
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ÁLVARO RENÉ VILLAMAR ROSALES

El celibato de los laicos como
desarrollo de la gracia
bautismal a partir del
Concilio Vaticano II

VOLUMEN 70 / 2021

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 70 / 2021

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Carmen José Alejos
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción,
administración,
intercambios y
suscripciones:**
Excerpta e Dissertationibus
in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona
(España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad
de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2021:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 70 / 2021

José Antonio CORDERO BECKER

[La transformación de los manuales de escatología en el siglo XX](#)

5-77

[The Transformation of Eschatology Textbooks in the 20th Century]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Francisco Javier PÉREZ LEÓN

[La espiritualidad laical en la teología española contemporánea](#)

79-156

[Lay Spirituality in Contemporary Spanish Theology]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

Álvaro René VILLAMAR ROSALES

[El celibato de los laicos como desarrollo de la gracia bautismal a partir del Concilio Vaticano II](#)

157-225

[The Postconciliar Notion of Lay Celibacy as Development of Baptismal Grace]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

Domènec MELÉ CARNÉ

[Homo Laborem exercens. Aproximación a la concepción cristiana del trabajo en el Magisterio de Juan Pablo II](#)

227-301

[Homo Laborem exercens. A First Approach to the Christian Conception of Work in the Magisterium of John Paul II]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Teodoro López

Luis María MARTÍNEZ OTERO

[Teología de la Familia. Principios fundamentales y retos actuales](#)

303-383

[Theology of the Family. Basic Principles and Current Challenges]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

Santiago de LASALA PORTA

La recepción de la encíclica *Humanae vitae* en el ámbito teológico 50 años después de su publicación

385-443

[The reception of the encyclical *Humanae vitae* in the theological field 50 years after its publication]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

Jesús RICO ALDAVE

Religiosidad popular y acción pastoral. Las parroquias de la Barranca-Burunda en la transición al mundo actual

445-527

[Popular religiosity and pastoral action. The parishes of the Barranca-Burunda in their transition to the modern world]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Álvaro René VILLAMAR ROSALES

El celibato de los laicos como desarrollo
de la gracia bautismal a partir
del Concilio Vaticano II

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2021

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 25 mensis martii anni 2021

Dr. Paulus MARTI

Dr. Ferdinandus MILÁN

Coram tribunali, die 30 mensis octobris anni 2018, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXX, n. 3

Presentación

Resumen: La llamada universal a la santidad tiene su origen en el evangelio. Es el mismo Cristo quien anima a buscarla: «sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (S. Mateo 5, 48).

Todo bautizado: casado, célibe, viudo, sacerdote, religioso, etc., debe luchar por alcanzar este ideal según las condiciones, personas, circunstancias, etc., de las que se encuentra rodeado. La llamada a la santidad es la misma para todos, sin privilegios, grados o diferencias. Es distinto el camino a través del cual cada uno de ellos debe conseguirla.

El celibato es uno de los caminos a recorrer para buscar la santidad. Puede ser vivido por: sacerdotes, religiosos y laicos. Cada uno de ellos, juntamente con los demás fieles, tienen como objetivo la identificación con Cristo. Ser santos a través de ese camino.

Fundamento de todo celibato es el de Cristo. De Él proviene su fuerza y ejemplo. Conocer las razones del mismo y sus características permite llevarlas al terreno del celibato vivido por los fieles bautizados: sacerdotes, religiosos o laicos.

Ejemplo de celibato vivido por fieles laicos lo podemos descubrir desde los primeros tiempos de la Iglesia. En el siglo XXI encontramos instituciones laicales cuyos miembros viven esta característica dentro de la vocación a la santidad a la que se encuentran llamados. Se hace necesario continuar el estudio y la profundización en el mismo con el objetivo de poder explicar su belleza y atractivo.

Palabras clave: Celibato, Laicos, Santidad.

Abstract: The universal call to holiness has its origins in the gospel. The call comes from Christ himself: «you, therefore, must be perfect, as your heavenly Father is perfect» (Matthew 5, 48).

All christians, regardless of their condition, whether married, celibate, widowed, religious, should strive for holiness in their current circumstances. This invitation is open to all without privileges or differences. However, every person has his or her own path to follow.

One of the paths to holiness is the celibate life. It may be lived by the priest, the religious and the lay person. The goal is the same in each case (as in that of any faithful): identification with Christ.

All celibate life has its foundation in Christ, deriving from him its strength and example.

Knowing and understanding Christ's celibacy –its purpose and its characteristics– permits a deeper understanding of the celibacy lived by priests, religious or lay people.

From the times of the early christians, we find examples of lay persons leading a celibate life. In the 21st century we find lay institutions whose members live this feature (celibate life) in their quest for holiness.

Theological reflection on celibate life is needed in order to highlight its beauty and attractiveness.

Keywords: Celibacy, Laity, Holiness.

La santidad que ha de buscar cada fiel bautizado se concreta mediante el lugar, circunstancias, tiempo y carismas recibidos. En unión con todos los bautizados, dando paso a la formación del pueblo de Dios.

Para alcanzar esa meta contamos con el auxilio del Espíritu Santo, enviado por el Padre, para ayudar a la Iglesia y a cada uno de sus miembros.

Lo recoge *Lumen Gentium* en su n. 4: «(...) *Guía a la Iglesia a toda la verdad, la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (...)».*

El celibato vivido por laicos es uno de esos dones que el Espíritu Santo otorga a la Iglesia. Encontramos ejemplos en la Iglesia naciente. Cristianos que buscaban imitar a Jesús, el cuál fue célibe en su paso por la tierra.

Los apóstoles Juan y Pablo son ejemplo de haber abrazado esta vocación al celibato.

Existen testimonios de Padres, apologistas y escritores eclesiásticos, los cuales hablan de personas célibes que escogían este tipo de vida desde los primeros tiempos de la Iglesia¹. Constituyen una prueba de la existencia de esta vocación desde los inicios del cristianismo.

Este ideal de alcanzar la santidad mediante el celibato experimentó un cambio con el surgimiento de dos factores entre los siglos III y IV: a) la vida de los primeros anacoretas y la vida monacal; b) el cambio de circunstancias históricas en la Iglesia.

El primero se caracterizó por la renuncia voluntaria al matrimonio. Con ello el celibato pasó a ser parte de monjes y comunidades. En cuanto el segundo, la desaparición de la persecución a la Iglesia favoreció tomar como modelos de vida a los monjes².

Por eso, los ejemplos de celibato o virginidad en fieles laicos desaparecieron en la vida de la Iglesia durante los siglos III y IV.

Durante los siglos VII a XIX el interés del celibato se mantuvo en el ámbito sacerdotal. Dando lugar a la discusión teológica sobre su origen, fundamento y alcance³.

En el siglo XX el celibato vuelve a ser centro de reflexión. No sólo en el ámbito sacerdotal, sino también en la vida religiosa y en el terreno de los lai-

¹ Entre los Padres encontramos a: San Clemente Romano, *Primera Carta a los Corintios*, 38,1-2: PG 1, 283; San Ignacio de Antioquía, *Carta a Policarpo*, 5,2: PG 5, 724. Ejemplo de testimonios de apologistas son los de: San Justino, *Apología*, I, n.15: PG 6, 349; Atenágoras de Atenas, *Legatio pro Christianis*, 33,2: PG 6, 965. Finalmente, entre los escritores eclesiásticos Eusebio de Cesarea hace mención de la virginidad en: *Demonstrationis Evangelicae*, I, 9: PG 22, 79

² Cfr. SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*, 2ª ed. corr., Eunsa, Pamplona, 2008, 35-37; MENDOZA RUIZ, F., «Virgenes primitivas», en *Gran Enciclopedia Rialp XXIII* (1989) 586-89.

³ Para un mejor estudio del celibato sacerdotal y su historia recomendamos lo siguiente: cfr. CHOLIJ, R., *Clerical celibacy in East and West*, Fowler Wright Books, Leominster, 1989; COCHINI, C., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Namur: Lethielleux – Culture et vérité, Paris, 1981; COPPENS, J. (ed.), *Sacerdocio y celibato*, 2ª ed., Editorial Católica, Madrid, 1972; MCGOVERN, T., *Priestly celibacy today*, Scepter Publishers, Princeton, 1998; STICKLER, A.M., *Der Klerikerzölibat: Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen*, Kral, Deutschland, 1993.

cos. El Concilio Vaticano II hizo declaraciones en la vida sacerdotal, religiosa y laical que favorecieron la atención en el celibato⁴.

Posee un papel destacado la proclamación de la llamada universal a la santidad en el Concilio. Esta invitó a considerar la vida de todo bautizado como camino de perfección. Es posible ser santo también mediante el trabajo, las relaciones sociales-humanas, sin cambiar de estado. Esto favorecerá la reflexión sobre el sentido del celibato de los laicos, como camino de santidad.

En los años posteriores al Concilio existe reflexión y desarrollo en los contenidos propuestos por el Concilio en el ámbito del celibato de los laicos. Pero no encontramos un documento magisterial dirigido exclusivamente hablar de los mismos.

Por eso, conviene continuar con una reflexión teológica que facilite la comprensión del celibato de los laicos. Un esfuerzo que contribuya a explicar con la razón, la belleza de este don por parte Dios al hombre.

La investigación ha tenido como objetivo la búsqueda de argumentos teológicos que permitan explicar el celibato de los laicos. Se pretende investigar si entre los desarrollos teológicos postconciliares existen contenidos que puedan facilitar una mejor comprensión del celibato laical⁵.

Para lograrlo hemos considerado el celibato de los laicos desde tres perspectivas: cristológica, eclesiológica y antropológica⁶.

Se intuye que el punto de partida y fundamento del celibato para los laicos se encuentra en Cristo. Hemos buscado conocer cuál es su ascendiente, razones que aporta el celibato de Jesús de Nazaret para explicar el celibato laical. Este fue el primero de los objetivos de la investigación, determinar la dimensión cristológica del celibato laical.

El segundo objetivo del trabajo fue demostrar si era posible hablar de una dimensión eclesiológica del celibato laical. Para ello la correcta asimilación de

⁴ Interesa mencionar como desde el siglo XVII renace en el campo de la espiritualidad el interés por los laicos. Algunos santos comparten con ellos escritos de espiritualidad que inicialmente son pensados para religiosos. Otros se proponen escribir cuestiones específicas para ellos. Tal es el caso de san Francisco de Sales. A este le seguirán san Marcelino Champagnat, san Antonio María Claret y san Juan Bosco entre otros, promoviendo iniciativas a favor de los laicos.

⁵ Teniendo presente que el celibato laical puede ser estudiado desde diversas disciplinas: psicológico, sociológico, escatológico, etc. Y el contenido en cada una de ellas es amplio. Lo cual dificulta abarcar todo el contenido en un solo trabajo.

⁶ Esta idea tiene su origen en Pablo VI y su encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*. En donde la primera parte se encuentra dirigida a los aspectos doctrinales del celibato sacerdotal. Buscando establecer los fundamentos del mismo. Los títulos que amparan esta primera parte de la encíclica son tres: a) Dimensión cristológica; b) Dimensión eclesiológica; c) Dimensión escatológica. (cfr. *Sacerdotalis Caelibatus*, n. 19-34).

los vocablos laico, santidad y vocación facilita la valoración del celibato laical dentro del contexto eclesial.

