésa que se remonta al «principio». ¡Qué significativo es que Cristo, en la respuesta a todas estas preguntas, mande al hombre volver, al umbral de su historia teológica! el camino de la «redención del cuerpo», debe consistir en recuperar esta dignidad para vivir el auténtico significado del cuerpo humano, su significado personal y «de comunión».

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cuáles son esas verdades fundamentales y elementales sobre el ser humano de las que nos habla la Teología del Cuerpo? ¿Qué significa la frase «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»? Texto preparado y distribuido por los esposos María Carolina Ochoa y Germán Gutiérrez

PARTE II. LA REDENCIÓN DEL CORAZÓN

Para dar una respuesta más exhaustiva a nuestras preguntas, sobre el matrimonio -o más exactamente: sobre el significado del cuerpo-, no podemos detenernos solamente en lo que Cristo respondió a los fariseos, haciendo referencia al «principio» (Mt 19, 3 ss.: Mc 10, 2 ss.). También tomaremos en consideración otras dos enunciaciones: la primera, la del sermón de la montaña, a propósito de las posibilidades del corazón humano respecto a la concupiscencia del cuerpo, «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 27-28), y la segunda, aquella en que Jesús se refiere a la resurrección futura (Mt 22, 24-30; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-36) la cual se analizará en la parte III.

12. El adulterio en el corazón

La siguiente afirmación de Cristo, en el sermón de la montaña contiene la segunda enunciación cuyo significado es clave para la teología del cuerpo: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 27-28). En este pasaje, Jesucristo realiza una revisión fundamental del modo de comprender y cumplir el sexto mandamiento de la Antigua Alianza: «No adulterarás» (Mt 5, 27-32). Se trata de un cumplimiento que corresponde al sentido pleno de la ley, según las palabras de Jesús: «No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas: no he venido a abolirlos, sino a darles cumplimiento» (Mt 5, 17). Sólo este cumplimiento construye esa justicia que Dios ha querido. Cristo-Maestro advierte que no se dé una interpretación humana de la ley y de los mandamientos, que no construya la justicia que quiere Dios: «Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5, 20) y por otra parte dice: «El que... practicare y enseñare (estos mandamientos), éste será tenido por grande en el reino de los cielos» (Mt 5, 19). **Se trata de resaltar la dimensión de la acción interior, a la que se refieren las palabras: «no adulterarás». Su expresión visible se encuentra en el «acto del cuerpo», pero el valor moral, está unido al proceso que se da en el interior del hombre.** Las palabras de Cristo tienen un explícito contenido antropológico ya que, mediante su contenido ético, tocan esos significados perennes, por medio de los cuales se constituye la antropología «adecuada». **El adulterio, al que se refiere directamente el citado mandamiento, significa la infracción de la unidad, mediante la cual el hombre y la mujer, solamente como esposos, pueden unirse tan estrechamente, que vengan a ser «una sola carne» (Gen 2, 24) por lo que se deduce que una tal mirada de deseo dirigida a la propia esposa no es adulterio «en el corazón».** Ya que si el acto conyugal como acto exterior, en el que «los dos se unen de modo que vienen a ser una sola carne», es lícito entre esposos, análogamente está conforme con la ética también el acto interior en la misma relación. La universalidad del Evangelio, reside en que no es en absoluto una generalización. En el enunciado de Cristo que estamos ahora analizando el hombre de todo tiempo y de todo lugar se siente llamado: porque precisamente Cristo apela al «corazón» humano, que no puede ser sometido a generalización alguna porque en el «corazón», cada uno es individualizado más aún que por el nombre; es alcanzado en lo que lo determina de modo único e irrepetible; es definido en su humanidad «desde el interior».

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cuál es la importancia de mis pensamientos y que los alimenta? ¿Qué influencia tienen mis pensamientos en mi actuar y mi actuar en mis pensamientos?

13. Lo que procede del Padre y lo que procede del mundo

La doctrina bíblica sobre la triple concupiscencia se encuentra en la primera Carta de San Juan 2, 16-17: «Todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre». «Procede del mundo», no como fruto del misterio de la creación, sino como fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gen 2, 17), es decir, como consecuencia de la ruptura de la primera Alianza con el Creador, que se rompió en el corazón del hombre. La bondad del «mundo» creado por Dios para el hombre, la hemos leído en Gen 1: «Vio Dios que era bueno... era muy bueno». Sólo como consecuencia del pecado, como fruto de la ruptura de la Alianza con Dios en lo íntimo del hombre, el «mundo» de que habla el libro del Génesis se ha convertido en el «mundo» de las palabras de San Juan (1, 2, 15-16): lugar y fuente de concupiscencia. La descripción bíblica en la que el hombre toma el fruto del «árbol de la ciencia del bien y del mal» pone en evidencia el momento clave, en que en el corazón del hombre se puso en duda el don y el amor de quien hizo la creación como donación. **Al comer del fruto, el hombre hace una opción fundamental y la realiza contra la voluntad del Creador** aceptando la motivación que le sugiere el tentador: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal». **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 (especialmente Gen 3, 5), el hombre vuelve la espalda al Dios-Amor, al «Padre», lo rechaza de su corazón y así, queda en él lo que «viene del mundo»** La vergüenza expresada en Génesis 3, 7 en conexión con el pecado es la primera manifestación en el hombre de lo que «no viene del Padre, sino del mundo». La necesidad de ocultarse ante el «otro» demuestra la falta fundamental de seguridad, lo que de por sí indica el derrumbamiento de la relación originaria «de comunión». La necesidad de esconderse ante Dios indica que en lo profundo de la vergüenza existe un sentido de miedo frente a Dios cuya causa la señala Dios mismo cuando dice: «¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?» (Gen 3, 11). **La explicación de la vergüenza no se busca en el cuerpo mismo ni en la sexualidad de ambos, sino que se remonta a las transformaciones más profundas sufridas por el espíritu humano. El hombre y la mujer, a través de la vergüenza, permanecen casi en el estado de la inocencia originaria. En efecto, continuamente toman conciencia del significado esponsalicio del cuerpo y tienden a protegerlo de la concupiscencia.** La «desnudez» no tiene sólo un significado literal, no se refiere solamente al cuerpo, a través de la «desnudez», se manifiesta el hombre privado de la participación del don, privado, según la enseñanza teológica de la Iglesia, de los dones sobrenaturales y preternaturales, que formaban parte de su «dotación» antes del pecado; además, sufrió un daño en lo que pertenece a la misma naturaleza, a la humanidad en su plenitud originaria «de la imagen de Dios». En el estado de inocencia originaria, la desnudez, no expresaba carencia, sino que representaba la plena aceptación del cuerpo en toda su verdad humana y personal. El cuerpo humano era desde el principio, mediante su masculinidad y femineidad, un componente de la donación recíproca en la comunión de las personas y llevaba en sí, un indudable signo de la «imagen de Dios». Con el pecado, el hombre pierde su participación de la visión divina del mundo y de la propia humanidad que le daba profunda paz y alegría al vivir la verdad y el valor del propio cuerpo. **Se descubre una cierta fractura en el interior de la persona humana, como una ruptura de la originaria unidad espiritual y física del hombre. Este se da cuenta por vez primera que su cuerpo ha dejado de sacar la fuerza del Espíritu, que lo elevaba al nivel de la imagen de Dios** y se presenta un desorden íntimo tanto en su «yo» personal, como en la relación entre hombre y mujer. La contradicción acompañará al hombre «histórico» en todo su camino terreno, como escribe San Pablo: «Porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente» (Rom 7, 22-23). **La concupiscencia, es una amenaza específica a la estructura del autodomínio de la persona** ya que el hombre de la concupiscencia no domina el propio cuerpo con igual sencillez y «naturalidad», como lo hacía el hombre de la inocencia originaria. Especialmente en lo que se refiere a su sexualidad, y que está directamente unido con la llamada a esa unidad, en la que el hombre y la mujer «serán una sola carne» (Gen 2, 24). La concupiscencia, comporta una limitación del significado esponsalicio del cuerpo mismo. El nacimiento del pudor nos orienta hacia ese momento, en el que el hombre cerrándose a lo que «viene del Padre», se abre a lo que «procede del mundo». El pudor sexual, del que trata el Génesis 3, 7, atestigua la pérdida de la certeza originaria de que el cuerpo humano, a través de su masculinidad y femineidad, sea para la comunión de las personas y sirva así también para mostrar la «imagen de Dios» en el

mundo visible. El pudor tiene un doble significado: indica la amenaza del valor y al mismo tiempo protege interiormente este valor.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿En las opciones que hago a diario en mi vida, tengo en cuenta la voluntad del creador? ¿Entiendo la voluntad de Dios como lo mejor para mi vida o la veo como un obstáculo para mis planes?

14. Dominio del otro o autodomínio

El Génesis 3, 16: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» testimonia cómo la originaria unión conyugal de las personas será deformada en el corazón del hombre por la concupiscencia. Estas palabras de Dios, en las que por primera vez se define al hombre como «marido», no se refieren exclusivamente al momento de la unión del hombre y de la mujer, en el que se convierten en una sola carne (Gen 2, 24), sino más bien al amplio contexto de las relaciones conyugales. Estas palabras que se dirigen directamente a la mujer, se refieren también al hombre. La expresión relativa de «dominio» («él te dominará») que leemos en el Génesis 3, 16, ¿no indica acaso la forma de concupiscencia que trata la primera Carta de Juan 2, 16: como «concupiscencia del orgullo de la vida»? El dominio «sobre» el otro ¿no cambia esencialmente la estructura de comunión en la relación interpersonal haciendo del ser humano un objeto concupiscible a los ojos? Se puede decir, pues, -profundizando en el Génesis 3, 16- que mientras por una parte el «cuerpo», no cesa de estimular los deseos de la unión personal, («buscarás con ardor a tu marido»), al mismo tiempo, la concupiscencia dirige a su modo estos deseos: «él te dominará». Desde el momento en que existe el dominio, a la comunión de las personas -hecha de plena unidad espiritual de los dos sujetos que se donan recíprocamente- sucede una relación de posesión del otro a modo de objeto del propio deseo. Desde que en el hombre se instaló otra ley «que repugna a la ley de mi mente» (Rom 7, 23) existe el peligro que el «deseo del cuerpo» se manifieste más potente que el «deseo de la mente». Y es precisamente esta verdad sobre el hombre, esta componente antropológica lo que debemos tener siempre presente, si queremos comprender hasta el fondo el llamamiento dirigido por Cristo al corazón humano en el discurso de la montaña. **El cuerpo humano**, según el misterio de la creación, como sabemos por el análisis del Génesis 2, 23-25, no es solamente fuente de fecundidad, o sea, de procreación, sino que desde «el principio» **tiene un carácter nupcial; lo que quiere decir que es capaz de expresar el amor con que el hombre se hace don, verificando así el profundo sentido del propio ser y del propio existir**. El cuerpo es la expresión del espíritu y está llamado a existir en la comunión de las personas «a imagen de Dios». Pero por la concupiscencia la feminidad y la masculinidad, parecen no ser ya la expresión del espíritu que tiende a la comunión personal sino que quedan solamente como objeto de atracción, al igual, en cierto sentido, de lo que sucede entre el resto de los seres vivientes que, como el hombre, han recibido la bendición de la fecundidad (Gen 1). Sin embargo, la capacidad de expresar el amor con que el hombre, mediante su feminidad o masculinidad se hace don para el otro, en cierto modo no ha cesado. El corazón se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia. Cuanto más domina la concupiscencia, tanto menos experimenta el corazón el significado nupcial del cuerpo y tanto menos sensible se hace al don. En efecto, **el hombre es aquel que no puede «encontrarse plenamente sino a través de una donación sincera de sí mismo»**. La concupiscencia afecta precisamente esa «donación sincera porque, en cierto sentido, «despersonaliza» al hombre, haciéndolo objeto «para el otro». La concupiscencia lleva consigo la pérdida de la libertad interior del don a la que está ligada el significado nupcial del cuerpo humano. *Para que el hombre y la mujer puedan donarse recíprocamente es indispensable que cada uno de ellos se domine a sí mismo. Con la concupiscencia la relación del don se transforma en relación de apropiación en la que el objeto que poseo adquiere para mí un cierto significado en cuanto que dispongo y me sirvo de él, lo uso. La concupiscencia no une, sino que se adueña. * Las palabras de Dios dirigidas a la mujer en Génesis 3, 16: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará», parecen revelar el modo en que la relación de don recíproco se convierte en una relación de recíproca apropiación. **Si el hombre al relacionarse con la mujer la considera como un objeto del que apropiarse y no como don, al mismo tiempo se condena a sí mismo a hacerse también el, para ella, objeto de apropiación, que a su vez implica que desaparezca la estructura de la comunión entre las personas.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cómo identifico si en una relación prevalece el amor o la concupiscencia?

15. La ley o la conciencia

El análisis hecho hasta ahora, constituye una amplia introducción, sobre todo antropológica, al trabajo que todavía hay que emprender. La sucesiva etapa de nuestro análisis deberá ser de carácter ético. **La concupiscencia afecta ante todo el interior del hombre, ese interior es la fuerza que decide sobre el comportamiento humano «exterior» y también sobre las múltiples estructuras e instituciones a nivel social. El entendimiento que el hombre «histórico», con su «corazón», hace del propio cuerpo respecto a la sexualidad no es algo exclusivamente conceptual: es lo que determina las actitudes y decide en general el modo de vivir el cuerpo.** La interpretación humana de la Ley puede hacer que desaparezca el justo significado del bien y del mal querido por el divino Legislador. La ley es un medio para que «sobreabunde la justicia» (palabras de Mt 5, 20, en la antigua versión) y Cristo quiere que esa justicia «supere a la de los escribas y fariseos». No acepta la interpretación que a lo largo de los siglos han dado ellos al contenido de la Ley, porque han sometido el designio y la voluntad del Legislador, a las diversas debilidades y a los límites de la voluntad humana, derivada precisamente de la concupiscencia. «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas; no he venido a abolirla, sino a darles cumplimiento» (Mt 5, 17). **La justa comprensión de la ley es condición para cumplirla, y esto se aplica al mandamiento «no cometer adulterio».** Cuando Jesús dice «Por la dureza de vuestro corazón, os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (Mt 19, 8). «La dureza de corazón» indica la situación contraria al originario designio de Dios según el Génesis 2, 24 que se estaba presentando en el pueblo del Antiguo Testamento. Y es ahí donde hay que buscar la clave para interpretar la legislación de Israel en el ámbito del matrimonio. En el antiguo testamento, en tiempo de los Patriarcas, el abandono de la monogamia, había sido dictado por el deseo de una numerosa prole. Este deseo era tan profundo y la procreación, como fin esencial del matrimonio, tan evidente, que las esposas, cuando no podían dar descendencia a sus maridos, les rogaban, que pudieran tomar «sobre sus rodillas» -o sea, acoger- a la prole de otra mujer, como la sierva, o la esclava. Tal fue el caso de Sara respecto a Abraham y también el de Raquel respecto a Jacob. Esas dos narraciones reflejan el clima moral en que se practicaba el Decálogo. Aquí por adulterio se entiende la infracción del derecho de propiedad del hombre con respecto a cualquier mujer que sea su esposa legal (normalmente: una entre tantas); y no, el adulterio como aparece desde el punto de vista de la monogamia establecida por el Creador. Sabemos ya que Cristo se refirió al «principio» precisamente en relación con este argumento (Mt 19, 8). Cristo desea enderezar estas desviaciones, de ahí, las palabras pronunciadas por Él en el sermón de la montaña. Jesús cuando se dirige a los que querían lapidar a la mujer adúltera, no apela a las prescripciones de la ley israelita, sino exclusivamente a la conciencia. **El discernimiento del bien y del mal inscrito en las conciencias humanas puede demostrarse más profundo y más correcto que el contenido de una norma.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Es mi conciencia capaz de reconocer el bien más allá de la ley? ¿Soy capaz de discernir cuando una ley humana es contraria a la voluntad de Dios?

16. El engaño del corazón

Cuando Cristo, en el sermón de la montaña, pronuncia las palabras: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás, e inmediatamente añade: Pero yo os digo...», está claro que quiere reconstruir en la conciencia de sus oyentes el significado ético propio de este mandamiento. El adulterio indica el acto mediante el cual un hombre y una mujer, que no son esposos, forman «una sola carne». El adulterio es pecado porque constituye la ruptura de la alianza personal del hombre y de la mujer. La unión corpórea es el signo de la comunión de las personas, en calidad de cónyuges, es su derecho (bilateral). El adulterio no sólo es la violación de este derecho, que es exclusivo del otro cónyuge, sino que al mismo tiempo es una radical falsificación del signo. Solamente puede cometer «adulterio en el corazón» el hombre que es sujeto potencial del «adulterio en la carne». Si en virtud del matrimonio tiene el derecho de «unirse con su esposa», de modo que «los dos serán una sola carne» este acto nunca puede ser llamado «adulterio» análogamente no puede ser definido «adulterio cometido en el corazón» el acto interior del «deseo» del que trata el sermón de la montaña cuando este se da en el marco del matrimonio. Sin embargo, este adulterio «en el corazón» puede cometerlo también el hombre con relación a su propia esposa, si la trata solamente como objeto de satisfacción del instinto. La pasión, originada por la concupiscencia carnal, sofoca en el «corazón» la voz más profunda de la conciencia, el sentido de responsabilidad ante Dios. Al sofocar la voz de la conciencia, la pasión trae consigo inquietud en el cuerpo y en los sentidos ya que la satisfacción del hombre dominado por la pasión no alcanza las fuentes de la paz interior si no que se queda en el nivel más exterior del individuo. El hombre, cuya voluntad está empeñada en satisfacer los sentidos, no encuentra sosiego, ni se encuentra a sí mismo, sino, al contrario, «se consume». **Cuando el hombre interior ha sido reducido al silencio, la pasión se manifiesta como tendencia insistente a la satisfacción de los sentidos y del cuerpo; por esto embota la actividad reflexiva y desatiende la voz de la conciencia; así, sin tener en sí principio alguno indestructible, «se desgasta».** Es verdad que donde la pasión se inserte en el conjunto de las más profundas energías del espíritu, ella puede convertirse en fuerza creadora; pero en este caso debe sufrir una transformación radical. El significado bíblico (por lo tanto, también teológico) del «deseo» es diverso del puramente psicológico. El psicólogo describirá el «deseo» como una orientación intensa hacia el objeto, a causa de su valor peculiar, en este caso, su valor «sexual». Por su parte, la descripción bíblica, sin infravalorar el aspecto psicológico, pone de relieve sobre todo el ético, dado que es un valor que queda lesionado. El «deseo», es el engaño del corazón humano en relación a la perenne llamada del hombre y de la mujer -una llamada que fue revelada en el misterio mismo de la creación- a la comunión a través de un don recíproco. **La perenne atracción recíproca por parte del hombre hacia la feminidad y por parte de la mujer hacia la masculinidad, es una invitación por medio del cuerpo, pero no es el deseo en el sentido de las palabras de Mateo 5, 27-28. El «deseo», con relación a la originaria atracción recíproca de la masculinidad y de la feminidad, representa una «reducción intencional», una restricción que cierra el horizonte de la mente y del corazón. 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 varón, y otra cosa es «reducir» la riqueza personal de la feminidad a ese único valor,** es decir, al sexo, como objeto idóneo para la satisfacción de la propia sexualidad. La mujer, para el hombre que «mira» así, deja de existir como sujeto de la eterna atracción y comienza a ser solamente objeto de concupiscencia carnal. A esto va unido el profundo alejamiento interno del significado esponsalicio del cuerpo. El mismo razonamiento se puede hacer con relación a lo que es la masculinidad para la mujer. Esta reducción intencional puede verificarse, según las palabras de Cristo (Mt 5, 27-28), ya en el ámbito de la «mirada». El deseo ciertamente hace que, en el interior, esto es, en el «corazón», se ofusque el significado del cuerpo, propio de la persona. La feminidad deja de ser así para la masculinidad sobre todo sujeto; deja de ser un lenguaje específico del espíritu; pierde el carácter de signo. Deja de llevar en sí el estupendo significado esponsalicio del cuerpo y en virtud de la propia intencionalidad tiende directamente a un fin exclusivo: a satisfacer solamente la necesidad sexual del cuerpo, como objeto propio.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Está mi hombre interior reducido al silencio? ¿Permito que la pasión acalle la voz de mi conciencia?

17. El ser humano que se sirve del otro

Cuando Cristo habla del hombre que «mira para desear», no indica sólo la intencionalidad de «mirar», sino la intencionalidad de la existencia misma del hombre. En la situación descrita por Cristo esa dimensión pasa unilateralmente del hombre, que es sujeto, hacia la mujer, que comienza a existir intencionalmente como objeto de potencial satisfacción de la necesidad sexual inherente a su masculinidad. Aunque el acto sea totalmente interior, escondido en el corazón y expresado sólo por la «mirada», en él se realiza ya un cambio de la intencionalidad misma de la existencia. Si no fuese así, si no se tratase de un cambio tan profundo, no tendrían sentido las palabras siguientes de la misma frase «Ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 28). **Ese cambio de la intencionalidad de la existencia, mediante el cual una determinada mujer comienza a existir para un determinado hombre no como sujeto de llamada y atracción personal o sujeto de «comunidad», sino exclusivamente como objeto de potencial satisfacción de la necesidad sexual, se realiza en el «corazón» en cuanto que se ha realizado en la voluntad.** La intencionalidad cognoscitiva no quiere decir todavía esclavitud del «corazón», sólo cuando la reducción intencional arrastra a la voluntad, suscitando una decisión de una relación con otro ser según la escala de valores propia de la «concupiscencia», sólo entonces se puede decir que el «deseo» se ha adueñado también del «corazón» y domina en el individuo estableciendo el modo mismo de existir con relación a otra persona. Entonces podemos hablar también de esa «constricción» que se llama «constricción del cuerpo» y que lleva consigo la pérdida de la «libertad del don», connatural a la conciencia profunda del significado esponsalicio del cuerpo. **La dimensión de la intencionalidad de los pensamientos y de los corazones constituye uno de los filones principales de la cultura humana universal. Las palabras de Cristo en el sermón de la montaña confirman precisamente esta dimensión.** Generalmente se considera que el hombre «actúa conforme a lo que es», en este caso Cristo quiere poner en evidencia que el hombre «mira» conforme a lo que es. **La mirada expresa lo que hay en el corazón, expresa a todo el hombre.** «Mirar con deseo» indica una experiencia del valor del cuerpo, en la que su significado esponsalicio deja de ser tal; el hombre «al mirar para desear» experimenta de modo más o menos explícito el alejamiento de ese significado esponsalicio del cuerpo lo cual implica un conflicto con la dignidad de persona: un auténtico conflicto de conciencia. Cuando hablamos del hombre, para el cual según Mt 5, 27-28 una mujer se convierte sólo en objeto de potencial satisfacción de la «necesidad sexual» inherente a su masculinidad, no se trata en modo alguno de poner en cuestión esa necesidad, como dimensión objetiva de la naturaleza humana con la finalidad procreadora que le es propia. Se trata, en cambio, del modo de existir del hombre y de la mujer como personas en un recíproco «para», el cual -incluso basándose en lo que, según la naturaleza humana, puede definirse como «necesidad sexual» puede y debe servir para la construcción de la unidad de «comunidad» en sus relaciones recíprocas. En efecto, éste es el significado fundamental de la perenne y recíproca atracción de la masculinidad y de la femineidad, contenida en la realidad misma de la constitución del ser humano. No corresponde a esta unidad de «comunidad» -más aún, se opone a ella- el que el hombre y la mujer, existan mutuamente como objeto de la satisfacción de la necesidad sexual, y cada uno sea solamente sujeto de esa satisfacción. Esta «reducción» de un contenido tan rico de la recíproca y perenne atracción entre el hombre y la mujer no corresponde precisamente a la «naturaleza» de esta atracción. **Esta «reducción» de hecho extingue el significado personal y «de comunidad», propio del hombre y de la mujer, a través del cual, según el Génesis 2, 24, «el hombre... se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne».** La «concupiscencia» aleja la existencia recíproca del hombre y de la mujer de las perspectivas personales y «de comunidad», propias de su perenne y recíproca atracción, reduciéndola a dimensiones utilitarias, en cuyo ámbito el ser humano «se sirve» del otro ser humano, «usándolo» solamente para satisfacer las propias «necesidades».

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa que “La dimensión de la intencionalidad de los pensamientos y de los corazones constituye uno de los filones principales de la cultura humana universal”? ¿Cuál es el significado fundamental de la perenne y recíproca atracción de la masculinidad y de la femineidad? ¿Qué sucede cuando el hombre se sirve de la mujer y viceversa? ¿Qué significa que el hombre actúa (y mira) conforme a lo que es?

18. Un valor no bastante apreciado

El mandamiento «no adulterarás» está formulado como una prohibición que excluye de modo categórico un determinado mal moral y encuentra su justa motivación en la indisolubilidad del matrimonio. Es sabido que el decálogo, además de la prohibición «no adulterarás», contiene también «no desearás la mujer de tu prójimo» (Ex 20, 14. 17; Dt 5, 18. 21). Ambos mandamientos se cumplen precisamente mediante la «pureza de corazón». Las palabras del texto del sermón de la montaña, en las que Cristo habla figurativamente de «sacar el ojo» y de «cortar la mano», cuando estos miembros fuesen causa de pecado (Mt 5, 29-30), dan testimonio indirectamente de la severidad y fuerza de la prohibición contenida en estos. **La exigencia, que en el sermón de la montaña propone Cristo implica que el hombre debe descubrir de nuevo la plenitud perdida de su humanidad y quererla recuperar.** Esa plenitud en la relación recíproca de las personas: del hombre y de la mujer, pero también en toda forma de convivencia de los hombres y de las mujeres, de esa convivencia que constituye la pura y sencilla trama de la existencia. La llamada al corazón presente en las palabras: “Que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 27-28) pone en claro la dimensión de la interioridad humana, propia de la ética, y más aún, de la teología del cuerpo. **De cada uno de los hombres, como autores y sujetos directos de la moral real, como co-autores de su historia depende también el nivel de la moral misma, su progreso o su decadencia.** ¿Cómo «puede» y «debe» actuar el hombre que acoge las Palabras de Cristo en el sermón de la montaña, el hombre que acepta el Evangelio, y, en particular, lo acepta en este campo? ¿De qué modo los valores según la «escala» revelada en el sermón de la montaña constituyen un deber de su voluntad y de su «corazón», de sus deseos y de sus opciones? ¿De qué modo le «obligan» en la acción y en el comportamiento y le «comprometen» ya en el pensar y, de alguna manera, en el «sentir»? No es posible encontrar en la frase del sermón de la montaña, que hemos analizado, una «condena» o una acusación contra el cuerpo. Si acaso, se podría entrever allí una condena del corazón humano. Sin embargo, en realidad no se acusa al corazón, sino que se le llama a un examen crítico, más aún, autocrítico. El juicio que allí se encierra acerca del «deseo», como acto de concupiscencia de la carne, contiene en sí no la negación, sino más bien la afirmación del cuerpo, como elemento que juntamente con el espíritu determina al hombre y participa en su dignidad de persona. **El cuerpo, en su masculinidad y feminidad, está llamado «desde el principio» a convertirse en la manifestación del espíritu.** Se convierte también en esa manifestación mediante la unión conyugal. En Mt 19, 5-6 (“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.”), Cristo defiende los derechos inolvidables de esta unidad, mediante la cual el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, asume el valor de signo, signo en algún sentido, sacramental. Basándose en las palabras de Cristo en el sermón de la montaña, **la ética cristiana se caracteriza por una transformación de la conciencia y de las actitudes de la persona, capaz de manifestar y realizar el valor del cuerpo y del sexo, según el designio originario del Creador que los puso al servicio de la «comunidad de las personas».** **El cuerpo y la sexualidad son siempre para el cristianismo un «valor no bastante apreciado».** Las palabras de Cristo en el sermón de la montaña (Mt 5, 27-28) son una llamada a vencer el mal moral que el «deseo» desordenado oculta en sí. Y si la victoria sobre el mal consiste en la separación de él (de aquí las severas palabras en el contexto de Mateo 5, 27-28), se trata solamente de separarse del mal del acto (en el caso en cuestión, del acto interior de la «concupiscencia») y en ningún modo de transferir lo negativo de este acto a su objeto, esto es, la mujer a la que se «mira para desearla». **El mal de la «concupiscencia», es decir, del acto del que habla Cristo en Mateo 5, 27-28, hace que a quien se dirige, constituya para el sujeto humano un «valor no bastante apreciado».** Si en las palabras analizadas del sermón de la montaña (Mt 5, 27-28) el corazón humano es puesto en guardia contra la concupiscencia, a la vez, mediante las mismas palabras está llamado a descubrir el sentido pleno de lo que en el acto de concupiscencia constituye para él un «valor no bastante apreciado. **El «adulterio cometido en el corazón», se puede y se debe entender como «desvalorización», o sea, empobrecimiento de un valor auténtico, como privación intencional de esa dignidad, a la que responde el valor integral de la feminidad de la mujer en cuestión. La llamada a dominar la concupiscencia de la carne brota precisamente de la afirmación de la dignidad personal del cuerpo y del sexo, y sirve únicamente a esta dignidad. Liberado de la constricción y de la disminución del espíritu que lleva consigo la concupiscencia de la carne, el ser humano: varón y mujer, se encuentra recíprocamente en la libertad del recíproco donarse que es la condición de toda convivencia en la verdad.**

Reflexión: ¿Cómo debo actuar si acojo las Palabras de Cristo en el sermón de la montaña, especialmente en lo relacionado con la pureza del corazón? ¿Qué significa que el «adulterio cometido en el corazón», se deba entender como «desvalorización» de la persona?