El tercer objetivo propuesto ha sido la búsqueda de razones antropológicas que puedan facilitar la comprensión del celibato de los laicos desde esta perspectiva.

Según los textos de Génesis 1,26-28 y 2, 18-25 el hombre y la mujer se encuentran llamados a la comunión interpersonal. Teniendo en cuenta este mandato original, surge la pregunta: ¿cómo explicar el celibato a la luz de este designio?

Pensamos que existe una relación entre: designio creador, ley de Cristo y celibato que facilita explicar cómo el celibato se encuentra contemplado desde la creación del hombre y adquiere su máximo esplendor con la encarnación.

Para lograrlo se investigó si en las catequesis de Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo, se encuentran razones antropológicas que brinden luces en la comprensión del celibato de los laicos. También hemos escogido algunos autores como Carlo Cafarra, Livio Melina, José Granados, continuadores de la teología del cuerpo de Juan Pablo II.

En el presente documento incluimos, prácticamente completo, el tercer capítulo de la investigación que lleva por título: dimensión antropológica del celibato laical.

Índice de la Tesis

ÍNDICE	5
ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
I. Un poco de historia del celibato	13
II. Nuestra investigación	24
III. Metodología	26
Capítulo Uno	
DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA DEL CELIBATO LAICAL	31
I. LA MISIÓN DE CRISTO	35
A. La encarnación y la unión hipostática en:	38
a. Angelo Amato	38
b. Jean Galot	42
c. Salvador Cipressa	44
d. Giovanni Moiola	46
e. José Granados	47
f. Gaspar Hernández	50
B. Misterio pascual: pasión, muerte y resurrección	52
a. El vocablo «esposo» en:	53
i. Angelo Amato	53
ii. Giulio Maspero	56
b. Lugar del sacrificio en la dimensión esponsal en:	60
i. Angelo Amato	60
ii. Salvador Cipressa	61
iii. Amedeo Cencini	62
iv. Antonio Aranda	66
II. CARÁCTER RELACIONAL DEL CELIBATO DE CRISTO	68
A. Filiación Divina en:	69
a. Angelo Amato	70
b. Giulio Maspero	72
c. Mauro Leonardi	76

B. Fraternidad: Cristo abierto a todos los hombres	79
a. La actitud ante la mujer en:	83
i. Angelo Amato	83
ii. Damiano Marzotto	86
iii. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz	90
b. Apertura a todos los hombres	93
III. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO UNO	96

Capítulo Dos

DIMENSIÓN ECLESIOLOGICA DEL CELIBATO LAICAL

I. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL CELIBATO LAICAL	100
A. Laico	101
a. Identidad del fiel laico	107
i. El debate sobre la secularidad cristiana	108
ii. Secularidad cristiana	113
iii. Dimensión Cristológica-Pneumatológica de la Iglesia	116
b. Otro acercamiento a la identidad de laico	118
i. La relevancia teológica y jurídica de la inserción en lo temporal del laico	119
ii. Notas que caracterizan la inserción en lo temporal del laico	123
iii. Laicos y ministerios eclesiales	125
B. Llamada universal a la santidad	126
C. Vocación personal: el celibato	133
a. José Luis Gutiérrez	134
b. Enzo Bianchi	137
c. Pablo Gefaell	138
II. EL DEBATE SOBRE PRECEPTOS Y CONSEJOS	140
A. José María Yanguas	141
a. Dos posturas alrededor del debate	141
b. La propuesta de Mons. Seitz	143
c. Preceptos y consejos a la luz del desarrollo magisterial	146
i. Ley y vida moral	147
ii. Todos llamados a ser discípulos	148
B. Voz: «Consejos Evangélicos»	150
a. Pedro Fernández	151
b. Armando Bandera	154
c. Severino Alonso	156
d. Jean Marie Roger Tillard	160
e. Stefano de Fiores	163
C. José Luis Illanes	166
a. Distinción entre preceptos y consejos como expresión de la estructura de la ley moral cristiana	168
b. El consejo evangélico en el sentido restringido de la expresión	170

ÍNDICE DE LA TESIS

D. José Cristo Rey García Paredes	175
a. Vocación particular	176
b. Concilio Vaticano II y vida Religiosa	177
c. Tres sínodos para tres formas de vida eclesiales	180
d. Consejos evangélicos	181
III. EJEMPLOS DE CELIBATO LAICAL EN LA IGLESIA	184
A. Asociaciones de fieles laicos	185
B. Comunión y Liberación	189
a. Historia	189
b. Carisma	191
c. Miembros	193
C. Camino Neocatecumenal	197
a. Historia	197
b. Carisma	199
c. Miembros	200
D. La Obra de María o Focolares	201
a. Historia	201
b. Carisma	203
c. Miembros	205
E. Opus Dei	207
a. Historia	207
b. Carisma	208
c. Miembros	211
IV. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO DOS	214

Capítulo Tres

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CELIBATO LAICAL	219
I. JUAN PABLO II Y LA TEOLOGÍA DEL CUERPO	221
A. El matrimonio	221
a. Los textos del Génesis	222
b. Unidad en los textos del Génesis	228
c. El sentido esponsalicio del cuerpo	232
d. Designio original y pecado	236
e. El texto de san Mateo 19, 3-9	238
f. Efesios 5, 21-22; 28-33	242
B. El celibato	245
a. San Mateo 19, 10-12	250
i. El texto y el sentido de la continencia	251
ii. El texto y el sentido del cuerpo	258
b. San Pablo: 1 Corintios 7	263
C. Matrimonio y virginidad: expresiones del significado esponsalicio del cuerpo	269

II. LA TEOLOGÍA DEL CUERPO EN OTROS AUTORES	272
A. Carlo Cafarra	273
B. Livio Melina	280
a. El cuerpo y la persona	280
b. Diferencia sexual en el cuerpo	283
c. La redención del amor humano en Cristo	285
C. José Granados	287
a. El cuerpo, centro de reflexión teológica	287
b. Cuerpo y eucaristía	291
c. Matrimonio y virginidad	296
D. Servais Pinckaers	300
a. Inclinación sexual y matrimonio	301
b. Inclinación sexual y virginidad	303
III. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO TRES	306
CONCLUSIONES	311
I. Dimensión cristológica	312
II. Dimensión antropológica	314
III. Dimensión eclesiológica	315
IV. Relación entre las dimensiones	316
BIBLIOGRAFÍA	319
I. Magisterio de la Iglesia	319
II. Diccionarios	320
III. Manuales	321
IV. Estudios y monografías	322
A. Celibato y virginidad	322
B. Historia del celibato	326
C. Instituciones de la Iglesia y celibato	327
D. Teología del cuerpo	329
E. Obras de temática general	331

Bibliografía de la Tesis

I. MAGISTERIO DE LA IGLESIA

- AA. VV., *Celibato e Magisterio, Interventi dei Padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi del 1971 e 1990*, San Paolo, Milano, 1994.
- DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebrentscheidungen*, 37. Aufl Freiburg im Breisgau [etc.], Herder, 1991.
- DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, versión castellana de la 38 edición alemana, Herder, 1999.
- Documentos del Vaticano II*, 31 edición Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD DE NAVARRA (ed.), *Sagrada Biblia*, 5 vols., Eunsa, Pamplona, 1984.
- JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, Mulieris Dignitatem*, LXXX, AAS, Città del Vaticano, 1988.
- *Cartas a los sacerdotes, Jueves Santo 1979-1991*, Palabra, Madrid, 1991.
- *Exhortación Apostólica, Christifideles Laici*, LXXXI, AAS, Città del Vaticano, 1988.
- *Exhortación Apostólica, Familiaris Consortio*, LXXIV, AAS, Città del Vaticano, 1981.
- *Exhortación Apostólica Postsinodal Pastores dabo vobis*, LXXXIV, AAS, Città del Vaticano, 1992.
- *Exhortación Apostólica Postsinodal Vita Consecrata*, LXXXVIII, AAS, Città del Vaticano, 1996.
- PABLO VI, *Carta Encíclica Sacerdotalis Caelibatus*, LIX, AAS, Città del Vaticano, 1967.

II. DICCIONARIOS

- BIANCHI, E., «Celibato y Virgindad», en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (1991).
- DEL PORTILLO, A., «Celibato», en *Gran Enciclopedia Rialp V* (1992).
- FERNÁNDEZ, P., BANDERA, A., y ALONSO, S.M., «Consejos Evangélicos», en *Diccionario Teológico de la vida consagrada* (1992).

- GEFAELL, P., «Celibato», en *Diccionario General de Derecho Canónico I* (2012).
 HAUCK, F., «Inmaculato», en *Grande lessico del Nuovo Testamento VII* (1967).
 ILLANES, J.L., «Consejos Evangélicos», en *Gran Enciclopedia Rialp VI* (1989).
 MENDOZA RUIZ, F., «Vírgenes primitivas», en *Gran Enciclopedia Rialp XXIII* (1989).
 MOIOLI, G., «Verginità (I)», en *Dizionario enciclopedico di spiritualità III* (1995).
 PUZO, F., «Virginidad», en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. VI, Ediciones Garriga, 1963.
 SCHEIDER, J., «Eunuchia», en *Grande lessico del Nuovo Testamento III* (1967).
 SESÉ, J., «Santidad», en *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II* (2015).
 TABET, M.A., «Virginidad en Sagrada Escritura», en *Gran Enciclopedia Rialp XXIII* (1989).
 TILLARD, J.-M.R. y DE FIORES, S., «Consejos Evangélicos», en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (1991).
 VILLAR, J.R., «Laicos», en *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II* (2015).

III. MANUALES

- AMATO, A., *Gesù il Signore: saggio di cristologia*, 6. ed., Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003.
 GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu, Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid, 2014.
 ILLANES, J.L., *Tratado de Teología Espiritual*, Eunsa, Pamplona, 2007.
 MELINA, L., NORIEGA, J., y PÉREZ-SOBA, J.J., *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid, 2001.
 — *Una luz para el obrar: experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid, 2006.
 SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, Eunsa, 1997.
 SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*, 2ª ed. corr., Eunsa, Pamplona, 2008.
 TABET, M.A., *Introducción al Antiguo Testamento: Pentateuco y libros históricos*, Palabra, Madrid, 2004.

IV. ESTUDIOS Y MONOGRAFÍAS

A. Celibato y virginidad

- AMATO, A., *Il celibato di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010.
 ARANDA, A., «Sulla fondazione teologica del celibato ministeriale», en TOUZE, L. y ARROYO, M. (eds.), *Il celibato sacerdotale: teologia e vita: atti del XIV Convegno della Facoltà di teologia: Roma, 2010*, Edusc, Roma, 2012.
 CENCINI, A., *Por amor, con amor, en el amor: libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1998.