19. El nuevo ethos

Los pensadores contemporáneos (por ejemplo, Scheler) ven en el sermón de la montaña un gran cambio en el campo del ethos, es decir en lo que puede ser definido como el alma de la moral humana. Una moral viva, no se forma solamente con las normas que revisten la forma de mandamientos, de preceptos y de prohibiciones, como en el caso de «no adulterarás». La moral en la que se realiza el sentido mismo del ser hombre -que es, al mismo tiempo, cumplimiento de la ley mediante la «sobreabundancia» de la justicia» se forma en la percepción interior de los valores, de la que nace el deber como expresión de la conciencia, como respuesta del propio «yo» personal. El ethos nos hace entrar simultáneamente en la profundidad de la norma misma y descender al interior del hombre-sujeto de la moral. El valor moral, está unido al proceso dinámico de la intimidad del hombre, para alcanzarlo, no basta detenerse «en la superficie» de las acciones humanas, es necesario penetrar precisamente en el interior. El pasaje del discurso de la montaña que hemos elegido como centro de nuestros análisis, forma parte de la proclamación del nuevo ethos: el ethos del Evangelio. Las enseñanzas de Cristo, están profundamente unidas con la conciencia del «principio», del misterio de la creación en su originaria sencillez y riqueza; y al mismo tiempo, el ethos que Cristo proclama en el discurso de la montaña, está enderezado de modo realista al «hombre histórico», transformado en hombre de la concupiscencia. Cristo, que sabe «lo que hay en todo hombre» (Jn 2, 25), no puede hablar de otro modo, sino con semejante conocimiento de causa. Desde ese punto de vista, en las palabras de Mt 5, 27-28, no prevalece la acusación, sino un juicio realista sobre el corazón humano que de una parte tiene un fundamento antropológico y, de otra, un carácter ético. Las palabras de Cristo confirman los mandamientos del decálogo - no sólo el sexto, sino también el noveno - y al mismo tiempo expresan un conocimiento sobre el hombre, que nos permite unir la conciencia del estado pecaminoso humano con la perspectiva de la «redención del cuerpo» (Rom 8, 23). Precisamente este «conocimiento» está en las bases del nuevo ethos que emerge de las palabras del sermón de la montaña. **La «redención del cuerpo» no indica el mal como propio del cuerpo humano, sino que señala solamente el estado pecaminoso del hombre, por el que, entre otras cosas, éste ha perdido el sentido del significado sponsalicio del cuerpo**, en el cual se expresa el dominio interior y la libertad del espíritu. Se trata aquí de una pérdida «parcial», potencial, donde el sentido del significado sponsalicio del cuerpo se confunde, en cierto modo, con la concupiscencia y permite fácilmente ser absorbido por ella. Las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28 no nos permiten poner al corazón humano en estado de continua sospecha, sino que deben ser entendidas e interpretadas como una llamada que no puede ser un acto separado del contexto de la existencia concreta. Es siempre -aunque sólo en la dimensión del acto al que se refiere- el descubrimiento del significado de toda la existencia, del significado de la vida, en el que está comprendido también ese significado del cuerpo, que aquí llamamos «sponsalicio». 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 solo e irrevocablemente acusado y abandonado a la concupiscencia de la carne, sino que en el mismo corazón se sienta, gracias a la redención, llamado con energía. Llamado precisamente a ese valor supremo, que es el amor. Llamado como persona en la verdad de su humanidad, en la verdad de su cuerpo. Llamado en esa verdad que es patrimonio «del principio», más profundo que el estado pecaminoso heredado, más profundo que la triple concupiscencia. La redención es una verdad, una realidad, en cuyo nombre debe sentirse llamado el hombre, y «llamado con eficacia».** El hombre debe sentirse llamado a descubrir y a realizar el significado sponsalicio del cuerpo y a expresar de este modo la libertad interior del don. Está llamado a esto, desde el exterior, por la palabra del Evangelio, y desde el «interior», por su corazón. **Si el oyente permite que esas palabras actúen en él, podrá oír al mismo tiempo en su interior algo así como el eco de ese «principio», al que Cristo se refirió, para recordar a sus oyentes quién es el hombre, quién es la mujer, y quiénes son el uno para el otro en la obra de creación. Las palabras de Cristo dan testimonio de que la fuerza originaria (por tanto, también la gracia) del misterio de la creación se convierte para cada uno de ellos en fuerza (esto es, gracia) del misterio de la redención.** ¿Acaso no siente el hombre, juntamente con la concupiscencia, una necesidad profunda de conservar la dignidad de las relaciones recíprocas, que encuentran su expresión en el cuerpo, gracias a su masculinidad y feminidad? ¿Acaso no siente la necesidad de impregnarlas de todo lo que es noble y bello? ¿Acaso no siente la necesidad de conferirle el valor supremo, que es el amor?

Reflexión: ¿Me siento llamado y redimido por Cristo? ¿Creo en la eficacia de esa redención en mi vida?

20. Eros y ethos

Según Platón, el «eros» representa la fuerza interior, que arrastra al hombre hacia todo lo que es bueno, verdadero y bello. En cambio, en el significado común y en la literatura, esta «atracción» parece ser ante todo de naturaleza sexual. La narración bíblica (sobre todo en Génesis 2, 23-25), indudablemente atestigua la recíproca atracción y la llamada perenne de la persona a esa «unidad en la carne» que, al mismo tiempo, debe realizar la unión-comunión de las personas. Como «eróticos» se definen sobre todo esos modos de comportamiento recíprocos mediante los cuales el hombre y la mujer se acercan y se unen hasta formar «una sola carne». Si lo «erótico» y lo que se «deriva del deseo» (y sirve para saciar la «concupiscencia misma de la carne») fuera lo mismo, las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28 expresarían un juicio negativo sobre lo que es «erótico». Si admitimos que el «eros» significa la fuerza interior que «atrae» al hombre hacia la verdad, el bien y la belleza, entonces en el ámbito de este concepto se ve también abrirse el camino hacia lo que Cristo quiso expresar en el sermón de la montaña. En el ámbito erótico, el «eros y el «ethos» no se contraponen mutuamente, sino que están llamados a encontrarse en el corazón humano y a fructificar en este encuentro.* Muy digno del corazón humano es que la forma de lo que es «erótico» sea, al mismo tiempo, forma del ethos, es decir, de lo que es ético»* De ordinario somos propensos a considerar las palabras del sermón de la montaña sobre la «concupiscencia» (sobre el «mirar para desear») exclusivamente como una prohibición, una prohibición en la esfera del «eros». Y muy frecuentemente nos contentamos sólo con esta comprensión, sin tratar de descubrir los valores realmente profundos y esenciales que esta prohibición protege. Que no solamente protege, sino que los hace también accesibles y los libera, si aprendemos a abrir nuestro «corazón» hacia ellos.

Es necesario encontrar continuamente en lo que es «erótico» el significado esponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don. Esta es la tarea del espíritu humano, tarea de naturaleza ética. **Si no se asume esta tarea, la atracción de los sentidos y la pasión del cuerpo pueden quedarse en la mera concupiscencia carente de valor ético, y el hombre no experimenta esa plenitud del «eros», que significa el impulso del espíritu humano hacia lo que es verdadero, bueno y bello, por lo que también lo que es «erótico» se convierte en verdadero, bueno y bello. Es indispensable, pues, que el ethos venga a ser la forma constitutiva del eros.** El hombre aprende a discernir entre lo que, por una parte, compone la riqueza de la masculinidad y feminidad en los signos que provienen de su perenne llamada y atracción creadora, y lo que, por otra parte, lleva sólo el signo de la concupiscencia. Y aunque estas variantes y matices de los movimientos internos del «corazón», dentro de un cierto límite, se confundan entre sí, sin embargo, se dice que el hombre interior ha sido llamado por Cristo a adquirir una valoración madura y perfecta, que lo lleve a discernir y juzgar los varios motivos de su mismo corazón. Las palabras de Cristo son rigurosas. Exigen al hombre que, en el ámbito en que se forman las relaciones con las personas del otro sexo, tenga plena y profunda conciencia de los propios actos y, sobre todo, de los actos interiores. *Las palabras de Cristo exigen que el hombre en esta esfera, que parece pertenecer exclusivamente al cuerpo y a los sentidos, esto es, al hombre exterior, sepa ser verdaderamente hombre interior- sepa obedecer a la recta conciencia; sepa ser el auténtico señor de los propios impulsos íntimos, como guardián que vigila una fuente oculta; y finalmente, sepa sacar de todos esos impulsos lo que es conveniente para la «pureza del corazón». * Muy frecuentemente se juzga que lo propio del ethos es sustraer la espontaneidad a lo que es erótico, pero quien acepta el ethos del enunciado de Mateo 5, 27-28, debe saber que también está llamado a la plena y madura espontaneidad de las relaciones, que nacen de la perenne atracción de la masculinidad y de la feminidad. **No puede haber esta espontaneidad en los impulsos que nacen de la mera concupiscencia carnal, carente en realidad de una opción y de una jerarquía adecuada. Precisamente a precio del dominio sobre ellos el hombre alcanza esa espontaneidad más profunda y madura, con la que su «corazón», adueñándose de los instintos, descubre de nuevo la belleza espiritual del signo constituido por el cuerpo humano** Cuando el deseo sexual se une con una complacencia noble, es diverso de un mero y simple deseo. Análogamente, la excitación sensual es bien distinta de la emoción profunda, con que no sólo la sensibilidad interior, sino la misma sexualidad reaccionan en la expresión de la feminidad y de la masculinidad de manera integral. **Las palabras del sermón de la montaña, con las que Cristo llama la atención de sus oyentes -de entonces y de hoy- sobre la «concupiscencia» señalan indirectamente el camino hacia una madura espontaneidad del «corazón» humano, que no sofoca sus nobles deseos y aspiraciones, sino que, al contrario, los libera y, en cierto sentido, los facilita.**

Reflexión: ¿Cuál es el valor que busca proteger y liberar el llamado a mirar con pureza de corazón? ¿Qué significa la frase: Es indispensable, pues, que el ethos venga a ser la forma constitutiva del eros?

21. El ethos de la redención

El hombre interior es el sujeto específico del ethos del cuerpo, y Cristo quiere impregnar de esto la conciencia y la voluntad de sus oyentes y discípulos. Se trata indudablemente de un ethos que es «nuevo» en relación con el de los hombres del Antiguo Testamento. Este «nuevo» ethos, que emerge de la perspectiva de las palabras de Cristo pronunciadas en el sermón de la montaña, lo hemos llamado «ethos de la redención» y, más precisamente, ethos de la redención del cuerpo. **La «redención del cuerpo», presentada como el fin del misterio de la redención del hombre y del mundo, realizada por Cristo.** ¿En qué sentido, pues, podemos hablar del ethos de la redención y especialmente del ethos de la redención del cuerpo? Debemos reconocer que en el contexto de las palabras del sermón de la montaña (Mt 5, 27-28), que hemos analizado, este significado no aparece todavía en toda su plenitud. Se manifestará más completamente cuando examinemos otras palabras de Cristo, esto es, aquellas en las que se refiere a la resurrección (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36). **Sin embargo, no hay duda alguna de que también en el sermón de la montaña Cristo habla en la perspectiva de la redención del hombre (y precisamente, por lo tanto, de la «redención del cuerpo»). De hecho, ésta es la perspectiva de todo el Evangelio, de toda la enseñanza, más aún, de toda la misión de Cristo.** El que en la enseñanza de Cristo la referencia fundamental a la cuestión del matrimonio y al problema de las relaciones entre el hombre y la mujer, se remita al «principio» sólo puede ser justificado por la realidad de la redención; fuera de ella, en efecto, permanecería únicamente la triple concupiscencia, o sea, esa «servidumbre de la corrupción», de la que escribe el Apóstol Pablo (Rom 8,21). 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. En el ethos de la redención del cuerpo deberá reanudarse de nuevo el ethos originario de la creación. Cristo no cambia la ley, sino que confirma el mandamiento: «No adulterarás»; pero, al mismo tiempo, lleva el entendimiento y el corazón de los oyentes hacia esa «plenitud de la justicia» querida por Dios creador y legislador, que encierra este mandamiento en sí. **Esta plenitud se descubre: primero con una visión interior «del corazón», y luego con un modo adecuado de ser y de actuar.** La forma del hombre «nuevo» puede surgir en la medida en que el ethos de la redención del cuerpo domina al hombre de la concupiscencia. *Cristo indica con claridad que el camino para alcanzarlo debe ser la templanza y el dominio de los deseos, y esto en la raíz misma, en la esfera puramente interior («todo el que mira para desear.»). * **El ethos de la redención contiene el imperativo del dominio de sí, la necesidad de una inmediata continencia y de una templanza habitual. En este comportamiento el corazón humano permanece vinculado al valor del significado esponsalicio del cuerpo, mediante el cual el Creador -junto con el perenne atractivo recíproco del hombre y de la mujer- ha escrito en el corazón de ambos el don de la comunión, es decir, la misteriosa realidad de su imagen y semejanza. En el terreno del ethos de la redención la unión con ese valor mediante un acto de dominio, se restablece, con una fuerza y una firmeza todavía más profundas. El acto del dominio de sí y de la templanza, a los que llama Cristo en el sermón de la montaña (Mt 5, 27-28) buscan conservar este valor.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa que Cristo haya muerto en la cruz para redimirme? ¿Qué relación tiene eso con mi cuerpo?

22. La pureza es exigencia del amor

La conciencia del estado pecaminoso en el hombre histórico es no sólo un necesario punto de partida, sino también una condición indispensable de su aspiración a la virtud, a la «pureza de corazón», a la perfección. Incluso cuando el hombre se ha habituado a ceder a la concupiscencia de la carne, desde la primera vez que logra el dominio de sí, y mucho más si adquiere después el hábito, realiza la gradual experiencia de la propia dignidad y, mediante la templanza, atestigua el propio autodomínio y demuestra que realiza lo que en él es esencialmente personal. Y, además, experimenta gradualmente la libertad del don, que por un lado es la condición, y por otro es la respuesta del sujeto al valor esponsalicio del cuerpo humano. **Así, pues, el ethos de la redención del cuerpo se realiza a través del dominio de sí, a través de la templanza de los «deseos», cuando en el corazón humano adquieren voz los estratos más profundos de la potencialidad del hombre, a los cuales la concupiscencia de la carne, por decirlo así, no permitiría manifestarse.** Estos estratos tampoco pueden emerger si el corazón humano está anclado en una sospecha permanente, o cuando la sexualidad se entiende como un «antivalor». El ethos de la redención del cuerpo permanece profundamente arraigado con la Revelación. Al referirse, en este caso, al «corazón», Cristo formula sus palabras del modo más concreto: efectivamente, **el hombre es único e irreplicable sobre todo a causa de su «corazón», que decide en él «desde dentro».** La pureza de corazón se explica, con la relación hacia el otro sujeto, que es originaria y perennemente «conllamado». **La pureza es exigencia del amor.** Es la dimensión de su verdad interior en el «corazón» del hombre. Cuando Cristo, explicando el significado justo del mandamiento: «No adulterarás», hizo una llamada al hombre interior, especificó, al mismo tiempo, la pureza, con la que están marcadas las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer en el matrimonio y fuera del matrimonio. **Pureza que en el sermón de la montaña está comprendida en el enunciado de las bienaventuranzas: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8).** Cristo ve en el corazón, en lo íntimo del hombre, la fuente de la pureza, pero también de la impureza moral. «...lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias; pero comer sin lavarse las manos, eso no hace impuro al hombre» (Mt 15, 18-20; también Mc 7, 20-23). Cristo se cuidó bien de no vincular la pureza en sentido moral (ético) con la fisiología y con los procesos orgánicos. El concepto de «pureza» y de «impureza» en sentido moral es ante todo un concepto general, por lo que todo bien moral es manifestación de pureza, y todo mal moral es manifestación de impureza.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Puedo amar al otro sin tener una mirada pura hacia él? ¿Cómo deseo ser mirado por quien dice amarme? ¿A qué se refiere Cristo cuando dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8)?

23. La vida según el Espíritu

En la Carta a los Gálatas (5, 16-17) San Pablo pone de relieve la tensión que existe en el interior del hombre entre la «carne» y el «Espíritu» (escrito con mayúscula, es decir, el Espíritu Santo): «Os digo, pues: andad en Espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne porque la carne tiene tendencias contrarias a las del Espíritu, y el Espíritu tendencias contrarias a las de la carne...». Cuando San Pablo dice la «carne» indica no sólo al hombre «exterior», sino también al hombre «interiormente» sometido al mundo, el hombre de la triple concupiscencia. Por el contrario, es precisamente en la «vida según el Espíritu» donde se vive la pureza de corazón, de la que habló Cristo en el sermón de la montaña. La misma contraposición de la vida «según la carne» y «según el Espíritu» la encontramos en la Carta a los Romanos (Rom 8, 5-10). Seguidamente Pablo presenta la victoria final sobre el pecado y sobre la muerte, a través de la resurrección de Cristo: «El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom 8, 11). Aquí, San Pablo pone de relieve la «justificación» en Cristo, destinada ya al hombre «histórico». **Esta «justificación» por la fe, es decir, mediante la redención realizada por Cristo mismo, obra en el interior del hombre por medio del Espíritu Santo y es, según San Pablo, una auténtica fuerza que actúa en el hombre y que se revela y afirma en sus acciones.** La redención realizada por Cristo, es a la que Pablo llama también «redención del cuerpo». En el corazón y en el comportamiento del hombre, fructifica la redención de Cristo, gracias a esas fuerzas del Espíritu que realizan la «justificación», esto es, que hacen realmente que la justicia «abunde» en el hombre, como se inculca en el Sermón de la montaña: Mt 5, 20, es decir, que abunde en la medida que Dios mismo ha querido y que Él espera. En otra parte de la Carta a los Gálatas dice Pablo: «Ahora bien; las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lasciva, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas...» (5, 19-21). «Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza...» (5, 22-23). Observemos que entre los frutos del Espíritu el Apóstol incluye la templanza la cual implica el «dominio de sí». Resulta significativo que Pablo, al hablar de las «obras de la carne» (Gál 5, 11-21), mencione no sólo «fornicación, impureza, lascivia..., embriagueces, orgías» -por lo tanto, todo lo que, según un modo objetivo de entender, reviste el carácter de los «pecados carnales» -, sino que nombra también otros pecados: «idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias...» (Gál 5, 20-21) que de acuerdo con nuestras categorías antropológicas (y éticas) nos sentiríamos propensos, más bien a llamar «pecados del espíritu» humano. No sin motivo habremos podido entrever en ellas más bien los efectos de la «concupiscencia de los ojos» o de la «soberbia de la vida», que no los efectos de la «concupiscencia de la carne». Sin embargo, Pablo las califica como «obras de la carne», lo que solo se puede entender sobre el fondo de ese significado más amplio que en las Cartas paulinas asume el término «carne», contrapuesto sólo y no tanto al «espíritu» humano, cuanto al Espíritu Santo que actúa en el alma (en el espíritu) del hombre. Todos los pecados son expresión de la «vida» según la carne, que se contrapone a la «vida según el Espíritu». Mientras en el primer caso nos encontramos con el hombre abandonado a la concupiscencia, en el segundo nos hallamos frente a lo que llamamos el ethos de la redención. En la doctrina paulina, la vida «según la carne» y la vida «según el Espíritu», encuentran un amplio y diferenciado campo para traducirse en obras. **La vida según el Espíritu se logra gracias a la potencia del Espíritu Santo que, actuando dentro del espíritu humano, hace realmente que sus deseos fructifiquen en bien. Por tanto, éstas son no sólo -y no tanto- «obras» del hombre, cuanto «fruto», esto es, efecto de la acción del «Espíritu» en el hombre.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: En nuestro diario vivir, ¿podemos identificar cuando obramos según la carne y cuando según el Espíritu?

24. La subordinación de la libertad al amor

Una de las manifestaciones de la vida «según el Espíritu» es el comportamiento conforme a la virtud de la pureza de la que habla Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses donde leemos **«La voluntad de Dios es vuestra santificación; que os abstengáis de la fornicación; que cada uno sepa mantener el propio cuerpo en santidad y honor, no como objeto de pasión libidinosa, como los gentiles, que no conocen a Dios»** (1 Tes 4, 3-5). «Que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia, no desprecia al hombre, sino a Dios, que os dio su Espíritu Santo» (1 Tes 4, 7-8). **El que Pablo se refiera a que el hombre «sepa mantener el propio cuerpo en santidad y respeto, no con afecto libidinoso» hace ver que la pureza es una «capacidad», una actitud, y en este sentido, es virtud que obviamente debe estar arraigada en la voluntad.** Si la pureza, según la enseñanza paulina, es un aspecto de la «vida según el Espíritu», esto quiere decir que en ella fructifica el misterio de la redención del cuerpo. **El hecho de que hayamos «sido comprados a precio» (1 Cor 6, 20), esto es, al precio de la redención de Cristo, hace surgir precisamente el deber moral de «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto»** lo cual se realiza mediante la abstención de la «impureza» y fructifica en la experiencia más profunda de ese amor que ha sido grabado desde el «principio», según la imagen y semejanza de Dios. La pureza es una variante de la virtud de la templanza. La finalidad de la pureza es no sólo (y no tanto) la abstención de la «impureza» y de lo que a ella conduce, sino, al mismo tiempo, el mantenimiento del propio cuerpo e, indirectamente, también del de los otros con «santidad y respeto». Estas dos funciones, la «abstención» y el «mantenimiento» están estrechamente ligadas y son recíprocamente dependientes. Requiere la superación de algo que actúa en el hombre, sobre todo, en el ámbito de los sentidos, pero muy frecuentemente no sin repercusiones en la dimensión afectivo-emotiva. Según las palabras de Cristo, la verdadera «pureza» (como también la «impureza») en sentido moral proviene «del corazón» humano. Pablo, cuando habla de la necesidad de hacer morir a las obras del cuerpo con la ayuda del Espíritu, expresa precisamente aquello de lo que Cristo habló en el sermón de la montaña, haciendo una llamada al corazón humano. Esta superación, o sea, el «hacer morir las obras del cuerpo con la ayuda del «espíritu», es condición indispensable de la «vida según el Espíritu», esto es, de la «vida» que es antítesis de la «muerte», de la que se habla en el mismo contexto. La vida «según la carne», en efecto, tiene como fruto la «muerte», es decir, lleva consigo como efecto la «muerte» del Espíritu. El término «muerte» no significa solo muerte corporal, sino también el pecado, al que la teología moral llamará mortal. Desde el punto de vista bíblico, la «pureza del corazón» significa la libertad de todo género de pecado y no sólo de los que se refieren a la «concupiscencia de la carne». Las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña son realistas, no tratan de hacer volver el corazón humano al estado de inocencia originaria, que el hombre dejó ya detrás de sí; le señalan, en cambio, el camino hacia una pureza de corazón, que le es posible y accesible. El hombre interior debe abrirse a la vida según el Espíritu, para que participe de la pureza de corazón evangélica: para que vuelva a encontrar y realice el valor del cuerpo, liberado de los vínculos de la concupiscencia mediante la redención. En todo lo que es manifestación de la vida y del comportamiento según el Espíritu, Pablo ve al mismo tiempo la manifestación de esa libertad, con la que Cristo «nos ha liberado» (Gál 5, 13). Escribe precisamente así: **«Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíais unos a otros por la caridad. Porque toda la ley se resume en este solo precepto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5, 13-14).** Si «toda la ley» del Antiguo Testamento «halla su plenitud» en el mandamiento del amor, la dimensión del nuevo ethos evangélico no es más que una llamada dirigida a la libertad humana, a su realización plena y, en cierto sentido, a la más plena «utilización» de la potencialidad del espíritu humano. Podría parecer que Pablo contraponga solamente la libertad a la ley y la ley a la libertad. Sin embargo, **un análisis profundo del texto demuestra que San Pablo, en la Carta a los Gálatas, subraya ante todo la subordinación ética de la libertad a ese elemento en el que se cumple toda la ley, o sea, al amor, que es el mandamiento más grande del Evangelio.** «Cristo nos ha liberado para que seamos libres», precisamente en el sentido en que Él nos lo ha manifestado. **Entender así la vocación a la libertad («Vosotros... hermanos, habéis sido llamados a la libertad», Gál 5, 13), significa configurar el ethos, en el que se realiza la vida «según el Espíritu».** Cristo ha realizado y manifestado la libertad que encuentra la plenitud en la caridad, la libertad, gracias a la cual, estamos «los unos al servicio de los otros»; en otras palabras: la libertad que se convierte en fuente de «obras» nuevas y de «vida» según el Espíritu. La antítesis y la negación de este uso de la libertad tiene lugar cuando esta se convierte para el hombre en «un pretexto para vivir según la carne». Quien vive «según la carne», deja

de ser capaz de esa libertad para la que «Cristo nos ha liberado»; deja también de ser idóneo para el verdadero don de sí, que es fruto y expresión de esta libertad y que está ligado con el significado esponsalicio del cuerpo.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa: “mantener nuestro cuerpo en santidad y respeto”? ¿Qué significa que la pureza es una capacidad, una actitud? ¿Qué implica subordinar la libertad al amor?

25. El cuerpo como manifestación del espíritu

Todo el desarrollo de la ciencia contemporánea respecto al cuerpo como organismo, está basado sobre la separación de lo que en el hombre es corpóreo, de lo que es espiritual. **Desde esta óptica el hombre deja de identificarse con el propio cuerpo y no le es difícil tratarlo, como objeto de manipulación ya que se le priva del significado y de la dignidad que se derivan de tener conciencia del cuerpo como signo de la persona, como manifestación del espíritu.** En otras palabras, el conocimiento puramente «biológico» de las funciones del cuerpo relacionadas con la masculinidad y feminidad de la persona humana, es capaz de ayudar a descubrir el auténtico significado esponsalicio del cuerpo, solamente si va unido a una adecuada madurez espiritual de la persona humana. En la primera Carta a los Corintios Pablo expone allí su gran doctrina eclesiológica, según la cual, la Iglesia es Cuerpo de Cristo: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros» (1 Cor 12, 22-25). Aunque el tema propio del texto en cuestión sea la teología de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, contribuye, a la vez, a profundizar en la teología del cuerpo. Mientras en la primera Carta a los Tesalonicenses Pablo escribe acerca del mantenimiento del cuerpo «en santidad y respeto», en el pasaje que acabamos de citar de la primera Carta a los Corintios quiere mostrar a este cuerpo humano precisamente como digno de respeto. **No se trata sólo del cuerpo (entendido como organismo, en el sentido «somático») sino del hombre que se expresa a sí mismo por medio de ese cuerpo, y en este sentido «es» ese cuerpo.** La descripción paulina del cuerpo corresponde precisamente a la actitud espiritual de «respeto» hacia el cuerpo humano, debido a la «santidad» (1 Tes 4, 3-5, 7-8) que surge de los misterios de la creación y de la redención. En las expresiones de Pablo acerca de los «miembros menos decentes» del cuerpo humano, nos parece encontrar el testimonio de la misma vergüenza que experimentaron los primeros seres humanos, varón y mujer, después del pecado original. «A los que parecen más viles los rodeamos de mayor respeto, y a los que tenemos por menos decentes los tratamos con mayor decencia» (1 Cor 12, 33). Así, pues, se puede decir que de la vergüenza nace precisamente el «respeto» por el propio cuerpo: respeto, cuyo mantenimiento pide Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 4). Ese «respeto», sobre todo, en el ámbito de las relaciones y comportamientos humanos es importante tanto respecto al «propio» cuerpo, como evidentemente también en las relaciones recíprocas.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa la frase «el hombre que se expresa a sí mismo por medio de ese cuerpo, y en este sentido «es» ese cuerpo»? ¿Por qué decimos que la iglesia es cuerpo de Cristo? ¿Quiénes conforman la iglesia?

26. El templo del Espíritu Santo

Hemos analizado dos pasajes, tomados de la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 3-5) y de la primera Carta a los Corintios (12, 18-25), con el fin de mostrar lo que parece ser esencial en la doctrina de San Pablo sobre la pureza como virtud. Si en el texto citado de la primera Carta a los Tesalonicenses se puede comprobar que la pureza consiste en la templanza, en ese mismo texto, al igual que en la primera Carta a los Corintios, se pone también de relieve la nota del «respeto». La abstención «de la impureza», que implica el mantenimiento del cuerpo «en santidad y respeto», permite deducir que, según la doctrina del Apóstol, **la pureza es una «capacidad» fruto de la vida «según el Espíritu» es decir, fruto del don del Espíritu Santo.** Estas dos dimensiones de la pureza -la dimensión moral, o sea, la virtud, y la dimensión carismática, o sea, el don del Espíritu Santo, están estrechamente ligadas en el mensaje de Pablo. Esto lo pone especialmente de relieve el Apóstol en la primera Carta a los Corintios, en la que llama al cuerpo «templo» (por lo tanto: morada y santuario) del Espíritu Santo. **«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?», pregunta Pablo a los Corintios (1 Cor 6, 19),** después de haberles instruido antes con mucha severidad acerca de las exigencias morales de la pureza. «Huid de la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornicar, peca contra su propio cuerpo» (1 Cor 6, 18). Estos pecados llevan consigo la «profanación» del cuerpo: privan al cuerpo del respeto que se le debe a causa de la dignidad de la persona. El Apóstol va más allá: según él, el pecado contra el cuerpo es también «profanación del templo». **Sobre la dignidad del cuerpo humano, a los ojos de Pablo, no sólo decide el hombre constituido como sujeto personal, sino más aún la realidad sobrenatural que, como fruto de la redención realizada por Cristo, nuestro cuerpo es morada y presencia continua del Espíritu Santo.** Y este nuevo don de Dios obliga. El Apóstol hace referencia a esta dimensión de obligación cuando escribe: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (1 Cor, 6, 13). **Con la Encarnación Cristo ha impreso en el cuerpo una nueva dignidad, el hecho de que el cuerpo humano venga a ser en Jesucristo cuerpo de Dios-Hombre es algo que cada cristiano debe tener en cuenta en su comportamiento respecto al «propio» cuerpo y, evidentemente respecto al cuerpo del otro.** La redención del cuerpo comporta la institución en Cristo y por Cristo de una nueva medida de la santidad del cuerpo. A esta santidad precisamente se refiere Pablo en la primera carta de los Tesalonicenses (4, 3-5), cuando habla de «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto». **Una cosa es la satisfacción de las pasiones, y otra la alegría que el hombre encuentra en poseerse más plenamente a sí mismo, pudiendo convertirse de este modo también más plenamente en un verdadero don para otra persona.** En una pureza madura, se manifiesta en parte la eficacia del don del Espíritu Santo, de quien el cuerpo humano es «templo» (1 Cor 6, 19).

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué implicaciones tiene en nuestra vida diaria la pregunta de Pablo a los Corintios: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor 6, 19).

27. El arte y la ética

La esfera de las experiencias estéticas se encuentra también en el ámbito del ethos del cuerpo. En la pintura o escultura el hombre-cuerpo es siempre un modelo, sometido a la elaboración específica por parte del artista. En el filme, y todavía más en el arte fotográfico, el modelo no es transfigurado, sino que se reproduce al hombre vivo y en tal caso el cuerpo humano, no es modelo sino objeto de una reproducción obtenida mediante técnicas apropiadas. El ethos del cuerpo, es decir, la ética de su desnudez, a causa de la dignidad de la persona, está estrechamente vinculada al significado esponsalicio del cuerpo, en el que el dar de una parte se encuentra con la apropiada respuesta de la otra al don. La desnudez del cuerpo humano en el arte hace que este se convierta en objeto destinado a un múltiple conocimiento, mediante el cual los que miran, en cierto sentido, se adueñan de lo que debe existir esencialmente a nivel de don, hecho de la persona a la persona, no en la imagen, sino en el hombre vivo. En efecto, **ese «elemento del don» queda expuesto a una recepción incógnita y con ello queda de algún modo «amenazado», ya que puede convertirse en objeto anónimo de «apropiación», objeto de abuso.** Precisamente por esto la verdad sobre el hombre, sobre lo que en él es particularmente personal e interior, crea aquí límites claros que no es lícito sobrepasar. De esto no se deriva ciertamente que el cuerpo humano, en su desnudez, no pueda convertirse en tema de la obra de arte, sino sólo que, a causa del gran valor del cuerpo en la «comunidad» interpersonal, este problema no es puramente estético ni moralmente indiferente. La necesidad de la intimidad hacia el propio cuerpo, sirve para asegurar el don y la posibilidad del darse recíprocamente. El hombre no quiere convertirse en objeto para los otros a través de la propia desnudez anónima, ni quiere que el otro se convierta para él en objeto de modo semejante. La violación del pudor corpóreo es un método conscientemente usado para destruir la sensibilidad personal y el sentido de la dignidad humana. Esta verdad debe tomarse en consideración también por el artista quien debe ser consciente de la verdad plena del objeto, de toda la escala de valores unidos con él. **Esto corresponde a ese principio de la «pureza de corazón» que es necesario transferir a la creación o reproducción artísticas.** Hay obras de arte, cuyo tema es el cuerpo humano en su desnudez, y cuya contemplación nos permite concentrarnos, en cierto sentido, sobre la verdad total del hombre, sobre la dignidad y la belleza -incluso esa «suprasensual»- de su masculinidad y feminidad. Estas obras tienen en sí, como escondido, un elemento de sublimación, que conduce al espectador, a través del cuerpo, a todo el misterio personal del hombre. Pero también **hay obras de arte, y reproducciones, que suscitan objeción en la esfera de la sensibilidad personal del hombre -no a causa de su objeto, puesto que el cuerpo humano en sí mismo tiene siempre su dignidad inalienable-, sino a causa de la calidad o del modo de su reproducción, o, representación artística. Si nuestra sensibilidad personal reacciona con objeción y desaprobación, es así porque en esa intencionalidad fundamental, descubrimos la objetivización del hombre y de su cuerpo, su reducción a objeto de «goce».** Y esto está contra la dignidad del hombre también en el orden intencional del arte y de la reproducción. Lo que aquí hemos llamado «el ethos de la imagen» no puede ser considerado abstrayéndolo del componente correlativo, que sería necesario llamar el «ethos de la visión». **Como la creación de la imagen impone al autor, no sólo lo estético, sino también lo ético, así el «mirar» impone obligaciones al receptor de la obra.** La auténtica y responsable actividad artística busca una expresión artística de la verdad sobre el hombre en su corporeidad. A su vez, depende del espectador si decide realizar el propio esfuerzo para acercarse a esta verdad, o si se queda solo en un «consumidor» superficial de las impresiones, esto es, uno que se aprovecha del encuentro con el anónimo tema-cuerpo sólo a nivel de la sensualidad.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Tenemos en cuenta la verdad sobre el hombre creado a imagen y semejanza de Dios y el valor de la pureza de corazón cuando elegimos que imágenes o películas ver?

PARTE III. LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE

Junto a los otros dos importantes coloquios, esto es: aquel en el que Cristo hace referencia al «principio» (Mt 19, 3-9, Mc 10, 2-12) y el otro en el que apela a la intimidad del hombre (al «corazón»), señalando al deseo y a la concupiscencia de la carne como fuente del pecado (Mt 5, 27-32), el coloquio que ahora someteremos a análisis, constituye, diría, el tercer miembro del tríptico de las enunciaciones de Cristo mismo: tríptico de palabras esenciales y constitutivas para la teología del cuerpo. En este coloquio Jesús alude a la resurrección, descubriendo así una dimensión completamente nueva del misterio del hombre. Las palabras del Evangelio, en las que Cristo hace referencia a la resurrección tienen una importancia fundamental para entender el matrimonio en el sentido cristiano y también «la renuncia» a la vida conyugal «por el reino de los cielos».

28. Dios de vivos

Los saduceos se refieren a la llamada ley del levirato (Dt 25, 5-10), y basándose en la prescripción de esa antigua ley, presentan el siguiente «caso»: «Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, pero al morir no dejó descendencia. La tomó el segundo, y murió sin dejar sucesión, e igual el tercero, y de los siete ninguno dejó sucesión. Después de todos murió la mujer. Cuando en la resurrección resuciten, ¿de quién será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer» (Mc 12, 20-23). Esta vez Jesús responde así: «¿No está bien claro que erráis y que desconocéis las Escrituras y el poder de Dios? Cuando en la resurrección resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos» (Mc 12, 24-25). Jesús les demuestra primero un error de método: no conocen las Escrituras; y luego, un error de fondo: no aceptan lo que está revelado en las Escrituras -no conocen el poder de Dios-, no creen en Aquel que se reveló a Moisés en la zarza ardiente. Les responde Jesús que el sólo conocimiento literal de la Escritura no basta porque la Escritura es, sobre todo, un medio para conocer el poder de Dios vivo, que se revela en ella a Sí mismo. En esta revelación Él se ha llamado a Sí mismo «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y de Jacob», de aquellos, pues, que habían sido los padres de Moisés en la fe. Todos ellos han muerto ya hace mucho tiempo; sin embargo, Cristo completa la referencia a ellos con la afirmación de que Dios «no es Dios de muertos, sino de vivos». Esta afirmación-clave, en la que Cristo interpreta las palabras dirigidas a Moisés desde la zarza ardiente, sólo puede ser comprendida si se admite la realidad de una vida, a la que la muerte no pone fin. Llegará el momento en que Cristo dé la respuesta, sobre esta materia, con la propia resurrección; sin embargo, por ahora se remite al testimonio del Antiguo Testamento, demostrando la verdad sobre la inmortalidad y sobre la resurrección. Cristo es la última palabra de Dios sobre este tema: efectivamente, la Alianza, que con El y por Él se establece entre Dios y la humanidad, abre una perspectiva infinita de Vida: y el acceso al árbol de la vida -según el plan originario del Dios de la Alianza- se revela a cada uno de los hombres en su plenitud definitiva. Este será el significado de la muerte y resurrección de Cristo, el misterio pascual. Sin embargo, la conversación con los saduceos se desarrolla en la fase pre-pascual de la misión mesiánica de Cristo. **La resurrección, según las palabras de Cristo referidas por los evangelios, significa no sólo la recuperación de la corporeidad y el establecimiento 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. Hallamos la confirmación de este nuevo estado del cuerpo en la resurrección de Cristo (Rom 6, 5-11).**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué implicaciones tiene en nuestro diario vivir la perspectiva de la vida eterna?

29. La verdad de la resurrección

La misma respuesta de Cristo a los saduceos sobre el caso de los siete hermanos, en la versión de Lucas introduce algunos elementos que no se hallan ni en Mateo ni en Marcos. He aquí el texto: «Díjoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (Lc 20, 34-36). Ese «otro siglo», que según la Revelación es «el reino de Dios», es también la definitiva y eterna «patria» del hombre (Flp 3, 20) es la «casa del Padre» (Jn 14, 2). «Ni tomarán mujeres ni maridos» parece afirmar, a la vez, que los cuerpos humanos, recuperados y renovados en la resurrección, mantendrán su peculiaridad masculina o femenina y que el sentido de ser varón o mujer en el cuerpo en el «otro siglo» se constituirá y entenderá de modo diverso del que fue desde «el principio» ya que el matrimonio y la procreación pierden, por decirlo así, su razón de ser. El enunciado de Mateo y Marcos de que «serán como ángeles en los cielos» permite deducir una espiritualización del hombre según una dimensión diversa de la de la vida terrena (e incluso diversa de la del mismo «principio»). Es obvio que aquí no se trata de transformación de la naturaleza del hombre en la angélica o puramente espiritual. El contexto indica claramente que el hombre conservará en el «otro siglo» la propia naturaleza humana. Si fuese de otra manera, carecería de sentido hablar de resurrección. Resurrección significa restitución a la verdadera vida de la corporeidad humana, que fue sometida a la muerte en su fase temporal, significa una nueva sumisión del cuerpo al espíritu. La resurrección da testimonio, al menos indirectamente, de que el cuerpo humano no está sólo temporalmente unido con el alma (como su «prisión» terrena, cual juzgaba Platón), sino que juntamente con el alma constituye la unidad e integridad del ser humano como enseñaba Aristóteles. Si Santo Tomás aceptó en su antropología la concepción de Aristóteles, lo hizo teniendo a la vista la verdad de la resurrección. **En la vida terrena, el dominio del espíritu sobre el cuerpo, como fruto de un trabajo perseverante sobre sí mismo, puede expresar una personalidad espiritualmente madura; sin embargo, no quita la posibilidad de su recíproca oposición. La verdad sobre la resurrección afirma con claridad que la perfección escatológica y la felicidad del hombre no pueden ser entendidas como un estado del alma sola, separada del cuerpo, sino como el estado del hombre definitivo y perfectamente «integrado», a través de una unión tal del alma con el cuerpo, que asegura definitivamente esta integridad perfecta.** Se podría hablar aquí incluso de un sistema perfecto de fuerzas entre lo que en el hombre es espiritual y corpóreo, fuerzas que se encuentran en desequilibrio en el hombre «histórico», desequilibrio que se manifiesta en las bien conocidas palabras de San Pablo: «Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente» (Rom 7, 23). El hombre «escatológico» estará libre de esa «oposición». Los «hijos de la resurrección» -como leemos en Lucas 20, 36 no sólo «son semejantes a los ángeles», sino que también «son hijos de Dios». De aquí se puede sacar la conclusión de que el grado de la espiritualización tendrá su fuente en el grado de su «divinización», incomparablemente superior a la que se puede conseguir en la vida terrena. Esta nueva espiritualización será fruto de la gracia, esto es, de la comunicación de Dios, en su misma divinidad, no sólo al alma, sino a todo el hombre. Esa divinización se entiende no sólo como un «estado interior» del hombre, capaz de ver a Dios «cara a cara», sino también como una nueva formación del hombre a medida de la unión con Dios en su misterio trinitario. La «divinización» en el «otro mundo» 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. La comunión escatológica del hombre con Dios estará alimentada por la visión «cara a cara» de esa comunión más perfecta que es la comunión trinitaria de las Personas divinas. **El amor en la comunión de las tres Personas divinas puede encontrar una respuesta en los que llegarán a ser partícipes del «otro mundo», únicamente a través de la realización de la comunión recíproca proporcionada a personas creadas.** La vida eterna hay que entenderla como plena y perfecta experiencia de la gracia de Dios. Esta «experiencia escatológica» del Dios viviente le descubrirá, de modo vivo, la «comunicación» de Dios a toda la creación y, en particular, al hombre; lo cual es el «don» más personal de Dios al hombre: a ese ser, que desde el principio lleva en sí la imagen y semejanza de Él. **El don de sí mismo por parte de Dios al hombre es absolutamente superior a toda experiencia propia de la vida terrena y el don de sí mismo del hombre a Dios será su respuesta.**

Reflexión: Partiendo de la frase: “En la vida terrena, el dominio del espíritu sobre el cuerpo, como fruto de un trabajo perseverante sobre sí mismo, puede expresar una personalidad espiritualmente madura”, ¿Consideramos que tenemos una personalidad espiritualmente madura? ¿Qué podemos hacer para mejorar en este campo?

30. El mundo futuro

A base de las experiencias y conocimientos del hombre en «este mundo»- es difícil construir una imagen plenamente adecuada del «mundo futuro». Sin embargo, con la ayuda de las palabras de Cristo, es asequible, al menos, una cierta aproximación a esta imagen. Nos servimos de esta aproximación teológica, profesando nuestra fe en la «resurrección de los muertos» y en la «vida eterna», como también la fe en la «comunidad de los santos», que pertenece a la realidad del «mundo futuro». Las palabras con las que Cristo se refiere a la futura resurrección -palabras confirmadas de modo singular con su propia resurrección-, completan lo que en las presentes reflexiones hemos venido llamando «revelación del cuerpo». Dicha revelación nos permite superar la experiencia del hombre histórico en dos direcciones, la del Principio y la escatológica. El hombre no puede alcanzar, con los solos métodos empíricos y racionales, ni la verdad sobre ese «principio» del que habla Cristo, ni la verdad escatológica. Sin embargo, ¿acaso no se puede afirmar que el hombre lleva, en cierto sentido, estas dos dimensiones en lo profundo de la experiencia del propio ser, o que de algún modo está encaminado hacia ellas como hacia dimensiones que justifican plenamente el significado mismo de su ser hombre «carnal»? Para la construcción de la imagen de la nueva existencia en el «mundo futuro»-que corresponde a nuestra profesión de fe: «creo en la resurrección de los muertos»- contribuye en gran manera la conciencia de que hay una conexión entre la experiencia terrena y toda la dimensión del «principio» bíblico del hombre en el mundo. Si en el principio Dios «los creó varón y mujer» (Gen 1, 27), si en esta dualidad relativa al cuerpo previó también una unidad tal, por la que «serán una sola carne» (Gen 2, 24), si vinculó esta unidad a la bendición de la procreación (Gen 1, 29), y si ahora, al hablar ante los saduceos de la futura resurrección, Cristo explica que en el «otro mundo» «no tomarán mujer ni marido». Es evidente, pues, que el significado de ser, en cuanto al cuerpo, varón o mujer en el «mundo futuro», hay que buscarlo fuera del matrimonio y de la procreación. En su situación originaria, el hombre, pues, está solo, en su soledad «se revela» a sí mismo como persona para revelar simultáneamente, en la unidad de los dos, la comunión de las personas. En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios. Desde el principio el hombre es también cuerpo entre los cuerpos, y en la unidad de los dos descubre el significado «esponsalicio» de su cuerpo, su llamado a la vida en comunión. Luego **el sentido de ser en el cuerpo varón y mujer, se vincula con el matrimonio y la procreación. Las palabras «cuando resuciten de entre los muertos... ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (Mc 12, 25) nos permiten deducir que ese significado «esponsalicio» del cuerpo en la resurrección en la vida futura corresponderá no solo al hecho de que el hombre, como varón-mujer, es persona creada a «imagen y semejanza de Dios», sino también al hecho de que esta imagen se realiza en la comunión de las personas. El significado «esponsalicio» de ser cuerpo se realizará, pues, como significado perfectamente personal y comunitario a la vez.** La glorificación del cuerpo, revelará ese perenne significado del cuerpo humano se descubrirá entonces en tal sencillez y esplendor que **cada uno de los participantes del «otro mundo» volverá a encontrar en su cuerpo glorificado la fuente de la libertad del don. La perfecta «libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 14) y alimentará con ese don también cada una de las comuniones que constituirán la gran comunidad de la comunión de los santos.** Las palabras de Cristo referidas por los Evangelios sinópticos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 34-35) nos permiten, en cierto sentido, revisar hasta el fondo todo el significado revelado del cuerpo, el significado de ser hombre, es decir, persona «encarnada», de ser, en cuanto cuerpo, varón-mujer. Dado que las palabras del libro del Génesis eran como el umbral de toda la teología del cuerpo -umbral sobre el que se basó Cristo en su enseñanza sobre el matrimonio y su indisolubilidad- entonces hay que admitir que sus palabras referidas por los sinópticos son como un nuevo umbral de esta verdad integral sobre el hombre, que encontramos en la Palabra revelada de Dios.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué implicaciones tiene en mi vida diaria el saber que mi cuerpo va a trascender a la vida futura?

31. El primer y el último Adán

Entre la respuesta dada por Cristo a los saduceos, transmitida por los Evangelios sinópticos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36), y el apostolado de Pablo tuvo lugar ante todo el hecho de la resurrección de Cristo mismo y una serie de encuentros con el Resucitado. En la base de su fe en la resurrección expresada sobre todo en el capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios está ese encuentro con el Resucitado, que se convirtió en el fundamento de su apostolado. Cristo, en su respuesta (pre-pascual) no hacía referencia a la propia resurrección, sino que se remitía a la realidad del Dios vivo del Antiguo Testamento. Pablo, en su argumentación post-pascual sobre la resurrección, se remite sobre todo a la realidad de la resurrección de Cristo. Más aún, defiende esta verdad incluso como fundamento de la fe en su integridad: «...Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe... Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos» (1 Cor 15, 14, 20). Leemos en la primera Carta a los Corintios 15, 42-46, acerca de la resurrección de los muertos: «Se siembra en corrupción y se resucita en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual. Que por eso está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal: después lo espiritual». Es significativo en el texto paulino que la perspectiva escatológica del hombre está unida, tanto con la referencia al «principio», como con la profunda conciencia de la situación «histórica» del hombre. **Al hombre destinatario de su escrito tanto -en la comunidad de Corinto, como en todos los tiempos-, Pablo lo confronta con Cristo, resucitado, «el último Adán». Al hacerlo así, le invita a seguir las huellas de la propia experiencia post-pascual.** El Apóstol, al contraponer Adán y Cristo (resucitado) -o sea, el primer Adán al último Adán- muestra como entre estos dos polos se desarrolla el proceso que él expresa con las siguientes palabras: **«Como llevamos la imagen del hombre terreno, llevamos también la imagen del celestial» (1 Cor 15, 49).** Este «hombre celestial», no es la negación del «hombre terreno», sino sobre todo su cumplimiento y su confirmación en el ámbito de los designios de Aquel que, desde el principio, creó al hombre a su imagen y semejanza. La humanidad del «primer Adán», «hombre terreno», lleva en sí una particular potencialidad (que es capacidad y disposición) para acoger todo lo que vino a ser el «segundo Adán», o sea, Cristo. **La imagen de Cristo Resucitado que estamos llamados a llevar es la realidad escatológica pero, al mismo tiempo, es ya en cierto sentido una realidad de este mundo, puesto que se ha revelado en él mediante la resurrección de Cristo.** Así, pues, Pablo reproduce en su síntesis todo lo que Cristo había anunciado, cuando se remitió, en tres momentos diversos, al «principio» en la conversación con los fariseos (Mt 19, 3-8; Mc 10, 2-9); al «corazón» humano, como lugar de lucha con las concupiscencias en el interior del hombre, durante el Sermón de la montaña (Mt 5, 27); y a la resurrección como realidad del «otro mundo», en la conversación con los saduceos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36). En la Carta a los Romanos al decir «...También nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23), el Apóstol anuncia «la redención del cuerpo» que actúa en el alma del hombre mediante los dones del Espíritu, y en la Carta a los Corintios (1 Cor 15, 42-49) el cumplimiento de esta redención en la futura resurrección. Es decir, **la redención es el camino para la resurrección y la resurrección constituye el cumplimiento definitivo de la redención del cuerpo. El «cuerpo espiritual» debería significar precisamente la perfecta sensibilidad de los sentidos, su perfecta armonización con la actividad del espíritu humano en la verdad y en la libertad.** Las palabras de Cristo referidas por los Sinópticos, abren ante nosotros la perspectiva de la visión de Dios «cara a cara», en la que hallará su fuente inagotable tanto la «virginidad» perenne, como la «intersubjetividad» perenne de todos los hombres, que vendrán a ser partícipes de la resurrección. Así mismo, toda la antropología (y la ética) de San Pablo están penetradas por el misterio de la resurrección, mediante el cual hemos recibido definitivamente el Espíritu Santo. El capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios constituye la interpretación paulina del «otro mundo» en el que cada uno, juntamente con la resurrección del cuerpo, participará plenamente del don del Espíritu vivificante, esto es, del fruto de la resurrección de Cristo. Estas reflexiones tienen un significado fundamental para toda la teología del cuerpo; para comprender, tanto el matrimonio, como el celibato «por el reino de los cielos».

Reflexión: «Como llevamos la imagen del hombre terreno, llevamos también la imagen del celestial» (1 Cor 15, 49) ¿Somos conscientes de esta realidad? ¿Llevamos en nuestra vida diaria la imagen del hombre celestial?