- *Un Dios para amar: la vocación para todos a la virginidad*, Paulinas, Madrid, 2003.
- *Virginidad y celibato, hoy Por una sexualidad pascual*, Sal Terrae, Santander, 2006.
- CIPRESSA, S., «Ragioni Teologiche e opportunità pastorali», en CIPRESSA, S. (ed.), *Celibato e Sacerdozio*, Città Nuova, Roma, 2008.
- DEL PORTILLO, A., «El Celibato sacerdotal en el Decreto Presbyterorum ordinis», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2006.
- FRATALLONE, R., «Celibato sacerdotal e voto di castità», en CIPRESSA, S. (ed.), *Celibato e Sacerdozio*, Città Nuova, Roma, 2008.
- GALOT, J., «Il celibato sacerdotale alla luce del celibato di Cristo», *La Civiltà Cattolica* III (1969).
- GARCÍA-MORATO, J.R., *Creados por amor, elegidos para amar*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- GREGORIO DE NISA, *Gregorii Nysseni Opera*, VIII, Pars I, Leiden: E. J. Brill, 1963.
- *La virginidad*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- GUTIÉRREZ, J.L., «El laico y el celibato apostólico», *Ius Canonicum*, XXVI, 51 (1986), 209-240.
- LEONARDI, M., *Come Gesù: l'amicizia e il dono del celibato apostolico*, Ares, Milano, 2011.
- *Como Jesús: la amistad y el don del celibato apostólico: con una meditación inédita de Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 2015.
- LÓPEZ, J., «El celibato apostólico de los laicos, en un escrito de Álvaro del Portillo», en GEFAELL, P. (ed.), *Vir fidelis multum laudabitur: nel centenario della nascita di Mons. Álvaro del Portillo, Atti del Convegno internazionale tenutosi presso la Pontificia Università della Santa Croce, 12-14 marzo, 2*, Roma, 2014.
- MARINI, M., *Celibato sacerdotal: «apostolica vivendi forma»*, Cantagalli, Siena, 2005.
- MARZOTTO, D., *Celibato sacerdotal e celibato di Gesù*, Piemme, Casale Monferrato, 1987.
- «Il celibato di Gesù e la verginità di Maria», *enero-marzo XXXIII* (1993).
- MASPERO, G., «Celibato, Filiazione e Sponsalità: il sacerdote e Cristo», en TOUZE, L. y ARROYO, M. (eds.), *Il celibato sacerdotal: teologia e vita: atti del XIV Convegno della Facoltà di teologia: Roma, 2010*, Edusc, Roma, 2012.
- MCGOVERN, T., «La teología del Celibato», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal: Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2009.
- MÖHLER, J.A., *El celibato sacerdotal*, Encuentro, Madrid, 2012.
- MONGE, M.A., «La formación de las vocaciones al celibato», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal: Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2009.
- RADICE, U., *Matrimonio o celibato?: «non tutti comprendono questo discorso...» (Mt 19,11): ricerca esegetica su Matteo 19,3-12 e Paolo 1Cor 7 nella tradizione cristiana dei primi tre secoli*, Il Segno dei Gabrielli, Negarine, 2003.
- SCHNACKENBURG, R., *Amistad con Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1998.

- TOUZE, L. y ARROYO, M. (eds.), *Il celibato sacerdotale: teologia e vita: atti del XIV Convegno della Facoltà di teologia: Roma, 2010*, EDUSC, Roma, 2012.
- TURRADO, L., *Biblia comentada, hechos de los apóstoles y epístolas paulinas*, VI, La Editorial Católica, Madrid, 1965.
- VIZMANOS, F.DE B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva: estudio histórico y antología patristica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- WOLFF, H., *Gesù, la maschilità esemplare: la figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, 2. ed., Queriniana, Brescia, 1988.
- *Jesus, der Mann: die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Radius-Verlag, Stuttgart, 1975.
- ZAPATA, R., «Celibato y Madurez psicosexual y afectiva», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal: Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2006.

B. Historia del celibato

- BERNAL, J., «El Celibato sacerdotal en el Código de Derecho Canónico», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal. Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, col. Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2006.
- CHOLIJ, R., *Clerical celibacy in East and West*, Fowler Wright Books, Leominster, 1989.
- COCHINI, C., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Lethielleux-Culture et vérité, Paris-Namur, 1981.
- COPPENS, J. (ed.), *Sacerdocio y celibato*, 2ª ed., Editorial Católica, Madrid, 1972.
- LOPEZ TEJADA, D., *Libres para amar o los liberados del reino. Estudio histórico-teológico-pastoral sobre la virginidad cristiana y el celibato sacerdotal*, España, Salamanca, 1990.
- MCGOVERN, T., *Priestly celibacy today*, Scepter Publishers, Princeton, 1998.
- STICKLER, A.M., *Der Klerikerzölibat: Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen*, Kral, Deutschland, 1993.
- «El celibato eclesiástico, su historia y sus fundamentos teológicos», *Scripta Theologica*, enero-junio, XXVI (1994) 13-78.
- «El Celibato eclesiástico: su historia y sus fundamentos teológicos», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal. Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2006.
- «La evolución de la disciplina del celibato en la Iglesia de Occidente desde el final de la edad patristica al concilio de Trento», en COPPENS, J. (ed.), *Sacerdocio y Celibato*, 2ª ed., Editorial Católica, Madrid, 1972.

C. Instituciones de la Iglesia y celibato

- ARGÜELLO, K. y HERNÁNDEZ, C., *El Camino Neocatecumenal según Pablo VI y Juan Pablo II*, San Pablo, Madrid, 1994.

- BOGARÍN DÍAZ, J., *La institucionalización del camino neocatecumenal: comentario a sus estatutos*, Kadmos, Salamanca, 2002.
- CAMISASCA, M., *Comunión y liberación. El reconocimiento (1976-1984); Apéndice 1985-2005*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.
- *Comunión y Liberación. La Reanudación (1969-1976)*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004.
- *Comunión y liberación. Los orígenes (1954-1968)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.
- CENTRO NEOCATECUMENAL DIOCESANO DE MADRID (PRO MANUSCRITO), *El Camino Neocatecumenal*, Desclée de Brouwer, Madrid, 2008.
- CERINI, M., *Dios amor: en la experiencia y en el pensamiento de Chiara Lubich*, Ciudad Nueva, Madrid, 1991.
- DELGADO, M., «Asociaciones internacionales de fieles», *Ius Canonicum* 50 (2010).
- DRAKE VIRGINIA, *Kiko Argüello. El Camino Neocatecumenal: 40 años de apostolado 1968-2008*, La esfera de los Libros, Madrid, 2009.
- ECHEVARRÍA, J., «La configuración jurídica del Opus Dei prevista por San Josemaría», en BAURA, E. (ed.), *Estudios sobre la Prelatura del Opus Dei, A los veinticinco años de la Constitución apostólica Ut Sit*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- FAÚNDER ALLIER, J.P., *Hacia una definición de la naturaleza jurídica del Camino Neocatecumenal: a la luz de la aprobación definitiva de sus estatutos*, STJ, Barcelona, 2009.
- FONDO, E.M. y ZANZUCCHI, M., *Un pueblo nacido del evangelio. Chiara Lubich y los Focolares*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005.
- GIUSSANI, L., *Il movimento di comunione e liberazione conversazioni con Robi Ronza*, Jaca Book, Milano, 1987.
- *L'opera del movimento La Fraternità di Comunione e Liberazione in occasione del ventesimo anniversario del riconoscimento pontificio*, Edizioni San Paolo, Milano, 2002.
- *¿Se puede vivir así?: un acercamiento extraño a la existencia cristiana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.
- LUBICH, C., *El Grito. Jesús crucificado y abandonado en la historia y en la vida del Movimiento de los Focolares, desde su nacimiento, en 1943, hasta el alba del tercer milenio*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- MESSORI, V., *Opus Dei: una investigación*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994.
- POVILUS, J.M., *Jesús en medio: en el pensamiento de Chiara Lubich*, Ciudad Nueva, Madrid, 1988.
- RHONHEIMER, M., *Vosotros sois la luz del mundo. Explicando a los jóvenes la vocación al Opus Dei*, Rialp, Madrid, 2009.
- RODRIGUEZ, P., *Opus Dei: Estructura y Misión. Su realidad eclesiológica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2011.
- RODRIGUEZ, P., OCÁRIZ, F., y ILLANES, J.L., *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp, Madrid, 1993.

D. *Teología del cuerpo*

- AA VV, *Mujer y varón: la totalidad del humanum: a veinte años de la Carta apostólica «Mulieris Dignitatem», (1988-2008)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011.
- BROWN, P., *Il corpo e la società: uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino, 2010.
- BURGOS, J.M. (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid, 2007.
- CAFARRA, C., *Ética general de la sexualidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación*, Rialp, Madrid, 2005.
- *Persona y género, Ser varón y ser mujer*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997.
- «Varón y mujer en la teología del cuerpo de Karol Wojtyła», en BURGOS, J.M. (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid, 2007.
- GRANADOS, J., *Teología de la carne: El cuerpo en la historia de su salvación*, Monte Carmelo, Burgos, 2012.
- (ed.), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli-Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Siena-Roma, 2014.
- HERNÁNDEZ, G., «El cuerpo de Cristo y la una caro de los esposos», en GRANADOS, J. (ed.), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli-Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Siena-Roma, 2014.
- JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, Promesa, San José, Costa Rica, 2007.
- *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, Palabra, Madrid, 1996.
- MELENDO T., *Ocho lecciones sobre el amor humano*, 3ª ed., Rialp, Madrid, 1995.
- MELINA, L., *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia, 2006.
- MELINA, L. y BELARDINELLI, S., *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico. Studio interdisciplinare*, Edizioni Cantagalli-Libreria Editrice Vaticana, Siena-Ciudad del Vaticano, 2012.
- «Introducción», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia, Las formas de la sexualidad y el pensamiento católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.
- MELINA, L. y GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano: el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Edicep, Valencia, 2008.
- SCOLA, A., *Hombre-mujer: el misterio nupcial*, Encuentro, Madrid, 2001.

E. *Obras de temática general*

- ABREGO DE LACY J.M., *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Pamplona, 1993.

- FITZMYER JOSEPH A., *Paul and His Theology. A brief Skectb*, Second Edition, Prentice Hall, USA, 1989.
- *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008.
- GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Teología de la vida religiosa*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.
- GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA S. Y GUEVARA LLAGUNO J., *Josúe, Jueces, Rut*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016.
- GERL-FALKOVITZ, H.-B., «Jesús de Nazaret, María y las mujeres en el evangelio y en las primeras comunidades», en PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (ed.), *Mujer y varón: la totalidad del humanum: a veinte años de la Carta apostólica «Mulieris Dignitatem»*, (1988-2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011.
- GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones, Constitutio Dogmatica de ecclesia, Lumen Gentium*, Città del Vaticano, 1995.
- *Concilii Vaticani II synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones. Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.
- *Concilii Vaticani II synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones, decretum de presbyterorum ministerio et Vita, Presbyterorum Ordinis*, Città del Vaticano, 1996.
- GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona, 1993.
- *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, Freiburg [etc.], Herder, 1990.
- GONZÁLEZ, A., *La definición del laico en el Código de Derecho Canónico 1983*, EDUSC, Romae, 2014.
- GUTIÉRREZ VEGA, L., *Teología sistemática de la vida religiosa*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Publicaciones claretianas, Madrid, 1976.
- ILLANES, J.L., «La discusión teológica sobre la noción de laico», *Scripta Theologica* XXII/3 (1990), 771-789.
- «Preceptos y Consejos», *Burgense* 44 (2003) 20.
- JUNG, C.G., *Briefe herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler; London*, 3. Aufl. Olten [etc.], Walter, 1989.
- LOPASSO V., *Geremia, introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano, 2013.
- LUNDBOM J. R., *Jeremiah 21-36 a new translation with introduction and commentary*, 21B, Doubleday, New York, 2004.
- LUZ, U., *El evangelio según San Mateo*, III, Sígueme, Salamanca, 2003.
- *La storia di Gesù in Matteo*, Paideia, Brescia, 2002.
- *The theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- MACKO, W. R., «Il carisma del celibato dei laici e la sua incidenza nella loro vocazione alla santità: aspetti ed elementi», Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in urbe, 1996.
- MARCONCINI B., *Introduzione al nuovo testamento*, Seconda Edizione, Apollinare Studi, Roma, 2000.

- MATEO-SECO, L. F., *Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona, 1978.
- PHILIPS, G., *Misión de los seglares en la Iglesia*, DINOR, San Sebastián, 1956.
- PINCKAERS, S.T., *Las fuentes de la moral cristiana, su método, su contenido, su historia*, 3ª ed. preparada por Tomás Trigo, Eunsa, Pamplona, 2007.
- PRAT, F., *La teología de san Pablo*, Jus, México, 1947.
- RAMIS DARDER F., *Isaías (1-39)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 6. Aufl, Kösel, München, 1968.
- *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970.
- SARANYANA J.-I., «El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)», *Anuario de la Historia de la Iglesia XIII* (2004).
- SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo: su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, 3ª ed., Herder, Barcelona, 1960.
- SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid-México, 1965.
- *The Gospel of Matthew*, W.B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, Mich, 2002.
- SCHÖKEL L. A. y SICRE DÍAZ J. L., *Profetas II. Ezequiel. Doce profetas menores. Daniel. Baruc. Carta de Jeremías*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- SPADAFORA, F., *Temi di esegesi*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1953.
- TREVIJANO, R., *Orígenes del Cristianismo, el trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Kadmos, Salamanca, 1995.
- VARO PINEDA, F., *Génesis*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016.
- VILLAR, J.R., «Gli elementi definitivi dell'identità del fedele laico», en NAVARRO, L. y PUIG, F. (eds.), *Il fedele laico realtà e prospettive*, Giuffré Editore, Milano, 2012.
- YANGUAS, J.M., «Llamada universal a la santidad, Preceptos y Consejos», en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza: homenaje al prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

¿Tiene explicación humana el celibato? ¿Pueden las ciencias humanas colaborar a una mejor comprensión del mismo? Las ciencias humanas pueden facilitar el camino para profundizar en el mismo, como es el caso de la psicología¹. Pero no podemos dejar de mencionar que el celibato sólo adquiere su plenitud y esplendor a la luz de la teología.

Juan Pablo II en sus catequesis sobre la teología del cuerpo se pregunta de qué manera se fundamenta la llamada al celibato/virginidad en la persona si tomamos en cuenta el significado nupcial del cuerpo –de entrega, de donación– en su masculinidad y feminidad. ¿Hay una nueva formación? ¿Una transformación?

El Papa responde diciendo que es una pregunta muy interesante desde el punto de vista de la teología del cuerpo como del desarrollo de la personalidad humana. Pero para poder responder a ella se necesita de un estudio muy amplio².

Para captar con profundidad el sentido del celibato desde la perspectiva antropológica, pensamos que un camino se encuentra en las ideas que propone Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo.

En nuestra opinión, la doctrina que propone el Pontífice en este campo facilita la construcción de un fundamento positivo sobre el celibato.

Para ello, el Papa se apoya en textos de la Sagrada Escritura, tanto del AT como del NT, profundizando en el contenido antropológico y teológico de los mismos. Brindando luces para una mejor comprensión de la constitución de la persona, el valor del cuerpo, la vocación a la comunión, etc.

La consideración del designio creador a través de los textos que propone el Génesis adquiere pleno sentido al considerar los pasajes del NT donde se habla sobre el matrimonio y el celibato. Es con Cristo con quien se revela la vocación del hombre en toda su plenitud ya que por el pecado el designio original fue ensombrecido.

En los siguientes epígrafes abordaremos:

- 1) la propuesta de Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo desde la perspectiva del matrimonio y el celibato. Apoyándonos para algunos apartados, como lo hace el Papa, en textos de la Sagrada Escritura y así extraer algunas ideas para nuestro trabajo;
- 2) la influencia de la teología del cuerpo en otros autores, quienes con sus ideas colaboran con nuevas aportaciones a la misma.

I. JUAN PABLO II Y LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

A. *El matrimonio*

Para conocer el verdadero sentido del matrimonio es necesario tener en cuenta el designio originario. Para ello debemos apoyarnos en las afirmaciones de la Sagrada Escritura sin perder de vista que ésta no ofrece una teología del matrimonio. Sí proporciona elementos sobre la naturaleza y finalidad de la institución matrimonial, etc.³ El mismo Cristo se remite a los orígenes ante la pregunta de los fariseos sobre el matrimonio.

En este sub epígrafe se pretende recoger las enseñanzas de Juan Pablo II en la teología del cuerpo en relación al matrimonio, apoyándonos en algunos de los textos de la Sagrada Escritura. Los temas que abordaremos en los siguientes apartados son: a) Los textos del Génesis b) Unidad en los textos del Génesis; c) El sentido esponsalicio del cuerpo; d) Designio original y pecado; e) El texto de san Mateo 19, 3-9; f) Efesios 5, 21-22; 28-33.

a. Los textos del Génesis

Encontramos dos textos en el libro del Génesis sobre la creación y el origen del mundo. El primer de ellos describe en un período de siete días lo que Dios fue creando. Interesa detenerse en el día sexto, lugar donde se cuenta la creación del hombre.

Dice el texto en Gn 1, 26-28:

« (...) Dijo Dios: –Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza. Que domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, sobre todos los animales salvajes y todos los reptiles que se mueven por la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y

mujer los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: –Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que reptan por la tierra» (...)»⁴.

Encontramos que el texto habla de verdades fundamentales como son: el hombre es «imagen de Dios». Le están sometidos todos los demás seres de la creación. Habla de la creación del hombre-mujer y del mandato otorgado por Dios para ser fecundos y llenar así la tierra.

Para la antropología y teología del matrimonio interesa resaltar la unidad del ser humano, la diferenciación sexual y de la ordenación del matrimonio a la fecundidad⁵. A continuación comentaremos algunas de estas verdades.

En cuanto a ser «imagen de Dios» el texto se refiere a que todo el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Comenta Augusto Sarmiento que «*Hagamos al ser humano*» tiene un sentido colectivo y por tanto se refiere tanto al hombre como a la mujer. Ese ser «imagen y semejanza» se extiende al hombre en su totalidad por tanto abarca tanto el espíritu como su cuerpo⁶.

La diferenciación sexual del ser humano en hombre y mujer: «*masculum et feminam creavit eos*» permite afirmar que hombre y mujer son iguales en naturaleza y dignidad, la sexualidad esta revestida de un valor y dignidad personal y finalmente la masculinidad y feminidad constituyen un don de Dios⁷.

Unida a esta diferenciación sexual se encuentra la ordenación del matrimonio a la fecundidad. Dios hace partícipe al hombre y a la mujer de su poder creador para que ellos puedan transmitir de generación en generación la «imagen y semejanza de Dios».

Por tanto, el proceso procreador tiene una gran dignidad. Sin perder de vista que la fecundidad no es un mandato, sino una promesa que se encuentra unida a una de las finalidades del matrimonio⁸.

El segundo texto que relata la creación del mundo y del hombre es de carácter simbólico. Es un complemento al relato anterior donde el autor presenta el origen de la creación y del hombre desde otra perspectiva.

Dice el texto en Gn 2, 18-25:

«(...) Entonces dijo el Señor Dios: –No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda adecuada para él. El Señor Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, de modo que cada ser vivo tuviera el nombre que él le hubiera impuesto. Y el hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todas las fieras del campo; pero para él no encontró una ayuda adecuada. Entonces el Señor Dios infundió un profundo sueño al hombre y éste se

durmió; tomó luego una de sus costillas y cerró el hueco con carne. Y el Señor Dios, de la costilla que había tomado del hombre, formó una mujer y la presentó al hombre. Entonces dijo el hombre: –Ésta sí es hueso de mis huesos, y carne de mi carne. Se la llamará mujer, porque del varón fue hecha. Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne. Ambos estaban desnudos, el hombre y su mujer, y no sentían vergüenza» (...)»⁹.

Se trata de un texto donde el lenguaje utilizado es distinto respecto al primer texto mencionado ya que es más descriptivo y metafórico. Esto facilita la comprensión de las verdades que intentamos entender: que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y que Dios los creó hombre y mujer¹⁰.

El texto facilita entender la diferenciación del ser humano en hombre y mujer. Cuando el texto se refiere al hombre utiliza el término (ʾîš) y a la mujer le llama (ʾiššah). Esto explica que la mujer ha sido tomada del varón. Se insiste en el valor y el significado del cuerpo ya que por medio del mismo, la persona se expresa a sí misma: la persona es su cuerpo. A la vez, se recuerda que la mujer es para el hombre y éste para la mujer. Ni el hombre ni la mujer pueden llegar al desarrollo pleno de su personalidad sin tener en cuenta o relacionarse con los demás¹¹.

También el texto muestra la complementariedad entre hombre y mujer, la unidad entre los dos supera la soledad original en que se encontraba el hombre. Donde la compañía de la mujer va más allá de una ayuda para someter la tierra, ya que el hombre se puede unir con ella como compañera de vida, como esposa, llegando a ser una sola carne.

Esto significa que el hombre y la mujer creados como una unidad de dos, están llamados a vivir una comunión de amor que refleje en el mundo la comunión de amor que se da en Dios.

La unidad (y unión) no se reduce a la unión carnal, sino que alude al compromiso por el cual el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer para constituir el matrimonio, donde se da una íntima unión de personas y de obras, se ofrecen mutuamente ayuda y servicio, experimentando así y logrando más plenamente cada día el sentido de su propia unidad. Esta unión reviste unas características tan peculiares que solo puede darse entre un solo hombre y una sola mujer¹².

La unión del hombre y la mujer –en el texto– se considera sólo desde la perspectiva de la mutua ayuda. Es decir que, directa y explícitamente no se habla de la procreación. Pero no queda excluida ya que al hacerse «una sola carne» se constituyen en un principio de vida de modo que puedan trasmitirla¹³.

Con la ayuda de Juan Pablo II una primera conclusión a la que podemos llegar con los textos utilizados: Gn 1, 26-28 y Gn 2, 18-25, es que el hombre no puede existir solo. Necesita de una ayuda, de otro «yo». La enseñanza del AT es que el hombre existe con otra persona. Podemos detectar una llamada a la comunión interpersonal donde el matrimonio es la dimensión primera y fundamental de esta llamada pero no la única¹⁴.

Hombre y mujer se encuentran llamados a existir para los demás, a convertirse en un don. Así como Dios es comunión de personas. Por tanto, lo que presenta el libro del Génesis es un trazo, un esbozo del carácter esponsal de las relaciones entre personas. Matrimonio y virginidad adquirirán su sentido pleno con el misterio de la Encarnación y en la figura de una mujer de Nazaret que será Madre y Virgen a la vez¹⁵.