PARTE IV. LA VIRGINIDAD CRISTIANA

«El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor» (1Cor 7,32)

32. El anticipo de la vida del mundo futuro

Comenzamos hoy a reflexionar sobre la virginidad o celibato «por el reino de los cielos». La constatación: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (Mc 12, 25) indica que hay una condición de vida, sin matrimonio, en la que el ser humano halla a un tiempo la plenitud de la donación personal y de la comunión de las personas, gracias a la glorificación de todo su ser en la unión perenne con Dios. Cuando la llamada a la continencia «por el reino de los cielos» encuentra eco en el alma humana, no resulta difícil percibir allí una sensibilidad especial del espíritu humano, que ya en las condiciones de la temporalidad parece anticipar aquello de lo que el hombre será partícipe en la resurrección futura. Los que hacen en la vida esta opción «por el reino de los cielos», no observan la continencia por el hecho de que «no conviene casarse», como responden los fariseos en la conversación con Jesús cuando él les habla de la indisolubilidad del matrimonio: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse» (Mt 19, 10). **Los que eligen esta opción lo hacen por el valor particular que está vinculado con ella y que hay que descubrir y aceptar personalmente como vocación propia.** «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismo se han hecho tales por amor al reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda» (Mt 19, 11-12). Si Cristo habla de aquellos «que a sí mismos se han hecho tales por amor al reino de los cielos» (Mt 19, 12), ciertamente hace esta distinción para poner de relieve su carácter voluntario y sobrenatural. Voluntario, porque los que pertenecen a esta clase lo han elegido; sobrenatural porque lo han hecho «por el reino de los cielos». Mientras en las palabras del sermón de la montaña se halla la antropología del hombre «histórico»: en las palabras sobre la continencia voluntaria, permanece esencialmente la misma antropología, pero iluminada por la perspectiva del «reino de los cielos». **Este ser humano, varón o mujer, manifiesta la «virginidad» escatológica del hombre resucitado, en el que se revelará el absoluto y eterno significado esponsalicio del cuerpo glorificado en la unión con Dios mismo, mediante la perfecta unión de todos los «partícipes del otro mundo», en el misterio de la comunión de los santos. La opción de la continencia por el reino de los cielos es una orientación hacia aquel estado escatológico, en que los hombres «no tomarán mujer ni marido». Es una excepción respecto al estado del que el hombre desde «el principio» vino a ser y es partícipe, durante toda la existencia terrena. Esta excepción incluye en sí el anticipo de la vida escatológica.** El matrimonio de María con José, encierra en sí, al mismo tiempo, el misterio de la perfecta comunión de las personas, del hombre y de la mujer en el pacto conyugal, y a la vez el misterio de esa singular «continencia por el reino de los cielos»: continencia que servía, en la historia de la salvación, a la perfecta «fecundidad del Espíritu Santo». María y José, que vivieron el misterio de la concepción y el nacimiento de Jesús, se convirtieron en los primeros testigos de una fecundidad diversa de la carnal, esto es, de la fecundidad del Espíritu: «Lo concebido en Ella es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20). **La maternidad divina de la Virgen, debía ayudar a comprender, por una parte, la santidad del matrimonio y, por otra, el desinterés con miras al «reino de los cielos», del que Cristo había hablado a sus discípulos.** La continencia «por el reino de los cielos» sirve a esa fecundidad espiritual y sobrenatural del hombre, que proviene del Espíritu Santo (Espíritu de Dios).

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Entendemos la vocación a la vida consagrada como un llamado de Dios? Respetamos y apoyamos este llamado en nosotros (de ser el caso) o en los demás (nuestros hijos por ejemplo)?

33. La fuerza de la redención del cuerpo

«El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor» (1Cor 7,32), en esta expresión «cosas del Señor» quiere decir ante todo el reino de Cristo, su Cuerpo que es la Iglesia (Col 1, 18) y cuanto contribuye al crecimiento de ésta. El hombre procura agradar siempre a la persona amada por tanto, el «agradar a Dios» no carece de este carácter que distingue la relación interpersonal entre los esposos. «Agradar a Dios» es sinónimo de vida en gracia de Dios, o sea, de quien se comporta según su voluntad para serle agradable. San Juan la aplica a Cristo: «Yo hago siempre lo que es de su agrado [del Padre]» (Jn 8, 29). «Agradar a Dios», es entendido en el Nuevo Testamento como seguir las huellas de Cristo. En uno de los últimos libros de la Sagrada Escritura, la expresión «agradar a Dios» llega a ser una síntesis teológica de la santidad. La «santidad» es un estado más bien que una acción, según la concepción bíblica, especialmente en el Antiguo Testamento es una «separación» de lo que no está sujeto a la influencia de Dios, lo que es «profanum» a fin de pertenecer exclusivamente a Dios. Lo que está ofrecido a Dios debe distinguirse por la pureza moral y, por tanto, presupone un comportamiento «sin mancha ni arruga», «santo e inmaculado» según el modelo virginal de la Iglesia que está ante Cristo (Ef 5, 27). En la llamada a la continencia «por el reino de los cielos», primero los mismos discípulos y luego toda la Tradición viva descubrirán muy pronto el amor que se refiere a Cristo mismo como Esposo de la Iglesia y Esposo de las almas, a las que Él se ha entregado hasta el fin en el misterio de su Pasión y en la Eucaristía. El perfecto amor conyugal debe estar marcado por la fidelidad y la donación al único Esposo (o única Esposa) sobre las cuales se fundan la profesión religiosa y el celibato sacerdotal. En definitiva, la naturaleza de uno y otro amor es «esponsalicia», es decir, expresada a través del don total de sí. **El amor sponsalicio que encuentra su expresión en la continencia «por el reino de los cielos», debe llevar a «la paternidad» o «maternidad» espiritual, es decir, a la «fecundidad del Espíritu Santo»; de manera análoga al amor conyugal que madura en la paternidad y maternidad física y en ellas se confirma precisamente como amor sponsalicio.** Si alguno elige el matrimonio, debe elegirlo tal como fue instituido por el Creador «desde el principio», debe buscar en él los valores que corresponden al designio de Dios y si alguno decide seguir la continencia por el reino de los cielos, debe buscar en ella los valores propios de esta vocación. En otros términos: debe actuar conforme a la vocación elegida. **El que toma la decisión de la continencia «por el reino de los cielos»: debe realizar esta decisión, sometiendo el estado pecaminoso de la propia humanidad a las fuerzas que brotan del misterio de la redención del cuerpo. Debe hacerlo como todo hombre, que no tome esta decisión y su camino sea el matrimonio.** Sólo es diverso el género de responsabilidad por el bien elegido, como es diverso el género mismo del bien elegido. Mientras el matrimonio está ligado a la escena de este mundo que pasa y por lo tanto impone, en un cierto sentido la necesidad de «encerrarse» en esta caducidad; la abstención del matrimonio, en cambio, está libre -se puede decir- de esa necesidad. Pablo dirá de los que eligen el matrimonio que hacen «bien», y, de todos los que están dispuestos a vivir la continencia voluntaria, dirá que hacen «mejor» (1Cor 7, 38). La superioridad evangélica y auténticamente cristiana de la virginidad, de la continencia, está dictada consiguientemente por el reino de los cielos. El don que reciben las personas que viven en el matrimonio es distinto del que reciben las personas que viven en virginidad y han elegido la continencia por el reino de Dios no obstante, es verdadero «don de Dios», don «propio», destinado a personas concretas, y «específico», o sea, adecuado a su vocación de vida. **En una y en otra vocación-, actúa ese «don, es decir, la gracia que hace que el cuerpo se convierta en «templo del Espíritu Santo» y que permanezca tal, así en la virginidad (en la continencia), como también en el matrimonio, si el hombre se mantiene fiel al propio don y, en conformidad con su estado, no «deshonra» este «templo del Espíritu Santo», que es su cuerpo.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Somos conscientes del valor de la castidad de nuestros sacerdotes, religiosas y en general, de todos los llamados a la vida consagrada? ¿Qué papel tenemos nosotros en la fidelidad de ellos a su llamado a vivir anticipadamente la vida escatológica?

34. El llamado a la instauración del reino de Dios en la tierra

Cristo predicaba el «reino de los cielos», es decir, el «reino de Dios» en su instauración temporal y al mismo tiempo, lo pronosticaba en su cumplimiento escatológico. La instauración temporal del reino de Dios es, a la vez, su inauguración y su preparación para el cumplimiento definitivo. Si llama a algunos a la continencia «por el reino de los cielos», se deduce del contenido de esa expresión, que los llama a participar de modo singular en la instauración del reino de Dios sobre la tierra. La renuncia al matrimonio y a una familia propia se deriva del convencimiento de que, así, es posible contribuir mucho más al reino de Dios en su dimensión terrena con la perspectiva del cumplimiento escatológico. Al hablar de los que han elegido conscientemente el celibato o la virginidad por el reino de los cielos Cristo pone de relieve -al menos de modo indirecto- que esta opción, en la vida terrena, va unida a una renuncia - vista en categorías de temporalidad- y también a un determinado esfuerzo espiritual. Pero es propio del corazón humano aceptar exigencias, incluso difíciles, en nombre del amor por un ideal y sobre todo en nombre del amor hacia la persona.* La continencia «por el reino de los cielos» ha venido a ser en la experiencia de los seguidores de Cristo el acto de una respuesta particular al amor del Esposo Divino, y, por esto, ha adquirido el significado de un acto de amor esponsalicio: esto es, de una donación esponsalicia de sí, para corresponder de modo especial al amor esponsalicio del Redentor; una donación de sí entendida como renuncia, pero hecha, sobre todo, por amor. La continencia «por el reino de los cielos» lleva sobre todo la impronta de la semejanza con Cristo, que, en la obra de la redención, hizo El mismo esta opción «por el reino de los cielos». * La mentalidad contemporánea está habituada a referirse al instinto sexual, transfiriendo al terreno de la realidad humana lo que es propio del mundo de los animales. La aplicación del concepto de «instinto sexual» al ser humano limita, sin embargo, grandemente y, en cierto sentido «empequeñece» lo que es la masculinidad-feminidad del ser humano y aquello, en virtud de lo cual, el hombre y la mujer, se unen de manera que llegan a ser una sola carne (Gen 2, 24). En la base de la llamada de Cristo a la continencia está no sólo el «instinto sexual», como categoría de una necesidad, diría, naturalística, sino también la conciencia de la libertad del don, que está orgánicamente vinculada con la profunda y madura conciencia del significado esponsalicio del cuerpo. El hombre se encuentra plenamente a sí mismo a través de un don sincero de sí y por esto es capaz de elegir la donación de sí mismo, hecha a otra persona en el pacto conyugal, y también es capaz de renunciar libremente a esta donación de manera que, al elegir la continencia «por el reino de los cielos», pueda donarse a sí mismo totalmente a Cristo. *El que, según las palabras de Cristo, «comprende» de modo adecuado la llamada a la continencia por el reino de los cielos, es capaz de descubrir una nueva e incluso aún más plena forma de comunión con los otros al convertirse en «don sincero para los demás». * **El significado esponsalicio del cuerpo puede plasmarse en el amor que compromete al hombre, en el matrimonio para toda la vida (Mt 19, 3-10), pero puede plasmarse también en el amor que compromete al hombre para toda la vida en la continencia «por el reino de los cielos» (Mt 19, 11-12).** Estas dos dimensiones, de la vocación humana no se oponen entre sí, sino que se complementan. Ambas dan respuesta plena a uno de los interrogantes fundamentales del hombre: el interrogante sobre el significado del «ser cuerpo», es decir, sobre el significado de la masculinidad y feminidad, de ser «en el cuerpo» un hombre o una mujer. La llamada de Cristo a la continencia «por el reino de los cielos», justamente asociada a la evocación de la resurrección futura (cfr. Mt 21, 24-30; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40), tiene un significado capital no sólo para el ethos y la espiritualidad cristiana, sino también para la antropología y para toda la teología del cuerpo, que descubrimos en sus bases.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Creemos en la sexualidad como algo que va mucho más allá de lo instintivo, es decir, vemos la renuncia y la libertad del don como algo realmente posible?

35. La esperanza de cada día

La redención del cuerpo es, según San Pablo, objeto de esperanza. Una esperanza que ha arraigado en el corazón del hombre, en cierto sentido, inmediatamente después del primer pecado. Para comprender todo lo que comporta «la redención del cuerpo», según la Carta de Pablo a los Romanos, es necesaria una auténtica teología del cuerpo. He tratado de construirla tomando como base ante todo las palabras de Cristo. Los elementos constitutivos de la teología del cuerpo se encuentran en lo que Cristo dice, remitiéndose al «principio», en la respuesta a la pregunta sobre la indisolubilidad del matrimonio (Mt 19, 8); en lo que dice sobre la concupiscencia, refiriéndose al corazón humano, en el sermón de la montaña (Mt 5, 28); y también en lo que dice sobre la resurrección (Mt 22, 30). Cada uno de estos enunciados encierra en sí un rico contenido de naturaleza tanto antropológica, como ética. Cristo habla al hombre, y habla del hombre: del hombre que es «cuerpo», y que ha sido creado varón y mujer a imagen y semejanza de Dios; habla del hombre, cuyo corazón está sometido a la concupiscencia; y finalmente habla del hombre, ante el cual se abre la perspectiva escatológica de la resurrección del cuerpo. El «cuerpo» significa (según el libro del Génesis) el aspecto visible del hombre y su pertenencia al mundo visible. Para San Pablo no sólo significa esta pertenencia, sino a veces también la alienación del hombre del influjo del Espíritu de Dios. Uno y otro significado están relacionados con la «redención del cuerpo». La «redención del cuerpo» se expresa no sólo a través de la resurrección en cuanto victoria sobre la muerte. Está también presente en las palabras de Cristo, dirigidas al hombre «histórico», lo mismo cuando confirman el principio de la indisolubilidad del matrimonio, cual principio proveniente del Creador mismo, como cuando -en el sermón de la montaña- el Señor invita a superar la concupiscencia incluso sólo en los movimientos interiores del corazón humano. Es necesario decir que ambos enunciados-clave se refieren a la moralidad humana, tienen un sentido ético. **Aquí se trata no de la esperanza escatológica de la resurrección, sino de la esperanza de la victoria sobre el pecado a la que podemos llamar esperanza de cada día. En la vida cotidiana el hombre debe sacar del misterio de la redención del cuerpo la inspiración y la fuerza para superar el mal que está adormecido en él bajo la forma de la triple concupiscencia. El hombre y la mujer, unidos en matrimonio, han de iniciar cada día la aventura de la indisoluble unión de esa alianza que han establecido entre ellos. Pero también el hombre y la mujer, que han escogido voluntariamente la continencia por el reino de los cielos, deben dar diariamente testimonio vivo de la fidelidad a esa opción, acogiendo las orientaciones de Cristo en el Evangelio, y las del Apóstol Pablo en la primera Carta a los Corintios.** En todo caso se trata de la esperanza de cada día que, en consonancia con los deberes comunes y las dificultades de la vida humana, ayuda a vencer «al mal con el bien» (Rom 12, 21). Penetrando en la vida diaria con la dimensión de la moral humana, la redención del cuerpo ayuda, en primer lugar, a descubrir todo ese bien con el que el hombre logra la victoria sobre el pecado y sobre la concupiscencia. Las palabras de Cristo, que traen su origen de la profundidad divina del misterio de la redención, permiten descubrir y reforzar esa vinculación que existe entre la dignidad del ser humano y el significado nupcial de su cuerpo. Permiten comprender y realizar en la práctica, según ese significado, la libertad plena del don, que de una forma se expresa a través del matrimonio indisoluble, y de otra forma se expresa mediante la abstención del matrimonio por el reino de los cielos. A través de estos caminos diversos Cristo revela plenamente el hombre al hombre, dándole a conocer «su altísima vocación». Esta vocación se halla inscrita en el hombre precisamente mediante el misterio de la redención del cuerpo. Todo lo que he querido decir en el curso de nuestras meditaciones, para comprender las palabras de Cristo, tiene su fundamento definitivo en el misterio de la redención del cuerpo.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Soy consciente cada día de que Cristo me redimió y de que eso me da la victoria sobre el pecado?

PARTE V. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

«Este es un gran misterio, y yo digo que se refiere a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32)

36. El amor nupcial de Dios

Iniciamos hoy el tema del matrimonio, leyendo las palabras de San Pablo a los Efesios «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. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» (Ef 5, 22-33). Conviene someter a análisis profundo el citado texto a la luz de lo que Cristo nos dijo sobre el cuerpo humano. El habló no sólo refiriéndose al hombre «histórico» y por lo mismo al hombre, siempre «contemporáneo», a su «corazón», sino también poniendo de relieve, por un lado, las perspectivas del «principio», o sea, de la inocencia original y de la justicia y, por otro, las perspectivas escatológicas de la resurrección de los cuerpos, cuando «ni tomarán mujeres ni maridos» (Lc 20, 35). Todo esto forma parte de la óptica teológica de la «redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23). Las palabras del autor de la Carta a los Efesios tienen como centro el cuerpo; y esto, tanto en su significado metafórico, el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, como en su significado concreto, el cuerpo humano en su perenne destino a la unión en el matrimonio, como dice el libro del Génesis: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén 2, 24). ¿De qué forma aparecen y convergen estos dos significados del cuerpo en el párrafo de la Carta a los Efesios? El texto en mención de la Carta a los Efesios no se puede entender correctamente si no es en el amplio contexto bíblico, considerándolo como «coronamiento» de las verdades reveladas en la Palabra de Dios. Por esto el citado pasaje de la Carta a los Efesios es también un texto-clave que en la liturgia aparece siempre relacionado con el sacramento del matrimonio, el más antiguo de los sacramentos. ¿Cómo emerge la verdad sobre la sacramentalidad del matrimonio en este texto? En el texto de la Carta a los Efesios, trataremos de comprender el matrimonio como sacramento: primero, en la dimensión de la Alianza y de la gracia, y después, en la dimensión del signo sacramental. **El sacramento es signo de la gracia y es un signo eficaz. No solo la expresa de modo visible en forma de signo, sino que la produce y contribuye a hacer que la gracia se convierta en parte del hombre y que en él se realice y se cumpla la obra de la salvación.** Aunque sea de forma muy general el cuerpo entra en la definición del sacramento, siendo él mismo «signo visible de una realidad invisible», es decir, de la realidad espiritual, trascendente, divina. Mediante este signo Dios se da al hombre en su trascendente verdad y en su amor.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Vivo en mi matrimonio la gracia que el sacramento produce? ¿Permito que la gracia del sacramento del matrimonio se convierta en parte de mí y se cumpla la obra de la salvación?»

37. El justo equilibrio

El contenido del texto objeto de nuestro análisis, aparece en el cruce de los dos principales hilos conductores de toda la Carta a los Efesios: el primero, el del misterio de Cristo que, como expresión del plan divino para la salvación del hombre, se realiza en la Iglesia; el segundo, el de la vocación cristiana como modelo de vida para cada uno de los bautizados y cada una de las comunidades. En el contexto inmediato del pasaje citado, el autor de la Carta trata de explicar de qué modo la vocación cristiana debe realizarse y manifestarse en las relaciones entre todos los miembros de una familia. Específicamente en el caso de los cónyuges, el autor les recomienda que estén «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). El autor habla de la mutua sujeción de los cónyuges, marido y mujer, y de este modo da a conocer cómo hay que entender las palabras que escribirá luego sobre la sumisión de la mujer al marido. La sumisión de la mujer al marido, como cabeza, se entiende como sumisión recíproca «en el temor de Cristo». 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. En efecto, el marido y la mujer están «sujetos los unos a los otros», están mutuamente subordinados. La expresión de esta sumisión recíproca es el amor. Cuando el autor de la Carta habla del «temor de Cristo», se trata sobre todo de respeto por la santidad, por lo sagrado, que en el lenguaje del Antiguo Testamento fue expresado también con el término «temor de Dios» (Sal 103, 11; Prov 1, 7; 23, 17; Sir 1, 11-16). Ese respeto por lo sagrado nacido de la profunda conciencia del misterio de Cristo debe constituir la base de las relaciones recíprocas entre los cónyuges las cuales deben brotar de su común relación con Cristo. «Y vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres»... y con esta manera de expresarse destruye cualquier temor que hubiera podido suscitar la frase precedente: «Las casadas estén sujetas a sus maridos». El amor excluye todo género de sumisión en virtud de la cual la mujer se convertiría en sierva o esclava del marido. 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. Cristo es fuente y, a la vez, modelo de esta sumisión que, al ser recíproca «en el temor de Cristo», confiere a la unión conyugal un carácter profundo y maduro. **Cuando el marido y la mujer se sometan el uno al otro «en el temor de Cristo», todo encontrará su justo equilibrio. La sumisión recíproca «en el temor de Cristo» forma siempre esa profunda y sólida estructura en la que se realiza la verdadera «comunidad» de las personas.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa estar sujetos el uno al otro en el temor de Cristo?

38. La verdad esencial sobre el matrimonio

«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...» (Ef 5, 24- 25). La enseñanza de esta parte de la Carta se inserta en la realidad misma del misterio oculto desde la eternidad en Dios y revelado a la humanidad en Jesucristo. Aquí somos testigos de un encuentro de ese misterio con la esencia misma de la vocación al matrimonio. ¿Cómo hay que entender este encuentro? Revisemos la analogía entre Cristo y la Iglesia y los cónyuges: • «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor...» (Ef 5, 22); he aquí el primer miembro de la analogía. • «Porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia...» (Ef 5, 23) éste es el segundo miembro, que constituye la clarificación y la motivación del primero. • «Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos...» (Ef 5, 24): la relación de Cristo con la Iglesia, presentada antes, se expresa ahora como relación de la Iglesia con Cristo, y aquí está comprendiendo el siguiente miembro de la analogía. • Finalmente: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella...» (Ef 5, 25): he aquí el último miembro de la analogía. La continuación de la Carta a los Efesios desarrolla el pensamiento fundamental del pasaje que acabamos de citar; y **todo el capítulo 5 (vv. 21-33) está totalmente penetrado por la misma analogía; esto es, la relación recíproca entre los cónyuges, marido y mujer, los cristianos la entienden a imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia. Esta relación es, al mismo tiempo, revelación y realización del misterio del amor eterno de Dios al hombre, a la humanidad: el misterio que se realiza en el tiempo a través de la relación de Cristo con la Iglesia.** La relación nupcial que une a los cónyuges debe -según el autor de la Carta a los Efesios- ayudarnos a comprender el amor que une a Cristo con la Iglesia, el amor recíproco de Cristo y de la Iglesia, en el que se realiza el eterno designio divino de la salvación del hombre. Sin embargo, el significado de la analogía no se agota aquí. **Al esclarecer el misterio de la relación entre Cristo y la Iglesia, la analogía 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 dona a la Iglesia, su Esposa, y con el que la Iglesia (a semejanza de la mujer «sometida», por lo tanto, plenamente donada) trata de corresponder a Cristo.** Este es el amor redentor, salvador, el amor con el que el hombre, desde la eternidad, ha sido amado por Dios en Cristo: «En Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El...» (Ef 1, 4). El matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos en cuanto cónyuges sólo si, precisamente, se refleja y se realiza en él ese amor. **Esta analogía actúa en dos direcciones. Si, por una parte, nos permite comprender mejor la esencia de la relación de Cristo con la Iglesia, por otra, nos permite penetrar más profundamente en la esencia del matrimonio, al que están llamados los cristianos.** Manifiesta, en cierto sentido, el modo en que este matrimonio, en su esencia más profunda, emerge del misterio del amor eterno de Dios al hombre y a la humanidad: de ese misterio salvífico que se realiza en el tiempo mediante el amor nupcial de Cristo a la Iglesia. **En la base de la comprensión del matrimonio está la relación nupcial de Cristo con la Iglesia. A partir de esta analogía el matrimonio se convierte en signo visible del eterno misterio divino, a imagen de la Iglesia unida con Cristo. De este modo la Carta a los Efesios nos lleva a las bases mismas de la sacramentalidad del matrimonio.** La «entrega» de Cristo al Padre por medio de la obediencia hasta la muerte de cruz adquiere aquí un sentido estrictamente eclesiológico: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5, 25). A través de una donación total por amor ha formado a la Iglesia como su cuerpo y continuamente la edifica, convirtiéndose en su cabeza. Ese don de sí al Padre por medio de la obediencia hasta la muerte (Flp 2, 8), es al mismo tiempo, según la Carta a los Efesios, un «entregarse a sí mismo por la Iglesia». En esta expresión, **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.** De este modo, el misterio de la redención del cuerpo lleva en sí, de alguna manera, el misterio «de las bodas del Cordero» (Ap 19, 7). **Puesto que Cristo es cabeza del cuerpo, todo el don salvífico de la redención penetra a la Iglesia como al cuerpo de esa cabeza,** y forma continuamente la más profunda sustancia de su vida. El autor presenta el amor de Cristo a la Iglesia como modelo del amor de los esposos. El bien que quien ama crea, con su amor, en la persona amada, es como una verificación del mismo amor y su medida.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Vivo mi matrimonio de tal forma que refleje y realice el amor de Cristo por la Iglesia?

39. La santificación como propósito del amor

La analogía de la Cabeza y del Cuerpo hace referencia a que la Iglesia está formada por Cristo; está constituida por El en su parte esencial, como el cuerpo por la cabeza. Paralelamente, el autor habla como si en el matrimonio también el marido fuera «cabeza de la mujer», y la mujer «cuerpo del marido», cual si los dos cónyuges formaran una unión orgánica. Lo anterior puede hallar su fundamento en el Génesis donde se habla de «una sola carne» (Gén 2, 24). El autor se sirve de una doble analogía: cabeza-cuerpo, marido-mujer, a fin de ilustrar con claridad la naturaleza de la unión entre Cristo y la Iglesia. La analogía «cabeza-cuerpo» hace que nos encontremos con dos sujetos distintos, los cuales, en virtud de una especial relación recíproca, vienen a ser, en cierto sentido un solo sujeto sin perder su individualidad. Cristo es un sujeto diverso de la Iglesia, sin embargo, en virtud de una relación especial, se une con ella. El marido debe amar a su mujer como al propio cuerpo: el cuerpo de la mujer no es el cuerpo propio del marido, pero debe amarlo como a su propio cuerpo por la unidad que existe entre ambos. El amor no solo une a dos sujetos, sino que les permite compenetrarse mutuamente, perteneciendo espiritualmente el uno al otro, hasta tal punto que el autor de la Carta puede afirmar: «El que ama a su mujer, a sí mismo se ama» (Ef 5, 28). Aunque los cónyuges deben estar «sometidos unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 22-23), sin embargo, a continuación, el marido es sobre todo, el que ama y la mujer, en cambio, la que es amada. Se podría incluso arriesgar la idea de que la «sumisión» de la mujer al marido, entendida en el contexto de todo el pasaje de la Carta a los Efesios, significaba, sobre todo, «experimentar el amor». Tanto más cuanto que esta «sumisión» se refiere a la imagen de la sumisión de la Iglesia a Cristo, que consiste ciertamente en experimentar su amor. La Iglesia, como esposa, al ser objeto del amor redentor de Cristo Esposo, se convierte en su cuerpo. La mujer, al ser objeto del amor nupcial del marido, se convierte en «una sola carne» con él en cierto sentido, en su «propia» carne. El autor repetirá esta idea una vez más en la última frase del pasaje que estamos analizando: «Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo» (Ef 5, 33). «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». (Ef 5, 25-27). **El autor de la Carta a los Efesios habla del amor de Cristo a la Iglesia, explicando el modo en que se expresa ese amor, y presentándolo como modelo que debe seguir el marido con relación a la mujer. El amor de Cristo a la Iglesia tiene como finalidad esencialmente su santificación: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella... para santificarla» (Ef 5, 25-26).** En el principio de esta santificación está el bautismo fruto primero y esencial de la entrega de sí que Cristo ha hecho por la Iglesia. En el texto objeto de nuestro análisis el bautismo no es llamado por su propio nombre, sino definido como purificación «mediante el lavado del agua, con la palabra» (Ef 5-26). Como sacramento del bautismo el «lavado del agua con la palabra» convierte a la Iglesia en esposa no sólo «in actu primo», sino también en la perspectiva más lejana, o sea, en la perspectiva escatológica. Ya que el bautismo es sólo el comienzo, del que deberá surgir la figura de la Iglesia gloriosa (como leemos en el texto), cual fruto definitivo del amor redentor y nupcial, en la última venida de Cristo (parusía). El que recibe el bautismo, en virtud del amor redentor de Cristo, se hace, al mismo tiempo, participe de su amor nupcial a la Iglesia. Es significativo que la imagen de la Iglesia gloriosa se presente, en el texto citado, como una esposa toda ella hermosa en su cuerpo. Se trata de una metáfora; pero resulta muy elocuente para testimoniar la importancia del cuerpo en la analogía del amor nupcial. La Iglesia «gloriosa» es la que no tiene «mancha ni arruga». En el sentido metafórico, esta expresión indica los defectos morales, el pecado.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿El amor hacia mi cónyuge, en semejanza al amor de Cristo por la iglesia, tiene como finalidad su santificación?