En esta aproximación breve al matrimonio con ayuda de los textos de Génesis, podemos observar que el matrimonio es en la antigua alianza el estado común y ordinario en que vivían las personas. Puede ayudar a su comprensión tener en cuenta la promesa que hizo Dios a Abrahán en Gn 17, 4-6: (...) «-Ésta es mi alianza contigo: Serás padre de multitud de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, porque te he constituido padre de multitud de pueblos. Te multiplicaré enormemente, haré que salga pueblos de ti, y nacerán de ti reyes» (...)»¹⁶.

b. Unidad en los textos del Génesis

Existe unidad entre los textos del Gn 1, 26-28 y 2, 18-25. La lectura de los mismos se debe realizar en paralelo para la comprensión de la enseñanza que encierran. En esta apartado brindamos algunas ideas de Blanca Castilla De Cortázar, quien apoyándose en textos del Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo ofrece una serie de reflexiones que pueden ayudarnos en nuestro trabajo¹⁷.

Esta autora, siguiendo a Juan Pablo II en sus comentarios al designio originario y sus catequesis sobre la teología del cuerpo, comenta que el Papa busca profundizar en la persona, en el cuerpo que pertenece a un varón o a una mujer¹⁸.

La forma como Juan Pablo II profundiza en la experiencia originaria del hombre es gracias a la meditación de la palabra revelada, la consideración del pecado así como su influjo en el hombre y el papel de la redención¹⁹. La consideración de estos elementos permite justificar la necesidad de apoyarse en textos bíblicos para una adecuada antropología del hombre.

Respecto a lo que se cuenta en el libro de Platón, «El Banquete», en el cuál se relata que el ser humano primitivo fue dividido en dos, Juan Pablo II comenta que éste no tiene ninguna relación con lo que relata el Génesis.

El mito de Platón conocido con el nombre de «andrógino» o «media naranja» permite concluir que varón y mujer poseen la mitad de la humanidad²⁰. Es decir, de uno se hacen dos. En el análisis del Papa la conclusión es que de dos se hace uno. Cada uno es persona y por tanto el misterio de la creación originaria se encuentra en que Dios *realizó la unidad de dos seres*²¹.

Respecto a los textos que presenta la Biblia sobre la creación del hombre (Gn 1, 26-28 y Gn 2, 18-25) se debe leer uno en paralelo con el otro. Para entender el texto de Génesis 2, hace falta considerarlo a la luz de Génesis 1. Esta metodología no es extraña si tenemos en cuenta la necesidad de interpretar pasajes del AT a la luz del NT²².

Esta forma de analizar los textos conduce a considerar que Dios ha creado dos seres para que fueran uno. El estudio del Papa conduce a afirmar que la comunión es fruto de dos soledades. Y por eso acuña el término de Unidudalidad²³.

Sin embargo, una incorrecta interpretación de Génesis 2 impulsa a pensar que en un principio Adán era toda la naturaleza y después es desdoblado. Esto es el resultado de la influencia del mito andrógino y de una interpretación separada de los textos. Olvidando, que se trata de un solo acto creador para la creación de hombre y mujer²⁴.

La lectura de Génesis 2, facilita intuir como Dios Trino plasma su imagen en la intimidad de la persona. Para ello la autora se basa en el análisis realizado por Juan Pablo II, donde éste comenta dos cosas: la primera se refiere a que tanto el varón como la mujer son imagen de Dios Uno (inteligencia y libertad). La segunda afirmación es que hombre y mujer son a la vez imagen de Dios Trino. A este respecto comenta que es propio del ser persona no solo vivir «junto a otro» sino «para otro»²⁵.

Si consideramos las palabras del Señor en san Mateo 19, 4-5: (...) «¿No habéis leído lo que al principio el Creador «los hizo hombre y mujer y que dijo: «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer; y serán los dos una sola carne?»(…). Esto –comenta Blanca– constituye un llamado a considerar el verdadero sentido del hombre, de su cuerpo y de su sexo²⁶.

Al considerar el pasaje completo que propone san Mateo (19, 3-9) donde se recoge el diálogo de Cristo con los fariseos, nos damos cuenta que el Señor hace referencia a los dos textos del Génesis los cuales hablan de la imagen de Dios reflejada en el hombre.

Para el Papa ésta se encuentra con facilidad al leer el texto de Gn 1, 26-28. En cambio en Gn 2, 18-25 no se nombra. Esto puede ser una preparación para comprender *el concepto trinitario de la imagen de Dios*. Y comenta la autora

respecto a estas ideas del Papa, que la conceptualización de la imagen de Dios en el hombre no está terminada de perfilar.²⁷

Esta última idea permite considerar que la completa imagen de Dios en el hombre se llevará a cabo con la encarnación del Unigénito. Dando a conocer la imagen completa del Dios Uno y Trino.

c. El sentido esponsalicio del cuerpo

Las palabras del Señor «al principio» pueden conducirnos a realizar una teología del cuerpo. Juan Pablo II recuerda que el Unigénito de Dios se ha hecho carne entre los hombres y el cuerpo se ha convertido en objeto de reflexión²⁸.

Además de esa teología del cuerpo se debe hablar de una teología del sexo ya que el cuerpo porta consigo el testimonio de la sexualidad. Así, podemos hablar también de una teología del sexo o teología de la masculinidad o feminidad²⁹.

¿Cuál es el significado del cuerpo? Para el Pontífice expresa a la persona, hace visible la persona. Y también posee un significado esponsalicio. Esto último significa llevar impresos sus características femeninas o masculinas y por tanto pertenece a un varón o a una mujer³⁰.

Considerando lo anterior se puede afirmar que el sexo para Juan Pablo II no es un simple atributo, sino algo constitutivo de las personas. No se debe tratar el sexo como algo separado de la persona³¹.

Debemos tomar en cuenta que la dimensión sexual del cuerpo no se agota en el plano físico. El problema con que nos encontramos hoy en día es que la sexualidad se asocia a un accidente. Y al descubrir únicamente la sexualidad en la corporalidad se ha llegado a decir que la sexualidad se encuentra sujeta exclusivamente a la transmisión de la vida y por tanto su estudio únicamente se restringe al ámbito biológico³².

Distinto es el panorama que Juan Pablo II expone al considerar la antropología del hombre y la mujer ya que no se limita al ámbito únicamente externo. El Pontífice recuerda que la ayuda y complementariedad entre hombre y mujer es recíproca. Respecto a la complementariedad expone que está no solo es a nivel físico, sino también psíquico y ontológico³³.

Por eso, se entiende que el Papa incorpore el concepto de *unidualidad relacional*. Término en el cuál se manifiesta esa complementariedad entre hombre y mujer. Donde se realiza plenamente «lo humano» y además se puede llevar a cabo el mandato de Dios en Gn 1, 28. «(...) *Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla* (...)»³⁴.

La persona se expresa en la sexualidad. Para Juan Pablo II y otros autores es específico de la persona vivir en comunión de personas. Por eso afirma el Pontífice que la masculinidad y feminidad expresan corporalmente la comunión de personas. Cada una de ellas es una apertura que hace referencia al otro³⁵.

Pensamos que la consideración sexual del ser humano impulsa a que toda persona desarrolle una vida en compañía de los demás. Por tanto es contraria la idea de pretender vivir una vida solitaria, separada de los demás porque por nuestra misma naturaleza necesitamos de los demás. Solo así se puede dar cumplimiento al mandato del Señor de «*benchid la tierra y sometedla*».

Por eso, afirma Blanca Castilla, la condición sexuada es un modo de apertura. Una apertura personal que en el varón implica, según ella, dirección hacia y en la mujer acogida³⁶.

El sentido esponsalicio del cuerpo tiene dos manifestaciones: la primera consiste en ser capaz de expresar el amor y la segunda se relaciona con la capacidad y disponibilidad para la afirmación de la persona³⁷.

De acuerdo a las ideas tratadas, la autora recoge que *el significado esponsalicio del cuerpo es ante todo virginal*. Esto quiere decir que el cuerpo manifiesta externamente la apertura al otro y esto último no se encuentra vinculado a la una sola carne.

La primera comunión que se da entre Adán y Eva fue virginal. La una sola carne es algo posterior. Juan Pablo II dice que ésta recuerda la unión virginal, la cual se encontraba en el designio original³⁸.

Es posible descubrir en el acto conyugal el misterio de la creación. Se trata de un volver a esa unión en la humanidad y con ello *revivir el valor originario virginal del hombre*. Así la una sola carne facilita descubrir la propia humanidad³⁹.

La vocación al celibato descubierta por Cristo, recogida por san Mateo al final del diálogo del Señor con los fariseos en (19, 10-12) no es incompatible con el significado esponsalicio del cuerpo. Se puede decir que lo expresa más plenamente⁴⁰.

En este pasaje encontramos la misma verdad sobre la persona humana. Habla de la existencia de la libertad en el don del cuerpo, puesto que hay personas capaces de entregarse por el reino de los cielos. Ello nos habla de un sentido esponsalicio del cuerpo⁴¹.

El sentido esponsalicio del cuerpo, dice Castilla, lo hemos descubierto gracias a la inocencia originaria que tenían el varón y la mujer en el paraíso.

Citando a Juan Pablo II, ellos eran «libres con la libertad del don». Lo cual expresa por una parte el dominio de sí mismo del cual gozaban (no con-

dicionado por las tendencias) y por otra manifiesta la pertenencia intrínseca de la libertad al don.

Por tanto, el don es un regalo y no tiene una manifestación concreta. Hay muchas expresiones. El don realizado en la «una sola carne» no es algo necesario⁴².

d. Designio original y pecado

Vamos a detenernos a comentar lo que sucedió con el designio original después de haber cometido el pecado original ya que esto tendrá sus consecuencias tanto para el matrimonio de los orígenes como para el celibato en el Nuevo Testamento.

Antes de la caída, hombre y mujer tenían facilidad para el don de sí, para la comunión. Aunque se encontraban desnudos no sentían vergüenza puesto que existía plena armonía entre espíritu-cuerpo y no se miraban como objeto sino como personas con sus cuerpos⁴³.

Sin embargo, después de la caída fue distinto. Hombre y mujer experimentan la vergüenza y tienden al pudor puesto que viven la desintegración entre cuerpo-espíritu y con ello la posibilidad de tratarse como objeto de deseo. No existe facilidad y habitualidad para el don de sí, este se convierte en un bien arduo que exige la educación de la sexualidad y una lucha por integrar el cuerpo en el espíritu⁴⁴.

Dice la Sagrada Escritura en Gn 3, 6-8:

«(...) La mujer se fijó en que el árbol era bueno para comer, atractivo a la vista y que aquel árbol era apetecible para alcanzar sabiduría; tomó de su fruto, comió, y a su vez dio a su marido que también comió. Entonces se les abrieron los ojos y conocieron que estaban desnudos; entrelazaron hojas de higuera y se las ciñeron. Y cuando oyeron la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, el hombre y su mujer se ocultaron de la presencia del Señor Dios entre los árboles del jardín» (...) ⁴⁵.

Experimentan la vergüenza por primera vez entre ellos al darse cuenta que están desnudos. La perciben también ante Dios y por eso se esconden. Han perdido la inocencia original y con ello comprueban la dificultad en la integración de la sexualidad en su recíproca relación. El dominio de las facultades del alma sobre el cuerpo se rompe.

Dice la Escritura en Gn 3, 16: (...) «*A la mujer le dijo: –Multiplicaré los dolores de tus embarazos; con dolor darás a luz tus hijos; hacia tu marido tu instinto te empujará y él te dominará*» (...) ⁴⁶.

La unión de hombre y mujer es sometida a tensiones pues la unidad ha sufrido alteraciones. La persona humana que por designio original tiene escrito en su naturaleza que debe buscar su propia plenitud en la entrega a los demás, experimenta dificultad en ello. Se anuncia la pérdida de la «unidad de los dos» dando lugar a una desigualdad fundamental⁴⁷.

Una consecuencia del pecado en el designio original del matrimonio es el desorden. Éste es fruto del pecado y no tiene su origen en la naturaleza del hombre y de la mujer, puesto que según comentamos anteriormente, había perfecta armonía en las relaciones de ambos y vivían en una constante donación de sí. El primer pecado tiene como consecuencia la ruptura de la comunión original entre el hombre y la mujer⁴⁸.

Se debe considerar que el pecado de los orígenes no ha destruido el designio originario de Dios sobre la sexualidad y el matrimonio. El mismo Cristo enseñará que el designio original sigue vigente. La Iglesia a lo largo de la historia siempre ha defendido la bondad del mismo frente a teorías que contradecían su dignidad⁴⁹.

Pero el pecado no tuvo la última palabra. Conocemos que Dios en el Génesis anunció un salvador por medio del linaje de la mujer. Con María la dignidad de la mujer vuelve a su designio original –ya que el pecado le supuso cierta desventaja– y con ello el descubrimiento de todas las riquezas del don personal de la femineidad, como Dios lo había pensado⁵⁰.

e. El texto de san Mateo 19, 3-9

Con el misterio de la encarnación la enseñanza sobre el matrimonio, dada ya en el designio original, se refuerza. Para resaltar su dignidad es elevado a sacramento. Por ello interesa analizar en este apartado las enseñanzas del NT sobre el matrimonio.

Para empezar mencionamos un texto de Juan Pablo II en donde hace alusión a la estrecha unión entre María y José. Dice el Papa que se trata de dos amores que representan el misterio de la Iglesia, que también es virgen y esposa, y que encuentra en este matrimonio su propio símbolo⁵¹. Por eso dirá el Papa en *Familiaris Consortio* n.16: «*La virginidad y el celibato por el Reino de Dios no sólo no contradicen la dignidad del matrimonio, sino que la presuponen y la confirman.*».

El matrimonio de María con José encierra en sí mismo el misterio de la perfecta comunión de las personas (del hombre y de la mujer en el pacto conyugal) y también el misterio de esa singular continencia por el Reino de los Cielos. Porque esta continencia servía a la más perfecta «fecundidad del

Espíritu Santo». El don de la encarnación se realiza gracias al matrimonio y a la continencia de María y José⁵².

Al hablar del matrimonio, el NT tiene en cuenta al hombre caído por el pecado original. Este es el que vive, el que ha sido redimido y debe ser salvado, sin olvidar el designio original. Y aunque es algo que ha quedado atrás, solo existe un único designio de Dios sobre el matrimonio⁵³.

Éste se encuentra unido a la dignidad que tiene todo hombre y mujer de ser imagen de Dios y estar llamados a participar de la comunión divina. En la cual el matrimonio constituye una preparación previa puesto que exige una donación de sí, pero por el pecado original ha sido alterada.

El matrimonio de los orígenes como la redención se tienen mutuamente en cuenta. Esto permite conocer cuál fue el designio que surgió de las manos del creador y como se vio afectado por el pecado.

A la vez, la perspectiva de la redención garantiza la continuidad entre el estado heredado por el pecado y el de los orígenes. Esto permite afirmar que el matrimonio heredado por el pecado está unido al matrimonio de los orígenes. Y el matrimonio de la redención unido al matrimonio de los comienzos.

Esto último, será de mucha utilidad para interpretar los textos de san Mateo 19, 3-9 y Efesios 5, 21-22; 28-33 que arrojan luces sobre el matrimonio de la redención⁵⁴.

En el primer texto, san Mateo presenta a Jesús camino de Jerusalén donde será crucificado. El Rabí ha manifestado en dos ocasiones distintas su muerte y resurrección en ese lugar.

Para ello, el itinerario que nos muestra san Mateo será abandonar la ciudad donde se encuentra, Galilea, para dirigirse primero a la región de Judea. Para terminar en la ciudad santa. El diálogo que interesa para nuestro trabajo tiene lugar en Judea.

Dice el texto de san Mateo: (...)

«Se acercaron entonces a él unos fariseos y le preguntaron para tentarle: –¿Le es lícito a un hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo? Él respondió: –¿No habéis leído que al principio el Creador «los hizo hombre y mujer», y que dijo: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne»? De modo que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: –¿Por qué entonces Moisés mandó» dar el libelo de repudio y despedirla»? Él les respondió: –Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres a causa de la dureza de vuestro corazón; pero al principio no fue así. Sin embargo, yo os digo: cualquiera que repudie a su mujer –a no ser por fornicación– y se case con otra, comete adulterio» (...)⁵⁵.

La respuesta y palabras del Señor contienen una profunda unidad con los textos de Gn 1, 26-28 y 2, 18-24 que se comentaron en los apartados anteriores. Resalta la íntima unión entre el matrimonio heredado por el pecado y el matrimonio de los orígenes.

El Señor subraya la identidad y características fundamentales de la unión hombre-mujer en el matrimonio original. Las palabras del Señor a los fariseos permiten destacar las propiedades fundamentales del matrimonio: unidad e indisolubilidad. La única forma válida de entender y vivir el matrimonio es de acuerdo al designio original querido por Dios. El pecado favorece un oscurecimiento de este, pero no lo modifica. El orden de la creación subsiste⁵⁶.

Dice Juan Pablo II que es llamativo que el Señor repita dos veces las palabras al «principio» en el texto de Mateo. Estas se pueden traducir por «al principio» buscando con ello dejar claro que las disposiciones divinas de inocencia original del hombre continúan estando vigentes.

El Papa resalta que Cristo busca ayudar a sus interlocutores –como a cualquier hombre– a superar el límite entre el estado de inocencia original y el estado pecaminoso originado por la caída. El Señor responde a los fariseos teniendo en cuenta la perspectiva de la redención, en la cual se llevará a cabo una redención del cuerpo. Ésta última demuestra que existe continuidad e unidad entre el estado hereditario y el estado original. San Pablo en el texto a los Romanos (8, 23) hablará de la necesidad que tiene todo hombre de la redención del cuerpo.⁵⁷

f. Efesios 5, 21-22; 28-33

Ahora, veamos lo que dice el segundo texto sobre el matrimonio a la luz del NT el cual pertenece a san Pablo.

En la carta que dirige el apóstol a la comunidad, recuerda la vida nueva a la que han sido llamados por Cristo. La vida en Cristo conduce apartarse de las tinieblas y empuja a la luz, puesto que con la redención todas las cosas han sido iluminadas. Una de esas realidades es el matrimonio el cual experimenta una redención.

Dice el texto de Efesios 5, 21-22 y 28-33:

(...) «Estad sujetos unos a otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos como al Señor (...). (...) Así deben los maridos amar a sus mujeres, como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, pues nadie aborrece nunca su propia carne, sino que la alimenta y la cuida, 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 los dos una sola carne». Gran misterio es éste, pero yo lo digo en relación a Cristo y a la Iglesia. En todo caso, que cada uno de vosotros ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer reverencie al marido» (...)»⁵⁸.

Interesa mencionar que el texto considerado en su totalidad contiene varias enseñanzas: las relaciones de la mujer con su marido, las del marido con la mujer y finalmente –y es lo que interesa en este apartado– los motivos que fundamentan las relaciones y deberes recíprocos entre marido y mujer.

El texto tiene presente el matrimonio de cristianos y por eso las relaciones mutuas deben contener las características propias del amor con que Cristo ama a su Iglesia. Sin embargo estas características que son comunes a todo matrimonio tienen relación con el designio original de Dios.

Es decir, el matrimonio de los orígenes era una prefiguración del amor de Cristo por su Iglesia. Este es el gran descubrimiento que san Pablo deduce del texto del Génesis. Este amor de Cristo por la Iglesia es un misterio que ha sido oculto por largo tiempo y ahora es manifestado. Gracias a este misterio Cristo-Iglesia, el matrimonio encuentra su fundamento indisoluble revelado ya desde el principio⁵⁹.

Para Juan Pablo II el texto de Efesios –citado anteriormente– constituye la conclusión de lo que Cristo ha dicho sobre el cuerpo humano teniendo en cuenta el designio original, las consecuencias del pecado y la resurrección de los cuerpos.

El tema que destaca el texto es el cuerpo, el cual puede ser entendido en sentido metafórico –el cuerpo de Cristo que es la Iglesia– y en sentido concreto –el cuerpo humano en su masculinidad y feminidad–. Cuerpo y sacramento se encuentran íntimamente ligados, de tal manera que si el sacramento busca hacer visible una realidad invisible, como lo es la gracia, en el matrimonio lo que hace visible el sacramento es el cuerpo⁶⁰.

Por eso, continúa explicando el Papa, cuando se analiza en la carta a los Efesios la relación marido y mujer está se entiende como relación Cristo y su Iglesia. La relación nupcial que une a los cónyuges debe ayudar a comprender el amor que une a Cristo con la Iglesia.

La carta descubre dos verdades: La primera es que esclarece el misterio de relación entre Cristo-Iglesia. Y con ello se descubre que el matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos cuando éste refleja el amor que Cristo-Esposo dona a la Iglesia y con el que la Iglesia trata de corresponder a Cristo.

La segunda verdad que desvela es la comparación con la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Cuerpo de su amor redentor que facilita el camino para

comprender el sentido profundo del cuerpo humano en general y especialmente en el matrimonio como lugar donde se determinan las relaciones entre hombre y mujer⁶¹.

B. *El celibato*

El celibato como modo de vida era muy desconocido en el AT. El matrimonio era tan común que sólo una impotencia física podía ser una excepción para el mismo. Entre los guías del pueblo Israel no encontramos ninguno que haya proclamado la continencia con palabras o con la conducta. En el caso del profeta Jeremías su observancia del celibato se debía a un mandato expreso del Señor que respondía a la precariedad de Israel y los tiempos que se están viviendo⁶².

Por algunas fuentes extra bíblicas conocemos que el celibato era vivido en el ámbito de los judíos por algunos de la secta de los esenios, cercano a la venida de Cristo. Así también parece que en la comunidad del Qumrán algunos vivían el celibato. Pero las razones que motivaban este celibato en esenios y miembros de la comunidad del Qumrán eran muy distintas a como fue expuesto y explicado el celibato en el Nuevo Testamento⁶³.

Encontramos en el AT algunos textos donde se hace referencia explícita a la virginidad.