40. La sacralidad del matrimonio

En la unión por amor, el cuerpo «del otro» se convierte en «propio», en el sentido de que se tiene solicitud del bien del cuerpo del otro como del propio. Las expresiones que se refieren al cuidado del cuerpo, y ante todo a su nutrición, a su alimentación, sugieren a muchos estudiosos de la Sagrada Escritura una referencia a la Eucaristía, con la que Cristo, en su amor nupcial, «alimenta» a la Iglesia. Si estas expresiones, aunque en tono menor, indican el carácter específico del amor conyugal, especialmente del amor en virtud del cual los cónyuges se hacen «una sola carne», al mismo tiempo, ayudan a comprender, al menos de modo general, la dignidad del cuerpo y el imperativo moral de tener cuidado por su bien, como corresponde a su dignidad. **El parangón con la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Cuerpo de su amor redentor y, a la vez, nupcial, debe dejar en la conciencia de los destinatarios de la Carta a los Efesios (5, 22-23) un sentido profundo de lo sagrado del cuerpo humano en general, y especialmente en el matrimonio.** «Nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo» (Ef 5, 29-30). Después de este versículo, el autor juzga oportuno citar el que en toda la Biblia puede ser considerado el texto fundamental sobre el matrimonio: «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne» (Ef 5, 31; Gén 2, 24). **Se puede deducir del contexto inmediato de la Carta a los Efesios que la cita del libro del Génesis es aquí necesaria no tanto para recordar la unidad de los esposos, definida «desde el principio» en la obra de la creación, cuanto para presentar el misterio de Cristo con la Iglesia, de donde el autor deduce la verdad sobre la unidad de los cónyuges.** Este es el punto más importante de todo el texto, en cierto sentido, su clave angular. El autor encierra en estas palabras todo lo que, mediante la analogía, ha dicho anteriormente sobre la semejanza entre la unidad de los esposos y la unidad de Cristo con la Iglesia. **Al citar las palabras del Génesis el autor pone de relieve que las bases de esta analogía se buscan en la línea que, dentro del plan salvífico de Dios, une el matrimonio, como la más antigua revelación (y «manifestación») de ese plan en el mundo creado, con la revelación y «manifestación» definitiva que «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5, 25), dando a su amor redentor un carácter y sentido nupcial.** Así, pues, esta analogía tiene su base última en el plan salvífico de Dios. Como se comprende al comprobar que después de haber citado las palabras del libro del Génesis, el autor escribe: «Gran misterio este, pero entendido de Cristo y de la Iglesia» (Ef 5, 32). **Ese misterio, como plan salvífico de Dios con relación a la humanidad, es, en cierto sentido, el tema central de toda revelación. Es lo que Dios, como Creador y Padre desea transmitir sobre todo a los hombres en su Palabra. San Pablo pone de relieve la continuidad entre la más antigua Alianza, que Dios estableció al constituir el matrimonio ya en la obra de la creación, y la Alianza definitiva en la que Cristo, que con acto de amor redentor amó a la Iglesia y se entregó por ella, con el mismo acto se ha unido a la Iglesia de modo nupcial, como se unen recíprocamente marido y mujer en el matrimonio instituido por el Creador. Esta continuidad de la iniciativa salvífica de Dios constituye la base esencial de la gran analogía contenida en la Carta a los Efesios.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Soy consciente de recibir el cuerpo de Cristo en la eucaristía? ¿Me aseguro de hacerlo presentándome sin «mancha ni arruga»? ¿Entiendo la unión con mi cónyuge como la de Cristo con la iglesia?

41. Elegidos para ser santos

El texto de Efesios contiene las bases de la sacramentalidad de toda la vida cristiana, y en particular, las bases de la sacramentalidad del matrimonio. «Sacramento» no es sinónimo de «misterio». Efectivamente, el misterio permanece «oculto» -escondido en Dios mismo-, de manera que, incluso después de su revelación no cesa de llamarse «misterio». El sacramento presupone la revelación del misterio y su aceptación mediante la fe, por parte del hombre. Sin embargo, el sacramento también consiste en «manifestar» ese misterio en un signo que sirve no sólo para proclamar el misterio, sino también para realizarlo en el hombre. **El sacramento es signo visible y eficaz de la gracia. Mediante él, se realiza en el hombre el misterio escondido desde la eternidad en Dios, del que habla, al comienzo, la Carta a los Efesios (Ef 1, 9); misterio de la llamada a la santidad, por parte de Dios, del hombre en Cristo, y misterio de su predestinación a convertirse en hijo adoptivo.** El capítulo primero de la Carta trata, sobre todo, del misterio «escondido desde los siglos en Dios» como don destinado eternamente al hombre. «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado» (Ef 1, 3-6). El don mencionado se hace parte real del hombre en el mismo Cristo: «en quien tenemos la redención por virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. (Ef 1, 7-8). **La redención significa como una «nueva creación», significa la apropiación de todo lo que es creado: para expresar en la creación la plenitud de justicia, equidad y santidad designada por Dios, y para expresar esa plenitud sobre todo en el hombre, creado como varón y mujer, «a imagen de Dios».** El eterno misterio ha pasado del estado de «ocultamiento en Dios», a la fase de revelación y realización. Cristo, en quien la humanidad ha sido «desde los siglos» elegida y bendecida «con toda bendición espiritual», del Padre. Por esto, el autor de la Carta a los Efesios, en la continuación de la misma Carta, exhorta a aquellos a quienes ha llegado esta revelación, a modelar su vida en el espíritu de la verdad conocida. De modo particular exhorta a lo mismo a los esposos cristianos. En el centro del misterio está Cristo. En Él la humanidad ha sido eternamente bendecida «con toda bendición espiritual». En Él la humanidad ha sido elegida «antes de la creación del mundo», elegida «en la caridad» y predestinada a la adopción de hijos. En Él «tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados...» (Ef 1, 7). * De este modo los hombres que aceptan mediante la fe el don que se les ofrece en Cristo, se hacen realmente partícipes del misterio eterno, aunque actúen en ellos bajo los velos de la fe. Esta donación sobrenatural de los frutos de la redención hecha por Cristo adquiere, según la Carta a los Efesios 5, 22-33, el carácter de una entrega nupcial de Cristo mismo a la Iglesia. Por lo tanto, no sólo los frutos de la redención son don, sino sobre todo lo es Cristo: Él se entrega a Sí mismo a la Iglesia, como a su Esposa. * **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 su propia "visibilidad" en el mundo, es decir, su corporeidad.** Un reflejo de esta semejanza es también la conciencia 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 este es el misterio de la verdad y del amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente. «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo... nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo, por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El en caridad...» (Ef 1, 3-4). **La Carta a los Efesios abre ante nosotros el misterio, de los designios eternos de Dios Padre respecto al hombre.** Antes del pecado, el hombre llevaba en su alma el fruto de la elección eterna en Cristo «Nos eligió... para que fuésemos santos e inmaculados ante El» (Ef 1, 4). La realidad de la creación del hombre estaba ya impregnada por la perenne elección del hombre en Cristo: llamada a la santidad a través de la gracia de adopción como hijos «nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para la alabanza del esplendor de su gracia, que nos otorgó gratuitamente en el amado»: (Ef 1, 5-6). La gracia de la adopción como hijos ha sido dada en consideración a Aquel que, desde la eternidad, era «amado» como Hijo, aunque -según las dimensiones del tiempo y de la historia- la gratificación haya precedido a la encarnación de este «Hijo amado» y también a la «redención» que tenemos en El «por su sangre» (Ef 1, 7).

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cómo respondo desde mi vida a la llamada de Dios a la santidad y a ser su hijo?

42. La conexión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

El pasaje de la Carta a los Efesios (5, 22-23) no aparece aislado, sino que forma una continuación de los enunciados del Antiguo Testamento, que presentaban el amor de Dios-Yahvé al pueblo-Israel, elegido por El, según la misma analogía. En la base de los enunciados de los Profetas está la convicción explícita de que el amor de Yahvé al pueblo elegido puede y debe ser comparado con el amor que debe unir a los cónyuges. En Isaías, Oseas y Ezequiel, el Dios de la Alianza-Yahvé es representado frecuentemente como Esposo, y el amor con que se ha unido a Israel puede y debe identificarse con el amor esponsal de los cónyuges. Si por una parte, Isaías se presenta en sus textos tratando de poner de relieve sobre todo el amor del Jahvé-Esposo, que, en cualquier circunstancia, va al encuentro de su Esposa superando todas sus infidelidades, por otra parte Oseas y Ezequiel abundan en parangones que esclarecen sobre todo la fealdad y el mal moral del adulterio cometido por la Esposa-Israel. Oseas se preocupa de revelarnos que la traición del pueblo es parecida a la traición conyugal, aún más, al adulterio practicado como prostitución: «Ve y toma por mujer a una prostituta y engendra hijos de prostitución, pues que se prostituye la tierra, apartándose de Yahvé» (Os 1, 2). Por su parte, Yahvé no cesa de buscar a su esposa, no se cansa de esperar su conversión y su retorno, confirmando esta actitud con las palabras y las acciones del Profeta: «Entonces, dice Yahvé, me llamará ‘mi marido’, no me llamará baalí... Seré tu esposo para siempre, y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordia y piedades, y yo seré tu esposo en fidelidad, y tu reconocerás a Yahvé» (Os 2, 18. 21-22). Dios Yahvé realiza por amor la alianza con Israel -sin mérito suyo-, se convierte para él como el esposo y cónyuge más afectuoso. En muchos textos del Antiguo Testamento, la monogamia aparece como la única y justa analogía del monoteísmo entendido en las categorías de la Alianza, es decir, de la fidelidad y de la entrega al único y verdadero Dios-Yahvé: Esposo de Israel. Regresando a Isaías, en cierto sentido, él nos lleva en la misma dirección en que nos llevará, después de muchos siglos, el autor de la Carta a los Efesios, que -basándose en la redención realizada ya en Cristo- descubrirá mucho más plenamente la profundidad del mismo misterio. «Nada temas, que no serás confundida no te avergüences, que no serás afrentada... Porque tu marido es tu Hacedor, que se llama Yahvé Sebaot, y tu Redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo. (Is 54, 4-5). **En ese texto el mismo Dios, con toda la majestad de Creador y Señor de la creación, es llamado explícitamente «esposo». Además, el Señor se llama a sí mismo no solo «creador», sino también «redentor». Así pues, San Pablo, al escribir la Carta al Pueblo de Dios de la Nueva Alianza no repetirá más: «Tu marido es tu Hacedor», sino que mostrará de qué modo el «Redentor» revela su amor salvífico que consiste en la entrega de sí mismo por la Iglesia como amor nupcial con el que desposa a la Iglesia y la hace su propio Cuerpo.** En el texto de Isaías este misterio apenas está delineado, como «semioculto»; en cambio, en la Carta a los Efesios está plenamente develado (sin dejar de ser misterio). En la Carta a los Efesios es explícitamente distinta la dimensión eterna del misterio en cuanto escondido en Dios («Padre de nuestro Señor Jesucristo») y la dimensión de su realización histórica, según su dimensión cristológica y, a la vez, eclesiológica. La analogía del matrimonio se refiere sobre todo a la segunda dimensión.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué me dice sobre el sacramento del matrimonio el hecho que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se haya utilizado la analogía del amor nupcial para expresar el amor de Dios por el hombre? ¿Vivo el amor a mi cónyuge de forma que pueda ser «comparable» con el amor de Dios hacia mí?

43. Sacramento Magno

Es obvio que la analogía del amor humano nupcial, no puede ofrecer una comprensión adecuada y completa de esa realidad absolutamente trascendente, que es el misterio divino, tanto en su ocultamiento desde los siglos en Dios, como en su realización «histórica» en el tiempo, cuando «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5, 25). El misterio sigue siendo trascendente con relación a esta analogía, como respecto a cualquier otra, como por ejemplo la del amor paterno. *La analogía del amor nupcial nos permite acercarnos al misterio que desde los siglos está escondido en Dios, y que en el tiempo es realizado como el amor de un total e irrevocable don de sí por parte de Dios al hombre en Cristo. Se trata del «hombre» en la dimensión personal y, a la vez, comunitaria. Dimensión comunitaria que se expresa en el libro de Isaías y en los Profetas como «Israel» y en la Carta a los Efesios como «Iglesia»: se puede decir: Pueblo de Dios de la Antigua y de la Nueva Alianza. * La analogía del amor de los esposos parece poner de relieve sobre todo la importancia del don de sí mismo por parte de Dios al hombre, elegido «desde los siglos» en Cristo (literalmente: a «Israel», a la «Iglesia»), don total e irrevocable. No se puede hablar aquí de la «totalidad» en sentido metafísico. Efectivamente, el hombre, como criatura, no es capaz de «recibir» el don de Dios en la plenitud trascendental de su divinidad. Este «don total» (no creado) sólo es participado por Dios mismo en la «trinitaria comunión de las Personas». En cambio, el don de sí mismo por parte de Dios al hombre, del que habla la analogía del amor nupcial, sólo puede tener la forma de la participación en la naturaleza divina (2 Pe 1, 4), como lo ha esclarecido con gran precisión la teología. Es un don «total» porque es «todo» lo que Dios «ha podido» dar de sí mismo al hombre, teniendo en cuenta las facultades limitadas del hombre-criatura. La analogía del matrimonio, como realidad humana, en el que se encarna el amor nupcial ayuda, en cierto modo, a comprender el misterio de la gracia como realidad eterna en Dios y como fruto «histórico» de la redención de la humanidad en Cristo. **La comparación del matrimonio (a causa del amor nupcial) con la relación de «Yahvé-Israel» en la Antigua Alianza y de «Cristo-Iglesia» en la Nueva Alianza, determina el modo de comprender el matrimonio. Esta es la segunda función de nuestra analogía.** Y, en la perspectiva de esta función, nos acercamos al problema de la sacramentalidad del matrimonio. En efecto, al presentar la relación de Cristo con la Iglesia a imagen de la unión nupcial del marido y de la mujer, el autor de esta Carta habla no sólo de la realización del eterno misterio divino, sino también del modo en que ese misterio se ha hecho visible, y, por esto, ha entrado en la esfera del Signo. Con el término «signo» entendemos aquí sencillamente la «visibilidad del Invisible». **El misterio escondido desde los siglos en Dios -o sea, invisible- se ha hecho visible ante todo en el mismo acontecimiento histórico de Cristo. Y la relación de Cristo con la Iglesia, que en la Carta a los Efesios se define «mysterium magnum», constituye la realización y lo concreto de la visibilidad del mismo misterio.** Con todo, el hecho de que el autor de la Carta a los Efesios compare la relación indisoluble de Cristo con la Iglesia, con la relación entre los esposos haciendo al mismo tiempo referencia a las palabras del Génesis (2, 24), que con el acto creador de Dios instituyen originariamente el matrimonio-, dirige nuestra reflexión hacia lo que se ha presentado ya antes como «visibilidad del Invisible», hacia el «origen» mismo de la historia teológica del hombre. El signo visible del matrimonio «en principio», en cuanto que está vinculado al signo visible de Cristo y de la Iglesia en el vértice de la economía salvífica de Dios, transpone el plano eterno de amor a la dimensión «histórica» y hace de él el fundamento de todo el orden sacramental. Mérito particular del autor de la Carta a los Efesios es haber acercado estos dos signos, haciendo de ellos el único gran signo, esto es, un sacramento grande (sacramentum magnum).

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Le doy al matrimonio la importancia que Dios le da? ¿Soy consciente de su sacralidad y actúo en consecuencia?

44. El amor indisoluble de Cristo por la iglesia

La institución del matrimonio, según las palabras del Génesis 2, 24, expresa no sólo el comienzo de la comunidad humana que, mediante la fuerza «procreadora» que le es propia («procread y multiplicaos»: Gén 1, 28) sirve para continuar la obra de la creación, sino que, al mismo tiempo, expresa la iniciativa salvífica del Creador que corresponde a la elección eterna del hombre, de la que habla la Carta a los Efesios. El matrimonio, instituido en el contexto de la creación 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 los frutos sobrenaturales de la elección eterna del hombre por parte del Padre. «Gran misterio es éste, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5, 32). La imagen contenida en el pasaje citado de la Carta a los Efesios parece hablar sobre todo de la redención como de la realización definitiva del misterio escondido desde los siglos en Dios. La gratificación originaria, unida a la creación, constituía al hombre, mediante la gracia, en el estado de la originaria inocencia y justicia. En cambio, la nueva gratificación del hombre en la redención le da, sobre todo, la «remisión de los pecados». Sin embargo, también aquí puede «sobreabundar la gracia», como dice en otra parte San Pablo: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). **La redención -fruto del amor redentor de Cristo- se convierte basándose en su amor nupcial a la Iglesia, en una dimensión permanente de la vida de la Iglesia misma, dimensión fundamental y vivificante. Es el *mysterium magnum* de Cristo y de la Iglesia: misterio eterno realizado por Cristo, que «se entregó por ella» (Ef 5, 35); misterio que se realiza continuamente en la Iglesia, porque Cristo «amó a la Iglesia» (Ef 5, 35), uniéndose a ella con amor indisoluble, tal como se unen los esposos en el matrimonio.** De este modo la Iglesia vive de la redención, y, a su vez, la completa como la mujer, en virtud del amor nupcial, completa al propio marido, lo que ya se puso de relieve, en cierto modo, «al principio», cuando el hombre halló en la primera mujer «una ayuda semejante a él» (Gén 2, 20). Aunque la analogía de la Carta a los Efesios no lo precise, podemos añadir que también la Iglesia unida a Cristo, como la mujer con el propio marido, saca de la redención toda su fecundidad y maternidad espiritual. Lo testimonian, de algún modo, las palabras de la Carta de San Pedro, cuando escribe que hemos sido «engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios» (1 Pe 1, 23). **Así el misterio escondido desde los siglos en Dios, misterio que en la creación se convirtió en una realidad visible a través de la unión del primer hombre y de la primera mujer en la perspectiva del matrimonio, en la redención se convierte en una realidad visible en la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia.** Así como el «primer Adán» -el hombre, varón y mujer- creado en el estado de la inocencia originaria y llamado en este estado a la unión conyugal, así también el «segundo Adán», Cristo, unido con la Iglesia a través de la redención con un vínculo indisoluble, análogo a la alianza indisoluble de los esposos, es signo definitivo del mismo misterio eterno.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Estoy unido a la iglesia, con «amor indisoluble», como lo está Cristo?

2:44

45. La decisión por Cristo y la iglesia

Cristo, en su conversación con los fariseos (Mt 19), no sólo confirma la existencia del matrimonio instituido desde el «principio» por el Creador, sino que lo declara también parte integral de la nueva economía sacramental, del nuevo orden de los «signos» salvíficos, que toma origen de la redención, del mismo modo que la economía originaria surgió de la creación. Y en realidad Cristo se limita al único sacramento que había sido instituido en el estado de la inocencia y de la justicia originarias del hombre. Todos los sacramentos de la Nueva Alianza encuentran, en cierto sentido, su prototipo en el matrimonio como sacramento primordial. La terminología teológica tradicional y contemporánea, con la palabra «sacramento» indica los signos instituidos por Cristo y administrados por la Iglesia, que expresan y confieren la gracia divina a la persona que los recibe. Sacramento significa aquí el misterio mismo de Dios, que está escondido desde la eternidad, no en ocultamiento eterno, sino sobre todo en su misma revelación y realización. En este sentido se habla también del sacramento de la creación y del sacramento de la redención. Basándonos en el sacramento de la creación, es cómo hay que entender la sacramentalidad originaria de matrimonio. Luego, basándonos en el sacramento de la redención podemos comprender la sacramentalidad de la Iglesia, o mejor, la sacramentalidad de la unión de Cristo con la Iglesia que el autor de la Carta a los Efesios presenta con la semejanza del matrimonio. **La Iglesia misma es el «gran sacramento», el nuevo signo de la Alianza y de la gracia, que hunde sus raíces en la profundidad del sacramento de la redención, lo mismo que de la profundidad del sacramento de la creación brotó el matrimonio, signo primordial de la Alianza y de la gracia.** El autor de la Carta a los Efesios proclama que ese sacramento primordial se realiza de modo nuevo en el «sacramento» de Cristo y de la Iglesia. Incluso por esta razón el Apóstol, en el texto «clásico» de Efesios 5, 21-33, se dirige a los esposos a fin de que estén «sujetos, los unos a los otros en el temor de Cristo» (5, 21) y modelen su vida conyugal fundándola sobre el sacramento instituido desde el «principio» por el Creador: sacramento que halló su definitiva grandeza y santidad en la alianza nupcial de gracia entre Cristo y la Iglesia. **Los esposos cristianos, es decir, aquellos conscientes de la elección que realizan en Cristo y en la Iglesia, están llamados a modelar su vida y su vocación en la sacramentalidad del matrimonio basada en el «gran misterio» (sacramentum magnum) del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa ser esposos cristianos? ¿Somos conscientes de lo que implica decidírnos, como esposos, por Cristo y la Iglesia?

46. El encuentro del eros con el ethos

Hemos analizado la Carta a los Efesios y, sobre todo, el pasaje del capítulo 5, 22-23, desde el punto de vista de la sacramentalidad del matrimonio. Examinemos ahora el mismo texto desde la óptica de las palabras del Evangelio. **En virtud de este querer y actuar salvífico de Dios, el hombre y la mujer, al unirse entre sí de manera que se hacen «una sola carne» (Gén 2, 24), estaban destinados, a la vez, a estar unidos «en la verdad y en la caridad» como hijos de Dios a semejanza de la unión de las Personas divinas (cf. Gaudium et spes 24).** La redención se convierte, a la vez, en la base para comprender la dignidad particular del cuerpo humano, enraizada en la dignidad personal del hombre y de la mujer. La razón de esta dignidad está precisamente en la raíz de la indisolubilidad de la alianza conyugal. Cristo, que en el sermón de la montaña da la propia interpretación del mandamiento «No adulterarás» -interpretación constitutiva del nuevo ethos- con las mismas palabras asigna como tarea a cada hombre la dignidad de cada mujer; y simultáneamente (aunque del texto sólo se deduce esto de modo indirecto) asigna también a cada mujer la dignidad de cada hombre. Finalmente, asigna a cada uno -tanto al hombre como a la mujer- la propia dignidad: en cierto sentido, el «sacrum», de la persona y esto en consideración de su «cuerpo». Las palabras de Cristo en el Sermón de la montaña alcanzan su propio pleno significado en relación con el sacramento: tanto el primordial, que está vinculado al misterio de la creación, como el otro en el que el hombre «histórico», después del pecado y a causa de su estado pecaminoso hereditario, debe volver a encontrar la dignidad y la santidad de la unión conyugal «en el cuerpo», basándose en el misterio de la redención. La redención se le da al hombre como gracia de la nueva alianza con Dios en Cristo, y a la vez se le asigna como ethos: como forma de la moral correspondiente a la acción de Dios en el misterio de la redención. Si el matrimonio como sacramento es un signo eficaz de la acción salvífica de Dios, este sacramento constituye también una exhortación dirigida al hombre, varón y mujer, a fin de que participen concienzudamente en la redención del cuerpo. El matrimonio - como sacramento que nace del misterio de la redención y que renace, en cierto modo del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia- es una expresión eficaz de la potencia salvífica de Dios, que realiza su designio eterno incluso después del pecado. **Como expresión sacramental de esa potencia salvífica, el matrimonio es también una exhortación a dominar la concupiscencia. Fruto de ese dominio es la unidad e indisolubilidad del matrimonio, y además el profundo sentido de la dignidad de la mujer en el corazón del hombre y viceversa, tanto en la convivencia conyugal, como en cualquier otro ámbito de las relaciones recíprocas.** El matrimonio, como sacramento que brota del misterio de la redención, es concedido al hombre «histórico» como gracia y a la vez como ethos. Como sacramento de la Iglesia, el matrimonio tiene índole de indisolubilidad. **Como sacramento de la Iglesia, es también palabra del Espíritu, que exhorta al hombre y a la mujer a modelar toda su convivencia sacando fuerza del misterio de la «redención del cuerpo». De este modo, ellos están llamados a la castidad como al estado de vida «según el Espíritu» que les es propio (cf. Rom 8, 4-5; Gál 5, 25).** La redención del cuerpo significa, en este caso, también esa «esperanza» que, en la dimensión del matrimonio, puede ser definida esperanza de cada día. **En virtud de esta esperanza es dominada la concupiscencia de la carne como fuente de la tendencia a una satisfacción egoísta y la misma «carne», en la alianza sacramental, se convierte en el «sustrato» específico de una comunión duradera e indisoluble (communio personarum) de manera digna de las personas.** El matrimonio es lugar de encuentro del eros con el ethos y de su recíproca compenetración en el «corazón» del hombre y de la mujer. Los esposos están llamados mediante el sacramento, a una vida «según el Espíritu», capaz de corresponder al «don» recibido en el sacramento. En la medida en que la «concupiscencia» ofusca el horizonte interior, quita a los corazones la limpidez de deseos y aspiraciones, del mismo modo la vida «según el Espíritu» (o sea, la gracia del sacramento del matrimonio) permite al hombre y a la mujer volver a encontrar la verdadera libertad del don, unida a la conciencia del sentido nupcial del cuerpo. La vida «según el Espíritu» se manifiesta, pues, también en la «unión» recíproca por medio de la cual los esposos, al convertirse en «una sola carne», someten su femineidad y masculinidad a la bendición de la procreación: «Conoció Adán a su mujer, que concibió y parió..., diciendo: He alcanzado de Yahvé un varón» (Gén 4, 1). La «vida según el Espíritu» se manifiesta también en la conciencia profunda de la santidad de la vida (sacrum), a la que los dos han dado origen, participando -como padres-, en las fuerzas del misterio de la creación.