Es el caso del profeta Isaías cuya enseñanza abarca desde antes del destierro hasta su vuelta. El oráculo que llama nuestra atención se encuentra en la primera parte de su libro, antes del destierro, donde hace un llamado al pueblo de Dios.

El texto de Isaías 7, 14 se encuentra relacionado con la profecía mesiánica donde el Señor suscita a un hombre, Isaías, para fomentar la conversión del pueblo que se encontraba envuelto en el culto idolátrico. Dice el texto: (...) *«Pues bien, el propio Señor os da un signo. Mirad, la virgen está encinta y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Enmanuel»* (...) ⁶⁴.

Los profetas Jeremías y Amós hacen mención a la virginidad. Esta referencia en sus escritos es a Israel como pueblo en su conjunto.

En cuanto al primero, es uno de los profetas mayores. Su misión la desarrolla entre dos tiempos: la estancia en el Reino de Judá y el destierro a Babilonia. Es en ese ambiente de dificultad donde habla al pueblo invitando a la conversión por medio de promesas de reconstrucción para Jerusalén.

Dice el texto en 31,4: (...) *«De nuevo te edificaré, reconstruida serás, doncella de Israel. De nuevo tomarás tus panderos y saltarás al corro de los que bailan alegres»* (...) ⁶⁵.

El profeta Amós, uno de los primeros profetas escritores, hace alusión en sus oráculos al término de virginidad.

Su predicación es en una época de tranquilidad y bonanza para los Reinos del Norte y del Sur. Donde el pueblo cumple con los sacrificios a Dios acostado de olvidarse de los pobres y sufridos.

El texto para nuestro estudio se encuentra dentro de las advertencias que hace el profeta al pueblo por el culto vacío de contenido. Dice el texto en 5, 2: (...) «*Cayó, no volverá a levantarse la virgen de Israel. Abandonada en propia tierra, no hay quien la levante*» (...) ⁶⁶.

Estos textos muestran como en varias ocasiones el pueblo de Israel ha profanado la alianza hecha con Dios y no fue fiel a la misma ⁶⁷.

Algún autor piensa que ningún Israelita antes de María se sintió interpelado por el mandamiento totalizante del amor de Dios que le llevara a una entrega total de su ser. Como tampoco se dio una alianza esponsalicia entre Dios y una criatura de tal magnitud ⁶⁸.

Otro autor comenta que el celibato por el Reino es una novedad de la cual en el Antiguo Testamento no se menciona nada. Tanto así, que por eso san Juan Crisóstomo se preguntó por qué se reservó la excelencia de la virginidad para el NT. La respuesta mencionada es que se trata de una muestra de pedagogía divina y para ello alude a la comparación –usada por el mismo san Juan Crisóstomo– de los polluelos, a los cuales la madre no saca del nido hasta que se encuentren fuertes y puedan volar con seguridad. Y cuando se encuentran preparados, es cuando les enseña a volar alto.

Esto hizo Dios con los hombres al explicarnos el valor y el sentido del celibato. No lo hizo de golpe, sino que progresivamente fue preparando las cosas para que pudiéramos entender con acierto la doctrina sobre el mismo ⁶⁹.

a. San Mateo 19, 10-12

Con la aproximación breve a lo que se ha dicho sobre el celibato en el AT y tomando en cuenta el desarrollo que hemos tratado sobre el matrimonio en los dos testamentos, vamos ahora hablar sobre la doctrina del celibato-virginidad en el NT a la luz de los comentarios de Juan Pablo II y su teología del cuerpo. Todo lo tratado anteriormente servirá para entender mejor el celibato.

Comenta Augusto Sarmiento que el matrimonio es signo eficaz del amor de Cristo y de la Iglesia, pero este misterio encierra una riqueza tan grande que no puede ser agotado por una sola realidad como lo es el matrimonio. Por ello dice que existe una relación entre matrimonio y el celibato ⁷⁰.

Nos apoyamos en los textos del NT de san Mateo 19, 10-12 y el de la carta de san Pablo a los Corintios: 1 Corintios 7.

Para una mejor asimilación del texto de san Mateo proponemos afrontarlos mediante dos sub apartados titulados: 1) El Texto y el sentido de la continencia; 2) El Texto y la teología del cuerpo.

i. El texto y el sentido de la continencia

Veamos que dice Mateo 19, 10-12: (...)

«Le dicen los discípulos: –Si esa es la condición del hombre con respecto a su mujer, no trae cuenta casarse. –No todos son capaces de entender esta doctrina –les respondió él–, sino aquellos a quienes se les ha concedido. En efecto, hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre; también hay eunucos que han quedado así por obra de los hombres; y los hay que se han hecho eunucos a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien sea capaz de entender, que entienda» (...) ⁷¹.

Juan Pablo II comenta que Cristo aprovechó la ocasión para instruir a los apóstoles sobre la doctrina del celibato. Distinguiendo el celibato debido a defectos naturales del celibato por el Reino de los cielos. Éste último es un celibato libre, escogido por el Reino de los Cielos y que tiene relación con la vocación escatológica del hombre a la unión con Dios.

Destaca el Papa que este celibato no es solo fruto de una decisión de la persona humana, sino también de una gracia especial de Dios que llama a una persona a vivir el celibato. Se trata de un signo especial del Reino de Dios que ha de venir ⁷².

Para entender la llamada a una donación exclusiva de sí a Dios en la virginidad o celibato, continua el Papa, es preciso entender que esta hunde sus raíces en la teología del cuerpo.

Una mejor comprensión del significado de esa donación de sí, requiere tener en cuenta las palabras de Cristo: «al principio»; y también aquellas que hacen referencia a la resurrección de los cuerpos. Porque en el cielo la persona alcanza tanto la plenitud de la donación personal así como la plenitud de la intersubjetiva comunión de personas. Esto es posible gracias a la glorificación de todo su ser psicosomático en la unión perenne con Dios ⁷³.

Concluye el Papa: cuando la llamada a la continencia por el Reino de los Cielos encuentra eco en el alma humana en este mundo, en donde lo ordinario es tomar mujer o marido, se percibe una sensibilidad especial del espíritu

humano, algo que no pasa desapercibido. Se detecta que se anticipa algo de lo cual participaremos en la vida futura.

Juan Pablo II dice que Cristo busca establecer la vocación al celibato como un camino para seguirle en la tierra. La forma como lo hace es a través de los ejemplos de eunucos que impiden la procreación en el matrimonio.

Los primeros dos ejemplos que pone el Señor hacen referencia tanto a los que son innatos como a los que son defectos adquiridos por intervención humana. En ambos casos se trata de una acción involuntaria que manifiesta un estado de coacción.

En el tercer ejemplo, el Señor se refiere a los que voluntariamente se hacen a sí mismo eunucos, donde resalta el carácter voluntario y sobrenatural. Voluntario porque libremente se hacen así mismos eunucos. Sobrenatural porque lo hacen por el Reino de los cielos⁷⁴.

En la mentalidad de la época, el matrimonio es considerado fuente de fecundidad y procreación, un estado religiosamente privilegiado mediante el cual se cumplen las promesas hechas por Dios a Abrahán, que el Mesías nacerá de David. Incluso a los mismos apóstoles les resultará difícil su comprensión por como tienen formada su conciencia, su significado del cuerpo, etc.

Donde vivir celibato- virginidad tiene como causa un defecto físico que impide casarse. El Papa dice que se puede palpar que hay un fondo histórico, psicológico, ético y religioso que será difícil de cambiar. Pero la doctrina del Señor es clara: Es posible vivir el celibato virginidad porque se quiere y por el Reino de los Cielos⁷⁵.

El texto de san Mateo, dice el Papa, habla de la reacción inmediata por parte de los apóstoles ante lo que el Señor está revelando. Estos al escuchar las enseñanzas del Señor solo podían entenderlo basándose en su propio ejemplo. Estaban vedados del conocimiento del nacimiento de Cristo, de la maternidad divina de María, la cual, había concebido por obra del Espíritu Santo. Una continencia así debió de impresionar mucho a los apóstoles como un rasgo de semejanza con Cristo que permaneció célibe por el Reino de los cielos⁷⁶.

El fruto de esta enseñanza se manifestará después, gradualmente y de modos diversos. Desde el punto de vista del cuerpo las palabras del Señor fueron de cambio. Dejando claro que se trata de un nuevo estado en el que hacen falta una elección libre y por una finalidad sobrenatural. Para ello se necesita una renuncia y un determinado esfuerzo espiritual⁷⁷.

Así pues, dice el Papa que el apartarse de la tradición de la antigua alianza debía realizarse basándose en el ejemplo de Cristo mismo. Y poco a poco fue arraigándose la conciencia de que el celibato por el Reino de los Cielos tiene un significado particular y una fecundidad espiritual-sobrenatural que pro-

viene del Espíritu Santo. Muchos de los elementos que en el evangelio hacen referencia a la continencia los recogerá san Pablo en sus escritos⁷⁸. Esto lo veremos al tratar el texto de la carta a los corintios.

El ejemplo del Señor unido a sus palabras es muy importante. Tanto es así que manifiesta la relevancia de este camino, su existencia y que es algo válido y crucial afirma el Papa.

La respuesta del Señor a los apóstoles también manifiesta implícitamente que el matrimonio, fiel a la institución originaria del creador, posee una congruencia y valor por el reino de los cielos. Un valor fundamental, universal y ordinario.

La continencia –elegida por un motivo sobrenatural– por su parte posee un valor particular y «excepcional» por este reino. El Señor no solo pone de relieve el fin sobrenatural de la continencia, el sentido objetivo, sino también habla del sentido subjetivo en el cuál es necesario que la persona quiera esta continencia en particular. Esto permitirá no sólo que la persona se identifique con la verdad de ese reino futuro, sino también con el mismo Cristo y el ejemplo de su vida y comportamiento⁷⁹.

Continúa diciendo el Papa que, Cristo al proclamar la continencia por el Reino de los Cielos tiene en cuenta todo lo que fue instituido desde la creación como lo es el matrimonio. La continencia debe demostrar no solo que el hombre tiene una doble dimensión (varón y mujer) sino que está solo delante de Dios.

La continencia, que es una invitación a la soledad con Dios, respeta esa duplicidad del hombre así como la dimensión de la comunión de la existencia, algo propio de toda persona.

Las palabras del Señor acerca del celibato toman en cuenta la situación del hombre. Con su inclinación: hombre hacia la mujer y mujer hacia el hombre. Este ser doble por naturaleza (varón y mujer) le hace capaz de descubrir en esta soledad suya, una dimensión personal de la duplicidad de cada uno. Es decir, una nueva e incluso aún más plena forma de comunión intersubjetiva con los otros.

Concluye el Papa que la persona al elegir la continencia por el reino de los cielos, tiene conciencia de realizarse a sí misma diversamente y en cierto sentido más que en el matrimonio, convirtiéndose –como dice *Gaudium et spes* n. 24– en don sincero para los demás⁸⁰.

Ese don sincero para los demás conlleva por tanto –recuerda Juan Pablo II– una renuncia al bien que constituye el matrimonio y la familia (un camino donde las personas se convierten en don recíproco a través de su masculinidad y feminidad mediante la unión corporal dando lugar a la comunidad familiar y la convivencia).