Reflexión: ¿En mi actuar tengo en cuenta que «Cristo asigna como tarea a cada hombre la dignidad de cada mujer» y viceversa? ¿Qué significa la frase: «el matrimonio es lugar de encuentro del eros con el ethos»?

47. El origen y porvenir del hombre

El matrimonio, como sacramento primordial y a la vez como sacramento que brota en el misterio de la redención del cuerpo del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia, «viene del Padre». En consecuencia, también el matrimonio, como sacramento, constituye la base de la esperanza para la persona, esto es, para el hombre y para la mujer, para los padres y para los hijos, para las generaciones humanas. Con el matrimonio está vinculado el origen del hombre en el mundo, y en él está también grabado su porvenir, y esto no sólo en las dimensiones históricas, sino también en las escatológicas. El matrimonio, como sacramento, lleva consigo también el germen del futuro escatológico del hombre ya que a pesar de que «En la resurrección... ni se casarán ni se darán en casamiento» (Mt 22, 30) los que, «siendo hijos de la resurrección... son semejantes a los ángeles y... son hijos de Dios» (Lc 20, 36), deben su propio origen en el mundo visible temporal al matrimonio y a la procreación del hombre y de la mujer. El matrimonio, como sacramento del «principio» humano, como sacramento de la temporalidad del hombre histórico, realiza de este modo un servicio insustituible respecto a su futuro extra-temporal, respecto al misterio de la «redención del cuerpo» en la dimensión de la esperanza escatológica. Si este «mundo pasa», y si con él pasan también la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida, que proceden «del mundo», **el matrimonio como sacramento sirve inmutablemente para que el hombre, varón y mujer, dominando la concupiscencia, cumpla la voluntad del Padre. Y «el que hace la voluntad de Dios, permanece para siempre». (1 Jn 2, 17). El autor de la Carta a los Efesios, dirigiéndose a los esposos, les exhorta a plasmar su relación recíproca sobre el modelo de la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla...» (Ef 5, 25-26).** A la luz de la Carta a los Efesios -precisamente por medio de la participación en este amor salvífico de Cristo- se confirma y a la vez se renueva el matrimonio como sacramento del «principio» humano, es decir, sacramento en el que el hombre y la mujer, llamados a hacerse «una sola carne», participan en el amor creador de Dios mismo. Y participan en él tanto por el hecho de que, creados a imagen de Dios, han sido llamados en virtud de esta imagen a una particular unión (communio personarum), como porque esta unión ha sido bendecida desde el principio con la bendición de la fecundidad (cf. Gén 1, 28). Esa originaria y estable forma del matrimonio se renueva cuando los esposos lo reciben como sacramento de la Iglesia, beneficiándose de la nueva profundidad de la gratificación del hombre por parte de Dios, que se ha revelado y abierto con el misterio de la redención, porque «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a ella, para santificarla...» (Ef 5, 25-26). Se renueva cuando los esposos cristianos, conscientes de la auténtica profundidad de la «redención del cuerpo» se unen «en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). La imagen paulina del matrimonio, asociada al «misterio grande» de Cristo y de la Iglesia, aproxima la dimensión redentora del amor a la dimensión nupcial. En cierto sentido, una estas dos dimensiones en una sola. Cristo ha desposado a la Iglesia, porque «se entregó por ella» (Ef 5, 25). **El hombre debe buscar el sentido de su existencia y el sentido de su humanidad, llegando hasta el misterio de la creación a través de la realidad de la redención. Ahí se encuentra también la respuesta esencial al interrogante sobre el significado del cuerpo humano. La unión de Cristo con la Iglesia nos permite entender de qué modo el significado nupcial del cuerpo se completa con el significado redentor, y esto en los diversos caminos de la vida y en las distintas situaciones: no sólo en el matrimonio o en la «continencia» (o sea, virginidad o celibato), sino también, por ejemplo, en el multiforme sufrimiento humano, más aún: en el mismo nacimiento y muerte del hombre.** ¿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)?

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla...». Teniendo en cuenta la frase anterior, ¿Qué debo hacer en mi relación matrimonial para, a partir de mi amor y entrega, santificar a mi cónyuge?

48. El uno para el otro y el uno con el otro

Las reflexiones anteriores se dedicaron a presentar la realidad de la gracia y de la alianza del sacramento, hay que considerarlo ahora bajo el aspecto del signo. El matrimonio sacramental es un acto público, por medio del cual un hombre y una mujer, se convierten ante la sociedad de la iglesia en marido y mujer, es decir, en sujeto actual de la vocación y de la vida matrimonial. «Yo, ... te quiero a ti, ..., como esposa»; «yo, ... te quiero a ti, ..., «...prometo serte fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, y amarte y honrarte todos los días de mi vida». Con estas palabras los novios contraen matrimonio y al mismo tiempo lo reciben como sacramento, del cual ambos son ministros. 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- y prometo ... ». Sin embargo, esta palabra sacramental es de por sí solo 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.** «Te quiero a ti como esposa -esposo-» solo puede realizarse a través de la cópula conyugal. Esta realidad (la cópula conyugal) por lo demás viene definida desde el principio por institución del Creador: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén 2, 24). El matrimonio, como sacramento de la Iglesia, se contrae mediante las palabras de los ministros, es decir, de los nuevos esposos: palabras que significan e indican, en el orden intencional, lo que (o mejor: quien) ambos han decidido ser, de ahora en adelante, el uno para el otro y el uno con el otro. El signo sacramental se constituye en el orden intencional, en cuanto que se constituye contemporáneamente en el orden real. Los dos, como hombre y mujer, al ser ministros del sacramento en el momento de contraer matrimonio, constituyen al mismo tiempo el pleno y real signo visible del sacramento mismo. **La estructura del signo sacramental sigue siendo ciertamente en su esencia la misma que «en principio».** **La determina, en cierto sentido, «el lenguaje del cuerpo», el don recíproco de la masculinidad y de la femineidad, como fundamento de la unión conyugal de las personas.** «Yo te quiero a ti como esposa - como esposo» llevan en sí precisamente ese perenne, y cada vez único e irrepetible, **«lenguaje del cuerpo» que es en cierto sentido, el contenido constitutivo de la comunión de las personas.** A través de esta, los esposos se convierten en un don recíproco, descubriendo el significado esponsalicio del cuerpo y refiriéndolo recíprocamente a sí mismo de modo irreversible: para toda la vida. **La administración del sacramento consiste en esto: que en el momento de contraer matrimonio el hombre y la mujer, con las palabras adecuadas y en la relectura del perenne «lenguaje del cuerpo», forman un signo, un signo irrepetible, que tiene también un significado de cara al futuro: «todos los días de mi vida», es decir, hasta la muerte.** Este es signo visible y eficaz de la alianza con Dios en Cristo, esto es, de la gracia, que en dicho signo debe llegar a ser parte de ellos, como «propio don». En categorías sociojurídicas, se puede decir que entre los nuevos esposos se ha estipulado un pacto conyugal de contenido bien determinado. Se puede decir además que, como consecuencia de este pacto, ellos se convierten en esposos de modo socialmente reconocido, y que de esta manera se ha constituido en su germen la familia como célula social fundamental. Sin embargo, desde el punto de vista de la teología del sacramento, la clave para comprender el matrimonio sigue siendo la realidad del signo, con el que el matrimonio se constituye sobre el fundamento de la alianza del hombre con Dios en Cristo y en la Iglesia. El hombre y la mujer, como cónyuges, llevan este signo toda la vida y siguen siendo ese signo hasta la muerte.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cómo deben actuar los esposos teniendo en cuenta que a través del sacramento del matrimonio han decidido ser el uno para el otro y el uno con el otro?

49. El lenguaje del cuerpo

Analizamos ahora la sacramentalidad del matrimonio bajo el aspecto del signo. Cuando afirmamos que en el matrimonio como signo sacramental, entra también el «lenguaje del cuerpo», hacemos referencia a la larga tradición bíblica. Esta tiene su origen en el libro del Génesis (sobre todo 2, 23-25) y culmina en la Carta a los Efesios (Ef 5, 21-23). Al analizar los textos de Oseas, Ezequiel, Deutero-Isaías, y de otros Profetas, nos hemos encontrado con esa gran analogía, cuya expresión última es la proclamación de la Nueva Alianza bajo la forma de un desposorio entre Cristo y la Iglesia. Basándose en esta tradición, es posible hablar de un específico «profetismo del cuerpo» que aquí significa precisamente el «lenguaje del cuerpo». La analogía parece tener dos estratos. En el estrato primero y fundamental, los Profetas presentan la comparación de la Alianza establecida entre Dios e Israel, como un matrimonio (lo que nos permitirá también comprender el matrimonio mismo como una alianza entre marido y mujer). Israel, aunque es un pueblo, es presentado como «esposa». La Alianza de Yavé con Israel tiene el carácter de vínculo nupcial, ese primer estrato de su analogía revela el segundo, que es precisamente el «lenguaje del cuerpo». En primer lugar, pensamos en el lenguaje en sentido objetivo: los Profetas comparan la Alianza con el matrimonio, se remiten al Génesis 2, 24 donde el hombre y la mujer se hacen «una sola carne». Sin embargo, también pasan simultáneamente a su significado subjetivo, o sea, por decirlo así, le permiten al cuerpo mismo hablar. El cuerpo mismo «habla»; habla con su masculinidad o femineidad, habla con el misterioso lenguaje del don personal, habla tanto con el lenguaje de la fidelidad como con el de la infidelidad conyugal. En Oseas 1, 2 «Ve y toma por mujer a una prostituta y engendra hijos de prostitución, pues que se prostituye la tierra, apartándose de Yavé», el «adulterio» y la «prostitución» de Israel constituyen un evidente contraste con el vínculo nupcial. Ezequiel estigmatiza de manera análoga la idolatría, valiéndose del símbolo del adulterio de Jerusalén (cf. Ez 16). **Para todo lenguaje las categorías de la verdad y de la falsedad son esenciales. En los textos de los Profetas, el cuerpo dice la verdad mediante la fidelidad y el amor conyugal, y, cuando comete «adulterio», dice la mentira, comete la falsedad.** En el primer caso, Israel como esposa está concorde con el significado nupcial que corresponde al cuerpo humano; en cambio, en el segundo caso, está en contradicción con este significado. Lo esencial para el matrimonio, como sacramento, es el «lenguaje del cuerpo», leído en la verdad ya que mediante él se constituye el signo sacramental. El cuerpo dice la verdad por medio del amor, la fidelidad, la honestidad conyugal. En el momento de pronunciar las palabras del consentimiento matrimonial, los nuevos esposos se sitúan en la línea del mismo «profetismo del cuerpo», cuyo portavoz fueron los antiguos Profetas. «Profeta» 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. **El «lenguaje del cuerpo», expresado por boca de los ministros del matrimonio, instituye el mismo signo visible de la Alianza y de la gracia que se alimenta continuamente con la fuerza de la «redención del cuerpo», ofrecida por Cristo a la Iglesia.** Los esposos proclaman precisamente este «lenguaje del cuerpo», leído en la verdad, como contenido y principio de su nueva vida en Cristo y en la Iglesia. El consentimiento conyugal es, al mismo tiempo, anuncio y causa del hecho de que, de ahora en adelante, ambos serán ante la Iglesia y la sociedad marido y mujer. El consentimiento conyugal tiene sobre todo el carácter de una recíproca profesión de los nuevos esposos, hecha ante Dios. Si el consentimiento conyugal tiene carácter profético, si es la proclamación de la verdad que proviene de Dios y, en cierto sentido, la enunciación de esta verdad en el nombre de Dios, esto se realiza sobre todo en la dimensión de la comunión interpersonal, y sólo indirectamente «ante» los otros y «por» los otros. El hombre no es capaz, en cierto sentido, de expresar sin el cuerpo este lenguaje singular de su existencia personal y de su vocación. Ha sido constituido desde «el principio» de tal modo, que las palabras más profundas de espíritu: palabras de amor, de donación, de fidelidad, exigen un adecuado «lenguaje del cuerpo». Y sin él no pueden ser expresadas plenamente. Sabemos por el Evangelio que esto se refiere tanto al matrimonio como a la continencia «por el reino de los cielos». «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. «Yo te recibo como mi esposa - como mi esposo». En las palabras están incluidos: el propósito, la decisión y la opción. El hombre, varón y mujer, es el autor de ese lenguaje en cuanto confiere a su comportamiento y a sus acciones el significado de la verdad de la masculinidad y de la femineidad en la recíproca relación conyugal. **En esta verdad del signo y, consiguientemente, en el ethos de la conducta conyugal, se inserta con gran perspectiva el significado procreador del cuerpo.**

Reflexión: ¿El lenguaje de nuestro cuerpo es acorde con el estado de vida en el que nos encontramos?

¿Nuestro cuerpo dice la verdad?

2:43

50. Llamados a retornar

El hombre -varón o mujer- no sólo habla con el lenguaje del cuerpo, sino que en cierto sentido permite al cuerpo hablar «por él». Es obvio que el cuerpo, como tal, no «habla», sino que habla el hombre, releyendo lo que exige ser expresado, más aún, basándose en lo que el hombre puede expresar únicamente por medio del cuerpo. Los cuerpos de los esposos hablarán «por» y «de parte de» cada uno de ellos. **Puesto que al lenguaje corresponde un conjunto de significados, los esposos -a través de su conducta y comportamiento, a través de sus acciones y expresiones («expresiones de ternura»: cf. Gaudium et spes, 49)- están llamados a convertirse en los autores de estos significados del «lenguaje del cuerpo», por el cual se construyen y profundizan continuamente el amor, la fidelidad, la honestidad conyugal y esa unión que permanece indisoluble hasta la muerte.** Hay un vínculo orgánico entre el releer en la verdad el significado integral del «lenguaje del cuerpo» y el consiguiente empleo de ese lenguaje en la vida conyugal. Si el ser en el matrimonio (e indirectamente también en todos los sectores de la convivencia mutua) confiere a su comportamiento un significado conforme a la verdad fundamental del lenguaje del cuerpo, entonces también él mismo «está en la verdad». **A través del matrimonio como sacramento de la Iglesia, el hombre y la mujer están llamados de modo explícito a dar -sirviéndose correctamente del «lenguaje del cuerpo»- el testimonio del amor nupcial y procreador, testimonio digno de «verdaderos profetas».** Aunque el hombre, a pesar del signo sacramental del matrimonio, permanezca siendo naturalmente el «hombre de la concupiscencia», es a la vez, el hombre de la «llamada». Es «llamado» a través del misterio de la redención del cuerpo. Si la concupiscencia de por sí engendra múltiples «errores» y juntamente con esto engendra incluso el «pecado», el mal moral, contrario a la virtud de la castidad (tanto conyugal como extraconyugal), sin embargo, **en el ámbito del ethos de la redención queda siempre la posibilidad de pasar del «error» a la «verdad», como también la posibilidad de retorno, o sea, de conversión, del pecado a la castidad, como expresión de una vida según el Espíritu** (cf. Gál 5, 16). Es el hombre de la concupiscencia, pero no está completamente determinado por la libido. En tal caso -dentro del ámbito del lenguaje del cuerpo-, el hombre estaría condenado, en cierto sentido, a falsificaciones esenciales ya que no expresaría la verdad (o la falsedad) del amor nupcial y de la comunión de las personas, aun cuando pensase manifestarla. *El hombre -varón y mujer- como ministro del sacramento, autor (co-autor) del signo sacramental, es sujeto consciente y capaz de autodeterminación. Sólo sobre esta base puede ser el autor del «lenguaje del cuerpo», puede ser también autor (co-autor) del matrimonio como signo: signo de la divina creación y «redención del cuerpo». *

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Creo que la redención de Cristo me permite realmente retornar a la verdad y a la castidad? ¿Soy consciente de mi capacidad de autodeterminación?

51. Esposa y hermana

Quisiera concluir ahora esta materia con algunas consideraciones, sobre todo acerca de la enseñanza de la *Humanæ vitæ*, anteponiendo algunas reflexiones sobre el «Cantar de los Cantares» y el libro de Tobías. Efectivamente, me parece que todo lo que trato de exponer en los próximos capítulos constituye el coronamiento de cuanto he explicado. El «Cantar de los Cantares» está ciertamente en la línea de ese sacramento donde, a través del «lenguaje del cuerpo», se constituye el signo visible de la participación del hombre y de la mujer en la alianza de la gracia y del amor, que Dios ofrece al hombre. Lo que en el capítulo 2 del Génesis (vv. 23-25) se expresó apenas con unas pocas palabras, sencillas y esenciales, en el «Cantar de los Cantares» se desarrolla como un amplio diálogo, o mejor, un dúo, en el que se entrelazan las palabras del esposo con las de la esposa y se completan mutuamente. Las palabras de amor que ambos pronuncian se centran, pues, en el «cuerpo», no sólo porque constituye por sí mismo la fuente de la recíproca fascinación, sino también y sobre todo porque en él se detiene la atracción hacia la otra persona. El amor, además, desencadena una experiencia particular de la belleza, que se centra sobre lo que es visible, pero que envuelve simultáneamente a toda la persona. El hecho mismo de utilizar la metáfora demuestra cómo, en nuestro caso, el «lenguaje del cuerpo» busca apoyo y confirmación en todo el mundo visible. Se trata, sin duda, de un «lenguaje» que se relee simultáneamente con el corazón y con los ojos. El término «amada» indica lo que siempre es esencial para el amor, que pone el segundo «yo» al lado del propio «yo». El hecho de que en este acercamiento ella se revele para el esposo como «hermana» -y que precisamente como hermana sea esposa- tiene una elocuencia particular. La expresión «hermana» habla de la unión en la humanidad. *Las palabras del esposo, mediante el apelativo «hermana abrazan todo su «yo», alma y cuerpo, con una ternura desinteresada. De aquí nace esa paz de la que habla la esposa. Esta es sobre todo la paz del encuentro en la humanidad como imagen de Dios, y el encuentro por medio de un don recíproco y desinteresado *(«Yo seré para él mensajera de paz», Cant 8, 10). «Eres jardín cerrado, hermana y novia mía; / eres jardín cerrado, fuente sellada» (Cant 4, 12). Se puede decir que ambas metáforas expresan la dignidad personal de la mujer que, en cuanto sujeto espiritual se posee y puede decidir no sólo de la profundidad, sino también de la verdad esencial y de la autenticidad del don de sí, que tiende a la unión de la que habla el libro del Génesis. La «hermana-esposa» es para el hombre dueña de su misterio como «jardín cerrado» y «fuente sellada». El «lenguaje del cuerpo», releído en la verdad va junto con el descubrimiento de la inviolabilidad interior de la persona. Este descubrimiento expresa la auténtica profundidad de la recíproca pertenencia de los esposos conscientes de pertenecerse mutuamente, de estar destinados el uno a la otra: «Mi amado es mío y yo soy suya» (Cant 2, 16; cf. 6, 3). Cuando la esposa dice: «Mi amado es mío», quiere decir, al mismo tiempo: es aquel a quien me entrego yo misma, y por esto dice: «y yo soy suya» (Cant 2, 16). **Los adjetivos: «mío» y «mía» afirman aquí toda la profundidad de esa entrega, que corresponde a la verdad interior de la persona.** El Cantar de los Cantares pone de relieve sutilmente la verdad interior de esta respuesta. **La libertad del don es respuesta a la conciencia profunda del don expresada por las palabras del esposo. Mediante esta verdad y libertad se construye el amor, del que hay que afirmar que es amor auténtico.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué significa ser hermanos y esposos?

52. La verdad del amor

La verdad del amor, proclamada por el Cantar de los Cantares, no puede separarse del «lenguaje del cuerpo». Esta es también la verdad del progresivo acercamiento de los esposos que crece por medio del amor: y la cercanía significa también la iniciación en el misterio de la persona, pero sin que implique su violación (cf. Cant 1, 13-14. 16). La verdad de la creciente cercanía de los esposos por medio del amor se desarrolla en la dimensión subjetiva «del corazón», del afecto y del sentimiento, que permite descubrir en sí al otro como don y, en cierto sentido, de «gustarlo» en sí (cf. Cant 2, 3-67). La esposa sabe que hacia ella se dirige el «anhelo» del esposo y va a su encuentro con la prontitud del don de sí (cf. Cant 7, 9-10. 11-13), porque el amor que los une es de naturaleza espiritual y sensual a la vez. Y también, a base de ese amor, se realiza la relectura del significado del cuerpo en la verdad, porque el hombre y la mujer deben constituir en común el signo de recíproco don de sí, que pone el sello sobre toda su vida. Ceden a la llamada de algo que supera el contenido del momento y traspasa los límites del eros, tal cual se ven en las palabras del mutuo «lenguaje del cuerpo» (cf. Cant 1, 7-8; 2, 17). **Esta aspiración que nace del amor, 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.** En esta necesidad interior, **en esta dinámica de amor, se descubre indirectamente la casi imposibilidad de apropiarse y posesionarse de la persona por parte de la otra.** La persona es alguien que supera todas las medidas de apropiación. Si el esposo y la esposa releen este «lenguaje» bajo la luz de la plena verdad de la persona y del amor, llegan siempre a la convicción cada vez más profunda de que la amplitud de su pertenencia constituye ese don recíproco donde el amor se revela «fuerte como la muerte», esto es, se remonta hasta los últimos límites del «lenguaje del cuerpo», para superarlos. El «eros» trata de integrarse, también mediante la otra verdad del amor. Siglos después -a la luz de la muerte y resurrección de Cristo-, esta verdad la proclamará Pablo de Tarso, con las palabras de la Carta a los Corintios: «La caridad es longánime, es benigna, no es envidiosa; no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. La caridad jamás decae» (1 Cor 13, 4-8). **El amor se abre aquí ante nosotros en dos perspectivas: como si aquello, en que el «eros» humano cierra el propio horizonte, se abriese, a través de las palabras paulinas, a otro horizonte de amor que habla otro lenguaje; el amor que parece brotar de otra dimensión de la persona y llama, invita a otra comunión. Este amor ha sido llamado con el nombre de «ágape» y el ágape lleva a plenitud al eros, purificándolo.**

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Cuido de la belleza de mi alma como de la de mi cuerpo? ¿Está mi amor por mi cónyuge en línea con las palabras paulinas descritas en 1 Cor 13, 4-8?

3:51

53. El amor que vence porque ora

En el Cantar de los Cantares, puse de relieve cómo el signo sacramental del matrimonio se constituye sobre la base del «lenguaje del cuerpo» que el hombre y la mujer expresan con la verdad que les es propia. En el relato de los esponsales de Tobías con Sara se encuentra, además de la expresión «hermana» -por la que parece que en el amor nupcial está arraigada una índole fraterna- otra expresión que es también análoga a la del Cantar. Como recordaréis, en el dúo de los esposos, el amor que se declaran mutuamente, es «fuerte como la muerte» (Cant 8, 6). En el libro de Tobías encontramos la frase que, al decir que él amó a Sara «y se le apegó su corazón» (Tob 6, 19), presenta una situación que confirma la verdad de las palabras sobre el amor «fuerte como la muerte». Para entender mejor, hay que ir a algunos detalles. Leemos allí que Sara con anterioridad había «sido dada a siete maridos» (Tob 6, 13), pero todos murieron antes de unirse a ella. Esto había acaecido por obra del espíritu maligno y también el joven Tobías tenía razones para temer una muerte análoga. Si el amor se muestra fuerte como la muerte, esto sucede sobre todo en el sentido de que Tobías y, juntamente con él, Sara van sin titubear hacia esta prueba. Pero 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**. Esta prueba de la vida y de la muerte tiene también otro significado, ellos, al unirse como marido y mujer, se hallan en la situación en que las fuerzas del bien y del mal se combaten y se miden recíprocamente. **La verdad y la fuerza del amor se manifiestan en la capacidad de ponerse entre las fuerzas del bien y del mal, que combaten en el hombre y en torno a él, porque el amor tiene confianza en la victoria del bien y está dispuesto a hacer todo, a fin de que el bien venza. El «lenguaje del cuerpo», aquí, parece usar las palabras de las opciones y de los actos que brotan del amor, que vence porque ora.** 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» invadido, no tanto por la fuerza emotiva de la experiencia, cuanto por la profundidad y gravedad de la verdad de la existencia misma. El «lenguaje del cuerpo» se convierte en el lenguaje de los ministros del sacramento, conscientes de que **su pacto conyugal es la imagen de la Alianza de Dios con el hombre, con el género humano, de esa alianza que nace del Amor eterno**. Se puede admitir (basándose en el contexto) que ellos tienen ante los ojos la perspectiva de perseverar en la comunión hasta el fin de sus días, perspectiva que se abre ante ellos con la prueba de la vida y de la muerte. Ven con la mirada de la fe la santidad de esta vocación, en la que a través de la unidad de los dos, deben responder a la llamada de Dios mismo, contenida en el misterio del Principio. Y por esto piden: «Ten misericordia de mí y de ella». Los esposos del Cantar de los Cantares declaran mutuamente, con palabras fogosas, su amor humano. Los nuevos esposos del libro de Tobías piden a Dios saber responder al amor. Uno y otro encuentran su puesto en lo que constituye el signo sacramental del matrimonio. Uno y otro participan en la formación de este signo. Se puede decir que a través de uno y otro el «lenguaje del cuerpo», leído tanto en la dimensión subjetiva de la verdad de los corazones humanos, como en la dimensión «objetiva» de la verdad del vivir en la comunión, se convierte en la lengua de la liturgia.

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Qué importancia le damos a la oración en nuestra vida conyugal o en la preparación para la misma?

54. La vida hecha liturgia

Hoy vamos a referirnos al texto clásico del capítulo 5 de la Carta a los Efesios, la cual revela las fuentes eternas de la Alianza en el amor del Padre y, a la vez, su nueva y definitiva institución en Jesucristo. El autor de la Carta a los Efesios no duda en extender la analogía de la unión de Cristo con la Iglesia al signo sacramental del pacto esponsal del hombre y de la mujer, los cuales están «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). No vacila en extender aquella analogía mística al «lenguaje del cuerpo», interpretado en la verdad del amor esponsal y de la unión conyugal de los dos. Es necesario reconocer la lógica de este magnífico texto, que libera radicalmente nuestro modo de pensar de elementos maniqueístas y aproxima el «lenguaje del cuerpo», encerrado en el signo sacramental del matrimonio, a la dimensión de la santidad real. Los sacramentos insertan la santidad en el terreno de la humanidad del hombre; penetran el alma y el cuerpo con su fuerza. La liturgia, el lenguaje litúrgico, eleva el pacto conyugal a las dimensiones del «misterio» y, al mismo tiempo, permite que tal pacto se realice en las susodichas dimensiones mediante el «lenguaje del cuerpo». El lenguaje litúrgico confía a ambos, al hombre y a la mujer, el amor, la fidelidad y la honestidad conyugal. Les confía la unidad y la indisolubilidad del matrimonio. Les asigna como tarea todo el «sacrum» de la persona y de la comunión de las personas. El autor de la Carta a los Efesios escribe a este propósito: «...los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo...» (Ef 5, 33), (= «como a sí mismos» Ef 5, 33), «y la mujer reverencie a su marido» (Ef 5, 33). Ambos, finalmente estén «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). **El «lenguaje del cuerpo», en cuanto ininterrumpida continuidad del lenguaje litúrgico se expresa no sólo como el atractivo y la complacencia recíproca del Cantar de los Cantares, sino también como una profunda experiencia del «sacrum» que parece estar inmerso en la misma masculinidad y femineidad mediante la dimensión del «mysterium magnum» de la Carta a los Efesios, que ahonda sus raíces precisamente en el «principio», es decir, en el misterio de la creación del hombre: varón y hembra a imagen de Dios, llamados ya «desde el principio», a ser signo visible del amor creativo de Dios. La Carta a los Efesios, al exhortar a los esposos a fin de que estén sujetos los unos a los otros «en el temor de Cristo» (Ef 5, 21) y al inducirles, luego, al «respeto» en la relación conyugal parece poner de relieve, conforme a la tradición paulina, la castidad como virtud y como don. A través de la virtud y más aún a través del don («vida según el Espíritu») madura espiritualmente el mutuo atractivo de la masculinidad y de la femineidad. Ambos, el hombre y la mujer, alejándose de la concupiscencia encuentran la justa dimensión de la libertad de entrega, unida al verdadero significado del cuerpo. Así, el lenguaje litúrgico, o sea, el lenguaje del sacramento se hace en su vida y convivencia «lenguaje del cuerpo» en toda una profundidad, sencillez y belleza hasta aquel momento desconocidas. **Tal parece ser el significado integral del signo sacramental del matrimonio. 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, en la práctica del amor, de la fidelidad y de la honestidad conyugal, o sea, en el ethos que tiene su raíz en la «redención del cuerpo» (cf. Rom 8,23). En esta línea, la vida conyugal viene a ser, en algún sentido, liturgia.****

Tomado de Teología del Cuerpo de Juan Pablo II

Reflexión: ¿Es mi lenguaje del cuerpo continuidad del lenguaje litúrgico del matrimonio?

PARTE VI. AMOR Y FECUNDIDAD

Dijo Eva: «He conseguido un hombre con la ayuda del Señor» (Gén 4,1)

55. La ley natural y la razón

«La Iglesia... enseña que cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida...» (Humanæ vitæ, 11). «Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador» (Humanæ vitæ 12). Las consideraciones que voy a hacer se referirán especialmente al pasaje de la Encíclica «Humanæ vitæ», que trata de los «dos significados del acto conyugal» y de su «inseparable conexión». Las palabras antes citadas de la Encíclica del Papa Pablo VI se refieren a ese momento de la vida común de los cónyuges, en el cual, al unirse mediante el acto conyugal, ambos vienen a ser, según la expresión bíblica, «una sola carne» (Jn 2, 24). En ese momento tan rico de significado es también particularmente importante que se relea el «lenguaje del cuerpo» en la verdad. Esa lectura se convierte en condición indispensable para actuar en la verdad, o sea, para comportarse en conformidad con el valor y la norma moral. La Encíclica no sólo recuerda esta norma, sino que intenta también darle su fundamento adecuado. Para lo cual Pablo VI continúa así en la frase siguiente: «...el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer» (Humanæ vitæ, 12). Con lo anterior, la Encíclica nos induce a buscar el fundamento de la norma, que determina la moralidad de las acciones del hombre y de la mujer en el acto conyugal, en la naturaleza de este mismo acto y, todavía más profundamente, en la naturaleza de los sujetos mismos que actúan. **De este modo, la «íntima estructura» (o sea, la naturaleza) del acto conyugal constituye la base necesaria para una adecuada lectura y descubrimiento de los significados, que deben ser transferidos a las conciencias de las personas. Dado que, «el acto conyugal...» -a un mismo tiempo- «une profundamente a los esposos», y, a la vez, «los hace aptos para la generación de nuevas vidas»; y por tanto una cosa como otra se realizan por su propia naturaleza, se deriva en consecuencia que la persona humana «debe» leer al mismo tiempo los «dos significados del acto conyugal» y también la «inseparable conexión» entre los dos.** No se trata, pues, aquí de ninguna otra cosa sino de leer en la verdad el «lenguaje del cuerpo». «Al exigir que los hombres observen la ley natural, interpretada por su doctrina, la Iglesia enseña que cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida» (Humanæ vitæ, 11). Dado que la norma vincula el valor moral, se sigue de ello que los actos conformes a la misma son moralmente rectos; y en cambio, los actos contrarios, son intrínsecamente ilícitos. **El autor de la Encíclica subraya que tal norma pertenece a la «ley natural», es decir, que está en conformidad con la razón como tal.** Pablo VI escribe: «Nos pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentran en grado de comprender el carácter profundamente razonable y humano de este principio fundamental». (Humanæ vitæ, 12). Podemos añadir: ellos pueden comprender, también, su profunda conformidad con todo lo que transmite la Tradición, derivada de las fuentes bíblicas. Parece, pues, que es razonable buscar en la «teología del cuerpo» el fundamento de la verdad de las normas que se refieren a la problemática del hombre en cuanto «cuerpo»: «los dos serán una misma carne» (Gén 2, 24). **La norma de la Encíclica «Humanæ vitæ» afecta a todos los hombres, en cuanto que es una norma de la ley natural y se basa en la conformidad con la razón humana (cuando ésta, se entiende, busca la verdad).** Con mayor razón ella concierne a todos los miembros de la Iglesia puesto que el carácter razonable de la norma encuentra indirectamente confirmación y sólido sostén en el conjunto de la «teología del cuerpo». Desde este punto de vista hemos hablado, en anteriores análisis, del «ethos» de la redención del cuerpo.

Reflexión: ¿Qué es la ley natural? ¿Encuentro la concordancia entre la ley natural y la razón? ¿Busco que la razón humana me lleve siempre a la verdad?

56. Los interrogantes del hombre contemporáneo

El hecho de que la ley tenga que ser de «posible» puesta en práctica, pertenece directamente a la misma naturaleza de la ley. «La Iglesia recuerda que no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento genuino del amor conyugal» (Gaudium et spes 51). Nos podríamos detener largamente sobre el análisis de la norma misma; pero realicemos algunas reflexiones pastorales ya que tanto la «Gaudium et spes» que es una Constitución Pastoral, como la Encíclica de Pablo VI - con todo su valor doctrinal- intentan tener la misma orientación. Quieren ser respuesta a los interrogantes del hombre contemporáneo. Son, éstos, interrogantes de carácter demográfico y, en consecuencia, de carácter socio-económico y político, relacionados con el crecimiento de la población en el globo terrestre. Son interrogantes que surgen en el campo de las ciencias particulares y de los teólogos-moralistas contemporáneos. Son antes que nada los interrogantes de los cónyuges. Precisamente leemos en la encíclica: «Consideradas las condiciones de la vida actual y dado el significado que las relaciones conyugales tienen en orden a la armonía entre los esposos y su mutua fidelidad, ¿no sería indicado revisar las normas éticas hasta ahora vigentes, sobre todo si se considera que las mismas no pueden observarse sin sacrificios, algunas veces heroicos?» (Humanæ vitæ, 3). En la antedicha formulación es evidente que el autor de la Encíclica procura afrontar los interrogantes del hombre contemporáneo en todo su alcance. Pues si, por una parte, es justo esperarse una exposición de la norma, por otra parte, nos es lícito esperar que una importancia no menor se conceda a los temas pastorales, ya que conciernen más directamente a la vida de los hombres concretos, de aquellos que se plantean las preguntas mencionadas al principio. Pablo VI ha tenido siempre delante de sí a estos hombres. Expresión de ello es, entre otros, el siguiente pasaje de la «Humanæ vitæ»: **«La doctrina de la Iglesia en materia de regulación de la natalidad, promulgadora de la ley divina, aparecerá fácilmente a los ojos de muchos difícil e, incluso, imposible en la práctica. Y en verdad que, como todas las grandes y beneficiosas realidades, exige un serio empeño y muchos esfuerzos de orden familiar, individual y social. Más aún, no sería posible actuarla sin la ayuda de Dios, que sostiene y fortalece la buena voluntad de los hombres. Pero a todo aquel que reflexione seriamente, no puede menos que aparecer que tales esfuerzos ennoblecen al hombre y benefician la comunidad humana»** (Humanæ vitæ, 20). Que toda la retrovisión bíblica, denominada «teología del cuerpo», nos ofrezca también, aunque indirectamente, la confirmación de la verdad de la norma moral, contenida en la «Humanæ vitæ», nos predispone a considerar, más a fondo, los aspectos prácticos y pastorales del problema en su conjunto. Los principios generales de la «teología del cuerpo» ¿No estaban sacados de las respuestas que Cristo dio a las preguntas de sus concretos interlocutores? Y los textos de Pablo ¿no son, acaso, un pequeño manual en orden a los problemas de la vida moral de los primeros seguidores de Cristo? Si alguien cree que el Concilio y la Encíclica no tienen bastante en cuenta las dificultades presentes en la vida concreta, es porque no comprende las preocupaciones pastorales que hubo en el origen de tales documentos. Preocupación pastoral significa búsqueda del verdadero bien del hombre, promoción de los valores impresos por Dios en la propia persona; **el descubrimiento cada vez más claro del designio de Dios sobre el amor humano, con la certeza de que el único y verdadero bien de la persona humana consiste en la realización de este designio divino.** La teología del cuerpo no es tanto una teoría, cuanto más bien una pedagogía evangélica y cristiana del cuerpo. Esto se deriva del carácter de la Biblia, y sobre todo del Evangelio que, como mensaje salvífico, revela lo que es el verdadero bien del hombre, a fin de modelar -a medida de este bien- la vida en la tierra, en la perspectiva de la esperanza del mundo futuro. La Encíclica «Humanæ vitæ», siguiendo esta línea, responde a la cuestión sobre el verdadero bien del hombre como persona, de acuerdo a su dignidad, cuando se trata del importante problema de la transmisión de la vida en la convivencia conyugal. La teología del cuerpo cuando pasa a ser pedagogía del cuerpo constituye el núcleo esencial de la espiritualidad conyugal.

Reflexión: ¿Acepto el designio de Dios en mi vida con la certeza de que en él está mi único y verdadero bien?

57. Paternidad y maternidad responsables

Llamamos responsable a la paternidad y maternidad que corresponde a la dignidad personal de los esposos como padres, a la verdad de su persona y del acto conyugal. El texto conciliar, *Gaudium et Spes*, dice así: «...Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal» (GS 51). Antes del pasaje citado, el Concilio enseña que **los cónyuges «con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su misión y, con dócil reverencia hacia Dios» (GS 50). Lo cual quiere decir que: «De común acuerdo y común esfuerzo, se tomarán un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida, tanto materiales como espirituales; y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia» (GS 50).** Al llegar a este punto siguen palabras particularmente importantes para determinar, con mayor precisión, el carácter moral de la «paternidad y maternidad responsables». Leemos: **«Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente» (GS 50) para lo cual siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la ley divina misma».** Pablo VI escribe: «En relación a los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana» (*Humanæ vitæ*, 10). Cuando se trata, luego, de la dimensión psicológica de «las tendencias del instinto y de las pasiones, la paternidad responsable comporta el dominio necesario que sobre aquellas han de ejercer la razón y la voluntad» (*Humanæ vitæ*, 10). Se sigue de ello que en la concepción de la «paternidad responsable» está contenida la disposición no solamente a evitar «un nuevo nacimiento», sino también a hacer crecer la familia según los criterios de la prudencia. Bajo esta luz, desde la cual es necesario examinar y decidir la cuestión de la «paternidad responsable», queda siempre como central **«el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia»** (*Humanæ vitæ*, 10). Los esposos, dentro de este ámbito, cumplen «plenamente sus deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores» (*Humanæ vitæ*, 10). El principio de la moral conyugal resulta ser, por lo tanto, la fidelidad al plan divino, manifestado en la «estructura íntima del acto conyugal» y en «el inseparable nexo entre los dos significados del acto conyugal». **Es moralmente ilícita «la interrupción directa del proceso generador ya iniciado» («aborto») (*Humanæ vitæ*, 14), la «esterilización directa» y «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación» (*Humanæ vitæ*, 14), por tanto, todos los medios contraceptivos. Es por el contrario moralmente lícito, «el recurso a los períodos infecundos» (*Humanæ vitæ*, 16): «Por consiguiente, si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inminentes a las funciones generadoras para usar el matrimonio sólo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales...» (*Humanæ vitæ*, 16). La Encíclica subraya que **«entre ambos casos existe una diferencia esencial» (*Humanæ vitæ*, 16), esto es, una diferencia de naturaleza ética: «En el primero, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo, impiden el desarrollo de los procesos naturales»** (*Humanæ vitæ*, 16). De ello se derivan dos acciones con calificación ética opuesta: **la regulación natural de la fertilidad es moralmente recta, la contracepción no es moralmente recta.** Esta diferencia esencial entre los dos modos de actuar concierne a su intrínseca calificación ética aunque «tanto en uno como en otro caso, los cónyuges están de acuerdo en la voluntad positiva de evitar la prole por razones plausibles». En estas palabras el documento admite que, si bien también los que hacen uso de las prácticas anticonceptivas pueden estar inspirados por «razones plausibles», sin embargo, ello no cambia la calificación moral que se funda en la estructura misma del acto conyugal como tal. Se podría observar, en este punto, que los cónyuges que recurren a la regulación natural de la fertilidad podrían carecer de las razones válidas de que se ha hablado anteriormente; pero esto constituye un problema ético aparte, dado que se trata del sentido moral de la «paternidad y maternidad responsables».**

Reflexión: ¿Qué entiendo por paternidad y maternidad responsable? ¿Cuál es la diferencia ética entre utilizar medios anticonceptivos o «el recurso a los períodos infecundos»?

58. La diferencia ética entre el uso de anticonceptivos y de los períodos infecundos (Un paréntesis a la Teología del cuerpo)

Con el fin de poder ampliar la diferencia ética entre la anticoncepción y el uso de los períodos infecundos naturales, me permito hacer una pausa en la Teología del Cuerpo para leer lo que al respecto nos explica Fr. Shenan J. Boquet en su artículo *The Contraception-Abortion Connection*. A algunas personas les cuesta dificultad distinguir entre usar anticonceptivos y tratar de evitar un embarazo por medio de la planificación familiar natural (PFN). Señalan que en ambos casos la intención es la misma: evitar el embarazo. Pero este es un análisis tristemente superficial. No entienden que la anticoncepción y la PFN involucran mentalidades radicalmente diferentes. Mientras que la anticoncepción intenta superar la capacidad de nuestros cuerpos, la PFN busca trabajar con esa capacidad. La pareja que usa anticonceptivos está tratando de controlar, e incluso trascender, la naturaleza, mientras que la pareja que usa PFN está demostrando una profunda conciencia y respeto por la naturaleza que Dios nos ha dado. Mientras que la pareja que usa anticonceptivos está jugando a la fantasía de que la tecnología ha separado con éxito el sexo y la procreación, la pareja que usa la PFN recuerda constantemente esa conexión, y por la lógica inherente a la práctica de la PFN, sobre todo la lógica de sacrificio propio, están obligados a reevaluar continuamente sus intenciones. Mientras que el objetivo de los fabricantes de anticonceptivos es crear una anticoncepción que sea tan efectiva que las personas que usan su producto nunca tengan que pensar en la posibilidad de un bebé, a la pareja casada que usa PFN se le recuerda, diariamente, el hecho de que la intimidad sexual y los bebés están, en el gran diseño de Dios, integrados. La pareja que usa anticonceptivos quiere poner su (no) fertilidad en piloto automático y vivir sus vidas sin las responsabilidades inherentes al sexo. En contraste, la pareja casada que usa PFN quiere buscar la voluntad de Dios para sus vidas, y se ve empujada a buscar en oración su voluntad cada vez que, por razones serias, emprenden un incómodo período de abstinencia para posponer tener otro bebé. Desde cierta distancia, esto puede parecer similar, dos parejas que evitan tener hijos. Mirándolo más de cerca, sin embargo, no podrían estar más separados. Un método se basa en el deseo de dominio y, en última instancia, en una ilusión. El otro método se basa en el respeto a los mandamientos de Dios, en la humildad y una profunda conciencia de cómo son realmente las cosas. Uno busca el control absoluto, el otro fomenta el autocontrol. Así mismo, teniendo en cuenta el componente ético que contiene, a continuación, presento un aspecto adicional, poco conocido, de la anticoncepción. Leámoslo, como lo explica Laura Gutiérrez Ochoa en su artículo *Anticonceptivos: lo que no te han contado*. «...los anticonceptivos atacan físicamente el cuerpo femenino con una gran variedad de posibles efectos secundarios. Y se oponen a su libertad produciendo unos abortos que ella no ha elegido, pues, en la mayoría de casos, muchas mujeres no saben que los anticonceptivos pueden ser abortivos. Un anticonceptivo, como su nombre lo indica, es aquello que impide la concepción: la formación de una nueva vida después del encuentro del óvulo y el espermatozoide. Los anticonceptivos de barrera y las esterilizaciones permanentes actúan de este modo. No obstante, los anticonceptivos hormonales pueden llegar a actuar después de la concepción, interfiriendo con lo que ya es una nueva vida.» «Los anticonceptivos hormonales, como las píldoras, los parches, los implantes subdérmicos, las inyecciones y otros, actúan sobre tres diferentes frentes. Uno de ellos es las trompas de Falopio, donde impiden la ovulación y alteran la motilidad. También actúan sobre el moco cervical para espesarlo, de este modo se dificulta el paso de los espermatozoides. Su tercer lugar de acción es el endometrio, la capa más interna del útero donde se implanta el embrión para desarrollarse durante todo el embarazo. Como un efecto secundario, pero “deseado” viene la debilitación del endometrio. En caso de que los dos primeros mecanismos de acción fallen y se dé la concepción, el embrión no se podrá implantar en un endometrio debilitado y será expulsado. **La mujer acaba de abortar sin darse cuenta de ello.**» «Muchas personas podrán sentirse abrumadas ante la realidad de los anticonceptivos, ¿qué opciones quedan? ... Para llevar una familia con responsabilidad existen herramientas como los métodos de reconocimiento de la fertilidad (MRF) y, sobre todo, la educación en el amor propio y a la pareja en una inestimada e incomprensible virtud: la castidad... Para quien escucha por primera vez sobre los MRF vale decir que son métodos con fundamento científico y que, usados de la manera adecuada, pueden reportar una efectividad tan alta como la de cualquier anticonceptivo hormonal. A diferencia de ellos, se basan en la identificación de los signos naturales del cuerpo femenino que indican los períodos de fertilidad e infertilidad en cada ciclo menstrual. Los signos más evidentes son la temperatura basal, el moco cervical y los cambios del cuello uterino.» «Algunos de los MRF son: el método Billings, el método sintotérmico y el modelo Creighton. No se requiere que una mujer sea de ciclos regulares para utilizarlos, basta con aprender de un profesional. También son muy efectivos para ayudar a una pareja que ha tenido dificultades para concebir. Además, las

parejas que los utilizan reportan que les han ayudado a mejorar su relación, pues requieren de la cooperación de los dos y de una mentalidad que reconozca todo el verdadero valor del sexo. Son económicos, son ecológicos, no tienen efectos secundarios y son muy efectivos.» (1) Traducido de The Contraception-Abortion Connection. Boquet, Shenan J. 9 de septiembre de 2019. Recuperado de: www.hli.org (2) Anticonceptivos: lo que no te han contado. Gutiérrez Ochoa, Laura. 12 de octubre de 2018. Recuperado de: <https://www.razonmasfe.com/vida/anticonceptivos-lo-que-no-te-han-contado/>

59. Dominio de la naturaleza o dominio de sí

El problema está en mantener la relación adecuada entre lo que se define «dominio... de las fuerzas de la naturaleza» (*Humanæ vitæ*, 2) y el «dominio de sí» (*Humanæ vitæ*, 21). «El hombre ha llevado a cabo progresos estupendos en el dominio y en la organización racional de las fuerzas de la naturaleza -leemos en la Encíclica-, de modo que tiende a extender ese dominio a su mismo ser global: al cuerpo, a la vida psíquica, a la vida social y hasta las leyes que regulan la transmisión de la vida» (*Humanæ vitæ*, 2). **El dominio de sí corresponde a la constitución fundamental de la persona: es precisamente un método «natural». En cambio, la transferencia de los «medios artificiales» rompe la dimensión constitutiva de la persona, priva al hombre de la subjetividad que le es propia y hace de él un objeto de manipulación. El cuerpo humano no es sólo el campo de reacciones de carácter sexual, sino que es, al mismo tiempo, el medio de expresión del hombre integral, de la persona, que se revela a sí misma a través del «lenguaje del cuerpo».**

Recordemos que el «lenguaje del cuerpo» debe expresar la verdad del sacramento. Se puede decir que la Encíclica «*Humanæ vitæ*» lleva a las últimas consecuencias, no sólo lógicas y morales, sino también prácticas y pastorales, esta verdad sobre el cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. El Señor manifiesta, en la Revelación, como hombre y mujer, en su vocación temporal y escatológica son llamados por Dios para ser testigos e intérpretes del eterno designio del amor, convirtiéndose en ministros del sacramento que, «desde el principio», se constituye en el signo de la «unión de la carne». Como ministros de un sacramento que se realiza por medio del consentimiento y se perfecciona por la unión conyugal, el hombre y la mujer están llamados a expresar ese misterioso «lenguaje» de sus cuerpos en toda la verdad de su persona. **El hombre es persona precisamente porque es dueño de sí y se domina a sí mismo. Efectivamente, en cuanto que es dueño de sí mismo puede «donarse» al otro. Dado que esta comunión es comunión de personas, el «lenguaje del cuerpo» debe juzgarse según el criterio de la verdad. Precisamente la Encíclica «*Humanæ vitæ*» presenta este criterio, según el cual el acto conyugal «significa» no sólo el amor, sino también la fecundidad potencial, y por esto no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales.** Uno y otro significado pertenecen a la verdad íntima del acto conyugal: uno se realiza justamente con el otro y, en cierto sentido, el uno a través de otro. Así enseña la Encíclica (cf. *Humanæ vitæ*, 12). Por lo tanto, en este caso el acto conyugal, privado de su verdad interior, al ser privado artificialmente de su capacidad procreadora, deja también de ser acto de amor. Puede decirse que, en el caso de una separación artificial de estos dos significados, en el acto conyugal se realiza una real unión corpórea, pero no corresponde a la verdad interior ni a la dignidad de la comunión personal: *communio personarum*. Efectivamente esta comunión exige que el «lenguaje del cuerpo» se exprese recíprocamente en la verdad integral de su significado. **Si falta esta verdad, no se puede hablar ni de la verdad del dominio de sí, ni de la verdad del don recíproco y de la recíproca aceptación de sí por parte de la persona. Esta violación del orden interior de la comunión conyugal, que hunde sus raíces en el orden mismo de la persona, constituye el mal esencial del acto anticonceptivo.** Y la esencia de la violación que perturba el orden interior del acto conyugal no puede entenderse de modo teológicamente adecuado, sin las reflexiones sobre el tema de la «concupiscencia de la carne». Al mostrar el mal moral del acto anticonceptivo, y delineando, al mismo tiempo, un cuadro integral de la práctica «honesta» de la regulación de la fertilidad, o sea, de la paternidad y maternidad responsables, la Encíclica «*Humanæ vitæ*» crea las premisas que permiten trazar las grandes líneas de la espiritualidad cristiana, de la vocación y de la vida conyugal.

Reflexión: ¿Qué significa la afirmación: «la transferencia de los «medios artificiales» rompe la dimensión constitutiva de la persona, ... y hace de él «un objeto de manipulación»? ¿Por qué en el caso de una separación artificial de los dos significados (unitivo y procreativo) del acto conyugal, «no se puede hablar ni de la verdad del dominio de sí, ni de la verdad del don recíproco»?

60. La fidelidad al Creador-persona

La Encíclica «*Humanæ vitæ*», demostrando el mal moral de la anticoncepción, al mismo tiempo, aprueba plenamente la regulación natural de la natalidad y, en este sentido, aprueba la paternidad y maternidad responsables. Leemos a este propósito: «Una práctica honesta de la regulación de la natalidad exige sobre todo a los esposos adquirir y poseer sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia, y también una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos. El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone, sin ningún género de duda, una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica. Esta disciplina, propia de la pureza de los esposos, lejos de perjudicar el amor conyugal, le confiere un valor humano más sublime. Exige un esfuerzo continuo, pero, en virtud de su influjo beneficioso, los cónyuges desarrollan íntegramente su personalidad, enriqueciéndose de valores espirituales...» (*Humanæ vitæ*, 21). En el texto antes citado el Papa Pablo VI se remite a la castidad conyugal, al escribir que la observancia de la continencia periódica es la forma de dominio de sí, donde se manifiesta «la pureza de los esposos» (*Humanæ vitæ*, 21). **La doctrina sobre la pureza, entendida como vida del espíritu (cf. Gál 5, 25) sigue siendo la verdadera razón, a partir de la cual la enseñanza de Pablo VI define la regulación de la natalidad y la paternidad y maternidad responsables como éticamente honestas.** Aunque la «periodicidad» de la continencia se aplique en este caso a los llamados «ritmos naturales» (*Humanæ vitæ*, 16), sin embargo, la continencia misma es una actitud moral, es virtud. **Aquí no se trata sólo de una determinada «técnica», sino de la ética como moralidad de un comportamiento.** La Encíclica pone de relieve, por un lado, la necesidad de respetar en tal comportamiento el orden establecido por el Creador, y, por otro, la necesidad de la motivación inmediata de carácter ético. Respecto al primer aspecto leemos: «Usufructuar (...) el don del amor conyugal respetando las leyes del proceso generador significa reconocerse no árbitros de las fuentes de la vida humana, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador» (*Humanæ vitæ*, 13). En cuanto a la motivación inmediata, la Encíclica «*Humanæ vitæ*» exige que «para espaciar los nacimientos existan serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges o de circunstancias exteriores...» (*Humanæ vitæ*, 16). Ciertamente, reelería e interpretaría de forma errónea la Encíclica «*Humanæ vitæ*» el que viese en ella tan sólo la reducción de la «paternidad y maternidad responsables» a los solos «ritmos biológicos de fecundidad». En el caso de una regulación moralmente recta de la natalidad que se realiza mediante la continencia periódica, se trata claramente de practicar la castidad conyugal, es decir, de una determinada actitud ética. En el lenguaje bíblico diríamos que se trata de vivir el espíritu (cf. Gál 5, 25). **El carácter virtuoso de la actitud que se manifiesta con la regulación «natural» de la natalidad, está determinado no tanto por la fidelidad a una impersonal «ley natural», cuanto al Creador-persona, fuente y Señor del orden que se manifiesta en esta ley.** Separando el «método natural» de la dimensión ética, se deja de percibir la diferencia existente entre éste y los métodos artificiales. El recurso a los «periodos infecundos» en la convivencia conyugal puede ser fuente de abusos si los cónyuges tratan así de eludir sin razones justificadas la procreación. Es preciso que se establezca un nivel justo teniendo en cuenta no sólo el bien de la propia familia y estado de salud y posibilidades de los mismos cónyuges, sino también el bien de la sociedad a que pertenecen, de la Iglesia y hasta de la humanidad entera. El concepto de la regulación moralmente recta de la fertilidad no es sino la relectura del «lenguaje del cuerpo» en la verdad. Los mismos «ritmos naturales inminentes en las funciones generadoras» pertenecen a la verdad del lenguaje que las personas interesadas deberían releer. Hay que tener presente que el «cuerpo habla» no sólo con toda la expresión externa de la masculinidad y femineidad, sino también con las estructuras internas del organismo. Todos los esfuerzos tendentes al conocimiento cada vez más preciso de los «ritmos naturales» miran a garantizar la verdad integral a ese «lenguaje del cuerpo» con el que los cónyuges deben expresarse con madurez frente a las exigencias de la paternidad y maternidad responsables. **La «práctica honesta de la regulación de la natalidad» (*Humanæ vitæ*, 21), no es sólo un «modo de comportarse», sino una actitud que se funda en la madurez moral integral de las personas, y al mismo tiempo la completa.** «Esta disciplina... aporta a la vida familiar frutos de serenidad y de paz, y facilita la solución de otros problemas: favorece la atención hacia el otro cónyuge; ayuda a superar el egoísmo, enemigo del verdadero amor, y enraiza más su sentido de responsabilidad. Los padres adquieren así la capacidad de un influjo más profundo y eficaz para educar a los hijos; los niños y los jóvenes crecen en la justa estima de los valores humanos y en el desarrollo sereno y armónico de sus facultades espirituales y sensibles» (*Humanæ vitæ*, 21).

Reflexión: ¿Qué significa la frase: la observancia de la continencia periódica es la forma de dominio de sí, donde se manifiesta «la pureza de los esposos»?

61. La castidad conyugal

El amor es la fuerza que se le da al hombre para participar en el amor con que Dios mismo ama en el misterio de la creación y de la redención. Si las fuerzas de la concupiscencia intentan separar el «lenguaje» del cuerpo de la verdad, es decir, tratan de falsificarlo, en cambio, la fuerza del amor lo corrobora siempre de nuevo en esa verdad, a fin de que el misterio de la redención del cuerpo pueda fructificar. **El amor, como fuerza superior que el hombre y la mujer reciben de Dios, juntamente con la «consagración» del sacramento del matrimonio deben salvaguardar la unidad indivisible de los «dos significados del acto conyugal, de los que trata la Encíclica (Humanæ vitæ, 12), es decir, proteger tanto el valor de la verdadera unión de los esposos (esto es, de la comunión personal), como el de la paternidad y maternidad responsables (en su forma madura y digna del hombre). El amor como elemento clave de la espiritualidad de los esposos (cf. Humanæ vitæ, 20), está por su naturaleza unido con la castidad que se manifiesta como dominio de sí, o sea, como continencia periódica.** La «continencia», que forma parte de la virtud más general de la templanza, consiste en la capacidad de dominar, controlar y orientar los impulsos de carácter sexual. Esta capacidad, en cuanto a disposición constante de la voluntad, merece ser llamada virtud. La virtud de la continencia (dominio de sí), se manifiesta como condición fundamental tanto para que el lenguaje recíproco del cuerpo permanezca en la verdad, como para que los esposos «estén sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). Esta invitación a que estén «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21), parece abrir el espacio interior en que ambos se hacen cada vez más sensibles a los valores más profundos que están en conexión con el significado nupcial del cuerpo y con la verdadera libertad del don. **Si la castidad conyugal (y la castidad en general) se manifiesta, en primer lugar, como capacidad de resistir a la concupiscencia de la carne, luego gradualmente se revela como capacidad de percibir, amar y realizar esos significados del «lenguaje del cuerpo», que permanecen totalmente desconocidos para la concupiscencia misma y que progresivamente enriquecen el diálogo nupcial de los cónyuges, purificándolo y, a la vez, simplificándolo.** Por esto, la ascesis de la continencia, de la que habla la Encíclica (Humanæ vitæ, 21) no comporta el empobrecimiento de las «manifestaciones afectivas», sino que más bien las hace más intensas espiritualmente, y, por lo mismo, comporta su enriquecimiento. Algunos plantean la objeción que existiría «contradicción» entre los dos significados del acto conyugal, el unitivo y el procreador (cf. Humanæ vitæ), ya que los cónyuges se verían privados del derecho a la unión conyugal, cuando no pudieran responsablemente permitirse procrear. La Encíclica «Humanæ vitæ» da respuesta a esta aparente «contradicción», si se la estudia profundamente. El Papa Pablo VI, en efecto, confirma que no existe tal «contradicción», sino sólo una «dificultad» vinculada a toda la situación interior del «hombre de la concupiscencia». Precisamente por razón de esta «dificultad», se asigna al compromiso interior y ascético de los esposos el verdadero orden de la convivencia conyugal, al cual son «corroborados y como consagrados» (Humanæ vitæ, 25) por el sacramento del matrimonio. El orden de la convivencia conyugal significa, además, la armonía entre la paternidad (responsable) y la comunión personal, armonía creada por la castidad conyugal. A través de la castidad el acto conyugal adquiere la importancia y dignidad que le son propias en su significado potencialmente procreador y simultáneamente adquieren un adecuado significado todas las «manifestaciones afectivas» (Humanæ vitæ, 21), que sirven para expresar la comunión personal de los esposos. El acto conyugal es también una «manifestación de afecto» (Humanæ vitæ, 16), pero una «manifestación de afecto» especial, porque, al mismo tiempo tiene un significado potencialmente procreador. La finalidad de la castidad conyugal, y, más precisamente aún, la de la continencia, no está sólo en proteger la importancia y la dignidad del acto conyugal en relación con su significado potencialmente procreador, sino también en tutelar la importancia y la dignidad propias del acto conyugal en cuanto que es expresivo de la unión interpersonal, descubriendo en la conciencia y en la experiencia de los esposos todas las otras posibles «manifestaciones de afecto», que expresan su profunda comunión.

Reflexión: ¿Considero que vale la pena descubrir los valores más profundos que enriquecen el diálogo nupcial de los cónyuges? ¿Es la virtud de la continencia útil en otras esferas de la vida?

62. La ayuda divina

Frecuentemente se piensa que la continencia provoca tensiones interiores, de las que el hombre debe liberarse. A la luz de los análisis realizados, la continencia, integralmente entendida, es más bien el único camino para liberar al hombre de tales tensiones. La continencia no significa más que el esfuerzo espiritual que tiende a expresar el «lenguaje del cuerpo» no sólo en la verdad, sino también en la auténtica riqueza de las «manifestaciones de afecto». «No es nuestra intención ocultar las dificultades, a veces graves, inherentes a la vida de los cónyuges cristianos: para ellos, como para todos, la puerta es estrecha y angosta la senda que lleva a la vida (cf. Mt 7, 14). Pero la esperanza de esta vida debe iluminar su camino mientras se esfuerzan animosamente por vivir con prudencia, justicia y piedad en el tiempo presente, conscientes de que la forma de este mundo es pasajera» (Humanæ vitæ, 25). La misma conciencia «de la vida futura» abre un amplio horizonte de esas fuerzas que deben guiarlos por la senda angosta (cf. Humanæ vitæ, 25) y conducirlos por la puerta estrecha (cf. Humanæ vitæ, 25) de la vocación evangélica. Luego la Encíclica indica cómo los cónyuges deben implorar esta «fuerza» esencial y toda otra «ayuda divina» con la oración; cómo deben obtener la gracia y el amor de la fuente siempre viva de la Eucaristía; cómo deben superar «con humilde perseverancia» las propias faltas y los propios pecados en el sacramento de la penitencia. **La Encíclica nos dice: «La Iglesia, al mismo tiempo que enseña las exigencias imprescriptibles de la ley divina, anuncia la salvación y abre con los sacramentos los caminos de la gracia, la cual hace del hombre una nueva criatura, capaz de corresponder en el amor y en la verdadera libertad al designio de su Creador y Salvador y de encontrar suave el yugo de Cristo.** En el sacramento del matrimonio los cónyuges son corroborados y como consagrados para cumplir fielmente los propios deberes, para realizar su vocación hasta la perfección y para dar testimonio propio de ellos delante del mundo. A ellos ha confiado el Señor la misión de hacer visible ante los hombres la santidad y la suavidad de la ley que une el amor mutuo de los esposos con su cooperación al amor de Dios, autor de la vida humana» (Humanæ vitæ, 25). El Papa Pablo VI, en la «Humanæ vitæ», ha expresado lo que, por otra parte, habían afirmado muchos autorizados moralistas y científicos incluso no católicos (1), que **precisamente en este campo, tan profundo y esencialmente humano, hay que hacer referencia ante todo al hombre como persona, al sujeto que decide de sí mismo, y no a los «medios» que lo hacen «objeto» (de manipulación) y lo «despersonalizan».** Se trata, pues, aquí de un significado auténticamente «humanístico» del desarrollo y del progreso de la civilización humana. (1) Cf., por ejemplo, las declaraciones de «Bund fur evangelisch katholische Wiedervereinigung» (L'Osservatore Romano, 19 de septiembre, 1968, pág. 3); del Dr. F. King, anglicano (L'Osservatore Romano, 5 de octubre, 1968, pág. 3); y también del musulmán Sr. Mohammed Chérif Zeghoudou (en el mismo número). Particularmente significativa la carta escrita el 28 de noviembre, 1968, al cardenal Cicognani por K. Barth, en la cual elogiaba la gran valentía de Pablo VI.

Reflexión: ¿Recurro a los medios que el Creador pone a mi disposición para cumplir con su voluntad?

63. ¿Es posible este esfuerzo?

¿Es posible este esfuerzo? Toda la problemática de la Encíclica «*Humanæ vitæ*» no se reduce simplemente a la dimensión biológica de la fertilidad humana (a la cuestión de los «ritmos naturales de fecundidad»), sino que se remonta a la subjetividad misma del hombre, a ese «yo» personal. Ya durante los debates en el Concilio Vaticano II, relacionados con el capítulo de la «*Gaudium et spes*» sobre la «dignidad del matrimonio y de la familia y su valoración», se hablaba de la necesidad de un análisis profundo de las reacciones (y también de las emociones) vinculadas con la influencia recíproca de la masculinidad y femineidad en el sujeto humano. Este problema pertenece no tanto a la biología como a la psicología: de la biología y psicología pasa luego a la esfera de la espiritualidad conyugal y familiar. Un análisis atento de la psicología humana permite llegar a algunas afirmaciones esenciales. En las relaciones interpersonales donde se manifiesta el influjo recíproco de la masculinidad y femineidad, se libera en el «yo» humano, junto a una reacción que se puede calificar como «excitación», otra reacción que se puede calificar como «emoción». La excitación es ante todo «corpórea» y en este sentido, «sexual»; en cambio, la emoción se refiere sobre todo a la otra persona entendida en su «totalidad». En el acto conyugal, la unión íntima debería comportar una particular intensificación de la emoción. La virtud de la continencia, no es sólo -ni siquiera principalmente- la capacidad de «abstenerse si no que es también la capacidad de dirigir las respectivas reacciones, ya sea en su contenido, ya en su carácter. La continencia, como capacidad de dirigir la «excitación» y la «emoción», tiene la función esencial de mantener el equilibrio entre la comunión con la que los esposos desean expresar recíprocamente sólo su unión íntima y aquella con la que acogen la paternidad responsable. Conviene recordar que los grandes clásicos del pensamiento ético (y antropológico), tanto pre-cristianos como cristianos (Tomás de Aquino), ven en la virtud de la continencia no sólo la capacidad de «contener» las reacciones corporales y sensuales, sino todavía más la capacidad de controlar y guiar toda la esfera sensual y emotiva del hombre. En el caso en cuestión, se trata de la capacidad de dirigir tanto la línea de la excitación hacia su desarrollo correcto, como también la línea de la emoción misma, orientándola hacia la profundización e intensificación interior de su carácter «puro» y, en cierto sentido, «desinteresado». El conocimiento mismo de los «ritmos de fecundidad» -aun cuando indispensable- no crea todavía esa libertad interior del don, que es de naturaleza explícitamente espiritual y depende de la madurez del hombre interior. Esta libertad supone una capacidad tal que dirija las reacciones sensuales y emotivas, que haga posible la donación de sí al otro «yo», a base de la posesión madura del propio «yo» en su subjetividad corpórea y emotiva. Como es sabido por los análisis bíblicos y teológicos hechos anteriormente, **el cuerpo humano está interiormente ordenado a la comunión de las personas (*communio personarum*). En esto consiste su significado nupcial. La virtud de la continencia, en su forma madura, desarrolla la comunión personal del hombre y de la mujer, comunión que no puede formarse y desarrollarse en la plena verdad de sus posibilidades, únicamente en el terreno de la concupiscencia.** Esto es lo que afirma precisamente la Encíclica «*Humanæ vitæ*». Esta verdad tiene dos aspectos: el personalista y el teológico.

Reflexión: ¿Es posible la castidad conyugal? ¿Vale la pena el esfuerzo que implica?

64. Viviendo según el Espíritu

A la luz de la Encíclica «*Humanæ vitæ*», el elemento fundamental de la espiritualidad conyugal es el amor derramado en los corazones de los esposos como don del Espíritu Santo (cf. Rom 5, 5). Este amor está unido a la castidad conyugal que, manifestándose como continencia, realiza el orden interior de la convivencia conyugal. La castidad es vivir en el orden del corazón. Este orden permite el desarrollo de las «manifestaciones afectivas» en la proporción y en el significado propio de ellas lo cual es fruto no sólo de la virtud en la que se ejercitan los esposos, sino también de los dones del Espíritu Santo. De este modo, **queda confirmada también la castidad conyugal como «vida del Espíritu»** (cf. Gál 5, 25). Si la Encíclica «*Humanæ vitæ*» exhorta a los esposos a una «oración perseverante» y a la vida sacramental (diciendo: «acudan sobre todo a la fuente de gracia y caridad en la Eucaristía; recurran con humilde perseverancia a la misericordia de Dios, que se concede en el sacramento de la penitencia», *Humanæ vitæ*, 25), lo hace recordando al Espíritu Santo que «da vida» (2 Cor 3, 6). Los dones del Espíritu Santo, y en particular el don del respeto de lo que es sagrado, parecen tener aquí un significado fundamental. Efectivamente, tal don sostiene y desarrolla en los cónyuges una singular sensibilidad por todo lo que en su vocación y convivencia lleva el signo del misterio de la creación y redención: por todo lo que es un reflejo creado de la sabiduría y del amor de Dios. El respeto a los dos significados del acto conyugal sólo puede desarrollarse plenamente a base de una profunda referencia a la dignidad personal de la nueva vida, que puede surgir de la unión conyugal del hombre y de la mujer. Este respeto al doble significado del acto conyugal en el matrimonio, que nace del respeto por la creación de Dios, se manifiesta también como temor salvífico: temor a romper o degradar lo que lleva en sí el signo del misterio divino de la creación y redención. De este temor habla precisamente el autor de la Carta a los Efesios: «Estad sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). El don del respeto a lo que Dios ha creado hace ciertamente que la aparente «contradicción» en esta esfera desaparezca y que la dificultad que proviene de la concupiscencia se supere gradualmente, gracias a la madurez de la virtud y a la fuerza del don del Espíritu Santo. El respeto por la obra de Dios ayuda a conciliar la dignidad humana con los «ritmos naturales de fecundidad», es decir, con la dimensión biológica de los cónyuges. De este modo, también lo que en el sentido «biológico» se refiere a la «unión conyugal en el cuerpo», encuentra su forma humanamente madura gracias a la vida «según el Espíritu». **Toda la práctica de la honesta regulación de la fertilidad, tan íntimamente unida a la paternidad y maternidad responsables, forma parte de la espiritualidad cristiana conyugal y familiar; y sólo viviendo «según el Espíritu» se hace interiormente verdadera y auténtica.** La antítesis de la espiritualidad conyugal está constituida, en cierto sentido, por la falta de esa comprensión, ligada a la práctica y a la mentalidad anticonceptivas. **La virtud de la castidad conyugal, y todavía más, el don del respeto a lo que viene de Dios, modelan la espiritualidad de los esposos a fin de proteger la dignidad particular de este acto, «manifestación de afecto», donde la verdad del «lenguaje del cuerpo» sólo puede expresarse salvaguardando la potencialidad procreadora.** El respeto a la obra de Dios contribuye ciertamente a hacer que el acto conyugal no quede disminuido ni privado de interioridad en el conjunto de la convivencia conyugal -que no se convierta en «costumbre»- y que se exprese en él una adecuada plenitud de contenidos personales y éticos, e incluso de contenidos religiosos, esto es, la veneración a la majestad del Creador, único y último depositario de la fuente de la vida, y al amor nupcial del Redentor. Todo esto crea y amplía, por decirlo así, el espacio interior de la mutua libertad del don, donde se manifiesta plenamente el significado nupcial de la masculinidad y de la femineidad. El obstáculo a esta libertad viene de la interior coacción de la concupiscencia, dirigida hacia el otro «yo» como objeto de placer. El respeto a lo que Dios ha creado libera de esta coacción, libera de todo lo que reduce al otro «yo» a simple objeto: corrobora la libertad interior de este don. Esto sólo puede realizarse por medio de una profunda comprensión de la dignidad personal. Esta comprensión espiritual es el fruto fundamental del don del Espíritu que impulsa a la persona a respetar la obra de Dios. La unión conyugal se manifiesta a través del acto conyugal sólo en determinadas circunstancias, pero puede y debe manifestarse continuamente, cada día, a través de varias «manifestaciones afectivas» mediante las cuales los cónyuges se ayudan mutuamente a permanecer en la unión, y protegen en cada uno esa «paz de lo profundo» que, en cierto sentido, es la resonancia interior de la castidad guiada por el don del respeto a lo que Dios ha creado.

Reflexión: ¿Estoy dispuesto a vivir mi vida conyugal según el Espíritu?

65. La Encíclica *Humanæ vitæ*

El conjunto de estas catequesis puede figurar bajo el título «El amor humano en el plan divino» o, con mayor precisión, «La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio». Estas se dividen en dos partes. La primera parte está dedicada al análisis de las palabras de Cristo en la globalidad de evangelio. Después de la reflexión de varios años, se ha convenido en poner de relieve los tres textos que se estudian en dicha primera parte de la catequesis. Ocupa el primer lugar el texto en que Cristo se refiere «al principio» en la conversación con los fariseos sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio (cf. Mt 19, 8; Mc 10, 6-9). Luego, están las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña sobre la «concupiscencia» en cuanto «adulterio cometido con el corazón» (cf. Mt 5, 28). Y, al final, vienen las palabras transmitidas por todos los sinópticos en las que Cristo hace referencia a la resurrección de los cuerpos en el «otro mundo» (cf. Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35). La segunda parte de la catequesis está dedicada al análisis del sacramento a partir de la Carta a los Efesios (Ef 22-23) que nos lleva al «principio» bíblico del matrimonio expresado en estas palabras del libro del Génesis: «...dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén 2, 24). Las catequesis emplean repetidamente el término «teología del cuerpo». En cierto sentido éste es un término «de trabajo». La introducción del término era necesaria para fundamentar el tema de «La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio» sobre una base más amplia. En efecto, es menester hacer notar que el término «teología del cuerpo» rebasa ampliamente el contenido de las reflexiones que se han hecho. Estas reflexiones no abarcan muchos aspectos que por su objeto pertenecen a la teología del cuerpo (como, por ejemplo, el problema del sufrimiento y la muerte, tan acusado en el mensaje bíblico). Unidas a través de las palabras-clave de Cristo, las reflexiones sobre el sacramento del matrimonio se han desarrollado teniendo en cuenta las dos dimensiones esenciales en este sacramento (al igual que en todos los demás), es decir, la dimensión de la alianza y de la gracia, y la dimensión del signo. A estas reflexiones hemos llegado también emprendiendo, al final de este ciclo de catequesis, el estudio de la Encíclica «*Humanæ vitæ*». **En cierto sentido puede decirse que todas las reflexiones sobre la «redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio» constituyen un amplio comentario a la doctrina contenida en la Encíclica *Humanæ vitæ*, documento de la enseñanza contemporánea de la Iglesia.** El análisis de los aspectos personales de la doctrina de la Iglesia, contenida en la Encíclica de Pablo VI, pone en evidencia una llamada decidida a **medir el progreso del hombre con el baremo de la «persona», o sea, de lo que es un bien del hombre en cuanto hombre y que corresponde a su dignidad esencial.** El desarrollo auténtico del hombre se mide con el baremo de la ética y no sólo de la «técnica». Para afrontar los interrogantes que suscita la Encíclica «*Humanæ vitæ*» es necesario encontrar el ámbito bíblico teológico a que nos referimos cuando hablamos de «redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio». En este ámbito se encuentran las respuestas a los interrogantes perennes de la conciencia de hombres y mujeres, y también a los difíciles interrogantes de nuestro mundo contemporáneo respecto del matrimonio y la procreación. Las catequesis dedicadas a la Encíclica «*Humanæ vitæ*» 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 no sólo porque el tema tratado en ella está unido más íntimamente a nuestra contemporaneidad, sino sobre todo 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. Igualmente, el momento histórico parece tener su significación; de hecho, estas catequesis se iniciaron en el tiempo de los preparativos del Sínodo de los Obispos de 1980 sobre el tema del matrimonio y la familia («*De munieribus familiæ christianæ*»), y se concluyen después de la publicación de la Exhortación «*Familiaris consortio*» que es fruto del trabajo de este Sínodo. De todos es sabido que el Sínodo de 1980 hizo referencia también a la Encíclica «*Humanæ vitæ*», y reafirmó plenamente su doctrina.

A modo de conclusión

Queridos amigos, Somos Germán Gutiérrez y María Carolina Ochoa, una pareja de esposos colombianos inquietos por aprender sobre la voluntad de Dios en el amor conyugal y en el noviazgo, como tiempo de preparación para el mismo. En este mensaje de despedida nos unimos a nuestro Papa Francisco con su llamado: “No tengan miedo”. No tengan miedo queridos sacerdotes de enseñarnos la voluntad de Dios, Él ha confiado esa gran misión en ustedes, y nosotros, el rebaño, estamos ávidos de ser guiados hacia la Verdad. No tengan miedo, padres de familia de enseñar esta verdad a sus hijos y de ser modelo para ellos. Nunca se rindan así crean que todo es inútil y que sus hijos ya no tienen remedio. La oración constante y paciente, hecha con fe, todo lo puede. No tengan miedo queridos cónyuges de seguir a Cristo en todas las esferas de su vida, Él siempre quiere nuestro bien y con seguridad su voluntad siempre irá en beneficio de nuestro matrimonio. No tengan miedo queridos jóvenes, ustedes llevan la bandera de la humanidad, en ustedes está la posibilidad del cambio. Abracen con alegría y confianza la verdad de Cristo, con toda certeza les puedo decir que el esfuerzo que implica se verá recompensado con mucha mayor paz y felicidad en sus vidas que la que han encontrado hasta este momento. El material sobre la Teología del Cuerpo fue compartido durante 65 días en 120 grupos de WhatsApp y uno de Telegram a través de los cuales llegó a más de 25.000 personas. Los textos y audios enviados se encuentran disponibles en los siguientes links: • Textos: www.teologiadelamor.com • Audios: www.ivoox.com/42495974 Nuestro especial agradecimiento al Padre Hector Fabio Hurtado de la Arquidiócesis de Manizales, Colombia quien amablemente grabó los audios y a Josep Subirachs de Tarragona España quien retransmitió los mensajes a cerca de 40 de los grupos de WhatsApp. Agradecemos también al Padre Víctor Salomón de Sacerdotes por la Vida, a Pamela Delgado y a Lourdes Varela, de 40 Días por la Vida, quienes apoyaron en la divulgación de esta iniciativa. El Señor los continúe bendiciendo. Los dejamos con las siguientes invitaciones para las cuales encontrarán los links en su grupo de WhatsApp, no olviden compartirlas con sus contactos: • En el 2020 se cumplen los 25 años de la publicación de la Encíclica Evangelio de la Vida (Evangelium Vitae), que trata del valor y el carácter inviolable de la vida humana. Para conmemorarlo, los invitamos a participar en un grupo de WhatsApp a través del cual compartiremos diariamente apartes de la Encíclica. Los envíos se realizarán a partir del 25 de marzo de 2020, día en que fue publicada la Encíclica, hace 25 años. • El 8 de enero de 2020 se iniciará nuevamente el ciclo sobre “La sexualidad como expresión del amor, una visión cristiana” (Teología del Cuerpo) para aquellas personas que no tuvieron la oportunidad de participar en el que estamos finalizando en el día de hoy. Gracias por darnos la posibilidad de compartir con ustedes el mensaje de San Juan Pablo II acerca del amor humano en el plan divino. Continuemos divulgando esta buena nueva y haciéndola realidad en nuestras vidas. ¡Todo para la Gloria de Dios!

2:12

+57 313 3662735German Gutierrez

Evangelio de la Vida

Apartes de la encíclica Evangelio de la vida, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana
t.me

Queridos amigos, en el 2020 se cumplen 25 años de haber sido publicada la **Encíclica Evangelio de la Vida (Evangelium Vitae) de San Juan Pablo II, que trata del valor y el carácter inviolable de la vida humana**. Para conmemorar este gran regalo para la iglesia y para la humanidad, te invitamos a participar en un grupo silencioso, de Telegram o de WhatsApp, a través del cual se enviarán apartes de la Encíclica. *En palabras de San Juan Pablo II, “La presente Encíclica ... quiere ser pues una confirmación precisa y firme del valor de la vida humana y de su carácter inviolable, y, al mismo tiempo, una acuciante llamada a todos y a cada uno, en nombre de Dios: ¡respetar, defender, amar y servir a la vida, a toda vida humana! ¡Sólo siguiendo este camino encontrarás justicia, desarrollo, libertad verdadera, paz y felicidad! ¡Que estas palabras lleguen a todos los hijos e hijas de la Iglesia!” * Los envíos se realizarán, durante aproximadamente 50 días, a partir del 25 de marzo, día en el que fue publicada la Encíclica, hace 25 años. Link para ingresar a telegram:

<https://t.me/joinchat/AAAAAFfwEQF8mLNi8-C3WA> Link para WhatsApp:

<https://chat.whatsapp.com/JD0wMYtwWYh1Ls2YSD65tw>

2:12

+57 313 3662735German Gutierrez

Teología del cuerpo B

La sexualidad como expresión del amor, una visión cristiana.

t.me

Queridos amigos, el 8 de enero de 2020 inicia nuevamente, a través de Telegram o de WhatsApp, el ciclo titulado **“La sexualidad como expresión del amor, una visión cristiana”**. Se trata de una síntesis de las 129 catequesis de la Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II. Acerca de este documento, George Weigel afirma en su biografía de Karol Wojtyla, que nada de lo que hizo Juan Pablo II tendrá más impacto en la iglesia y el mundo del siglo XXI que sus catequesis semanales dadas entre 1979 y 1984. La metodología consistirá en lecturas de máximo página y media de longitud acompañadas por audios con el mismo contenido de las lecturas. Los envíos se realizarán diariamente durante 67 días. Cualquiera se puede beneficiar de este conocimiento que recomendamos especialmente para jóvenes, matrimonios y personas que desean poder orientar a sus hijos en estos temas: Link para ingresar a telegram:

<https://t.me/joinchat/AAAAAFNdbUHroObBcTP0qQ> Link para WhatsApp:

<https://chat.whatsapp.com/Ee613Qa1hTjLIQR5mDrdR>