Esta salida del círculo del bien que se hace «por el Reino de los cielos» lleva consigo el sacrificio de sí mismo. A esta primera salida le seguirán renunciaciones sucesivas y sacrificios voluntarios de sí, que son indispensables. Esto hace que la primera renuncia sea coherente a lo largo de toda la vida terrena y que por ésta coherencia la opción tomada sea interiormente realizable y no contradictoria⁸¹.

La llamada a la continencia, para el Papa, manifiesta el «dinamismo del misterio de la redención». Una llamada que se realiza teniendo en cuenta el horizonte del hombre histórico (del pecado, de las malas inclinaciones), ya que no puede sustituir esta perspectiva en esta tierra. Pero se encuentra iluminada por la perspectiva del reino de los cielos o de la futura antropología de la resurrección.

Pero es precisamente este hombre, el que teniendo en cuenta la concupiscencia que experimenta así como el pecado, el que decide vivir la continencia por el reino de los cielos. Y este sometimiento lo hace con la ayuda de la fuerza que brota del misterio de la redención⁸².

El «reino de los cielos» dice Juan Pablo II significa el Reino de Dios. Se refiere el Señor tanto a la realización temporal de ese reino como a su cumplimiento escatológico. Donde la realización temporal es a la vez la inauguración y preparación para el cumplimiento definitivo. A ese reino son llamados todos. Llama algunos a la continencia «por el reino de los cielos» para que participen de modo singular en la instauración de ese reino de Dios sobre la tierra⁸³.

En la continencia por el reino de los cielos resalta la negación de uno mismo que implica la renuncia al matrimonio y a una familia propia. La razón de esto es por el convencimiento de que así es posible contribuir al cumplimiento del reino de Dios en esta tierra tomando en cuenta la perspectiva escatológica.

Continúa el Papa diciendo que Cristo en su enunciado de san Mateo (19, 11-12) dice, de manera general, que la renuncia voluntaria al matrimonio tiene la finalidad de contribuir al establecimiento del reino, pero no lo determina de modo preciso.

No dice para qué tareas específicas es necesaria o bien indispensable esta continencia voluntaria. San Pablo por su parte concretará un poco pero lo demás será completado por la vida de la Iglesia en su desarrollo histórico, según la tradición⁸⁴.

El amor está orientado hacia una persona. Esto permite que el hombre acepte cualquier sacrificio en nombre de esa persona. En la llamada a la continencia «por el reino de los cielos» –tanto los discípulos como toda la tradición de la Iglesia– descubrirán que el amor se refiere a Cristo mismo como Esposo de la Iglesia (esposa de las almas a las que Él se ha entregado hasta el fin).

Por eso dice el Papa que la opción de la virginidad o del celibato ha venido a ser en la experiencia de los discípulos y de los seguidores de Cristo el acto de una respuesta particular del amor del Esposo Divino, y por esto, ha adquirido el significado de un acto de amor esponsalicio.

Esto significa que se trata de una donación esponsalicia de sí en donde se corresponde al redentor. Se trata pues de una donación que significa renuncia, hecha por amor⁸⁵.

ii. El texto y el sentido del cuerpo

Luego de reflexionar sobre el contenido conciso pero profundo de las palabras de Cristo sobre la continencia «por el reino de los cielos», Juan Pablo II busca detenerse en el significado que tienen las palabras para la teología del cuerpo.

Anteriormente se analizó –comenta– el principio bíblico al que se refiere Cristo en la conversación con los fariseos sobre el tema del matrimonio (su unidad e indisolubilidad). Esto servirá para recordar la verdad sobre el significado esponsalicio del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad al cual podemos llegar con la lectura de los primeros capítulos del Génesis⁸⁶.

Un error habitual en la mentalidad contemporánea es referirse al cuerpo humano –en su masculinidad y feminidad– como instinto sexual. Al referirse de esta forma, se puede reducir al hombre a la realidad de los seres vivientes, lo cual es cierto. Pero se olvida que también existe una gran diferencia con ellos porque el hombre constituye un animal racional.

Afirma el Papa que la aplicación al hombre de la expresión instinto sexual es una categoría que limita y empequeñece la masculinidad-feminidad en la dimensión personal de la subjetividad humana. Además, empobrece aquello por lo cual los dos se hacen una sola carne. Se trata de una categoría no del todo apropiada y adecuada⁸⁷.

Para entender el significado esponsalicio del cuerpo, hay que volver analizar el principio bíblico al que hace referencia Cristo donde menciona la continencia «por el reino de los cielos».

Se trata de palabras mencionadas inmediatamente después de pronunciar las que hacen referencia a los orígenes. Por tanto, dice Juan Pablo II, en la llamada de Cristo a la continencia está no sólo el instinto sexual, sino también la conciencia de la libertad del don, que está orgánicamente vinculada con la profunda y madura conciencia del significado del cuerpo, en la estructura total de la subjetividad personal del hombre y de la mujer.

Solo en relación a este significado de la masculinidad y feminidad de la persona humana, encuentra plena garantía y motivación la llamada a la continencia voluntaria «por el reino de los cielos»⁸⁸.

Esa relación entre masculinidad y feminidad, ese «para» del hombre y de la mujer solo puede ser entendido al considerar el conjunto dinámico del sujeto personal. Y afirma lo siguiente el santo Padre: (...) *¡Las palabras de Cristo en Mateo (19, 11-12) muestran después que ese «para», presente «desde el principio» en la base del matrimonio, puede estar también en base de la continencia «por» el reino de los cielos! (...)*.

Así, continúa el Papa, esa disposición personal que tiene todo hombre o mujer que le empuja a darse a través de un don sincero de sí puede tener un primer objetivo y es la donación personal a otra persona por medio del pacto conyugal convirtiéndose en una sola carne.

Con esa misma disposición personal, esa misma persona, puede renunciar a esa libre donación de sí a otra persona –al elegir la continencia por el reino de los cielos– para donarse por completo a Cristo.

Concluye el Papa que tanto por la disposición del sujeto personal y por el significado del cuerpo, puede plasmarse el amor que compromete al hombre en el matrimonio o el amor que compromete al hombre para toda la vida en la continencia. Esto lo podemos ver tanto en Mateo 19, 3-10 como en Mateo 19, 11-12⁸⁹.

Así como la opción del matrimonio supone tener en cuenta el significado esponsalicio del cuerpo que se encuentra relacionado con la masculinidad y feminidad. Las palabras de Cristo dirigidas a los discípulos sobre la continencia tienen que tener en cuenta una referencia a la propia masculinidad y feminidad como también al significado esponsalicio del cuerpo. Es más, podemos decir que la continencia se realiza siendo conscientes de ese significado esponsalicio. Por eso dice el Señor que no todos entienden esta entrega⁹⁰.

El celibato por el reino de los cielos elegido con libre voluntad –dice el Papa– se relaciona en cierta medida con la revelación llegando a ser un signo carismático. El hombre o la mujer que se deciden por el celibato manifiestan la virginidad escatológica del hombre resucitado, donde se revelará el absoluto y eterno significado esponsalicio del cuerpo glorificado en la unión con Dios mismo que unirá a todos los hombres en el misterio de la comunión de los santos. La continencia terrena es signo de que el cuerpo tiende a la glorificación, un testimonio que anticipa la resurrección futura.

Concluye el Papa diciendo que la continencia expresa la fuerza y la dinámica más auténtica del misterio de la redención del cuerpo. Un misterio que ha sido grabado por Cristo en la historia terrena del hombre y arraigado por

Él. Se puede afirmar que toda continencia por el reino de los cielos lleva esa huella de semejanza con Cristo, que Él mismo quiso vivir⁹¹.

Para terminar de analizar el texto de san Mateo a la luz de las ideas de Juan Pablo II y su teología del cuerpo, comenta Augusto Sarmiento que en el otro mundo no tomar hombre y mujer es una condición de los cuerpos glorificados, es decir que se exige a todos.

En cambio en la etapa terrena, el celibato por el reino puede ser visto como una excepción a la regla universal que es contraer matrimonio.

Por eso concluye diciendo éste autor, que el celibato se trata de un don especial y que además es coherente con la naturaleza humana porque la natural disposición sponsal –tanto del hombre como de la mujer– se encuentra presente en el celibato de modo diverso al matrimonio. En donde la virginidad es un camino para convertirse en don sincero de sí a Dios y a los demás⁹².

b. San Pablo: 1 Corintios 7

En el apartado anterior empezamos a estudiar la doctrina del celibato a la luz del NT. Hemos tratado el texto de san Mateo 19, 10-12.

Vamos ahora a tratar el texto de san Pablo a los Corintios y su relación con el celibato- virginidad.

«(...) Me gustaría que todos los hombres fuesen como yo; pero cada cual tiene de Dios su propio don, uno de una manera, otro de otra. Pero a los no casados y a las viudas les digo que más les vale permanecer como yo (...). (...) Por lo demás, que cada uno permanezca en la condición que le asignó el Señor, en la que tenía cuando le llamó Dios. Así lo dispongo en todas las iglesias (...). (...) Que cada uno, hermanos, permanezca ante Dios en el estado en que fue llamado. En cuanto a la virginidad, no tengo precepto del Señor, pero doy un consejo, como quien por la misericordia del Señor merece confianza. Así pues, considero que, por la presente necesidad, más le vale al hombre permanecer como está. ¿Estás unido a una mujer? No busques la separación. ¿No estás unido a una mujer? No busques mujer. Si te casas, no pecas, y si una virgen se casa, no peca. Sin embargo, así tendrán la tribulación en la carne, que yo querría evitaros (...). (...) Os quiero libres de preocupaciones. El que no está casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor; el casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y está dividido. La mujer no casada y la virgen se preocupan de las cosas del Señor, para ser santas en el cuerpo y en el espíritu; la casada, sin embargo, se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido (...). (...) Si alguno considera que no

se comporta honestamente con su virgen, ya que ella está en la flor de la edad, y es conveniente que se case, ponga por obra su deseo; no peca: que se casen. Pero el que permanece firme en su corazón, no por necesidad, sino pudiendo disponer por voluntad propia, y en su corazón determina guardarla virgen, hará bien (...). (...) Más feliz será, sin embargo, si permanece así, según mi consejo; que pienso que yo también tengo el Espíritu de Dios» (...)⁹³.

Veamos que dice Juan Pablo II en sus catequesis de los miércoles, mencionadas anteriormente, acerca del texto de san Pablo. El Papa, al terminar de analizar las palabras de Cristo en el evangelio de san Mateo, pasa a analizar la interpretación del apóstol en los temas de virginidad y matrimonio.

Para él lo que encontramos en san Pablo va de la mano y muy unido a lo que el Señor afirmó. Pero podemos agregar que el texto del apóstol considerado en su conjunto puede ser valorado de modo diverso. Lo que añade san Pablo a la verdad proclamada por Cristo es su propia interpretación personal, que nace de su experiencia y de las preguntas que le hacen desde esa comunidad acerca del matrimonio y el celibato. Podemos observar que se trata de temas que suscitaban dudas y curiosidad entre las personas de ese lugar, especialmente de los convertidos del paganismo⁹⁴.

La atención se dirige a como el apóstol trata el tema del celibato. Acerca de ello dice no tener precepto, sino consejo. Observamos –comenta el Papa– que tiene claro la distinción entre mandamiento y consejo en este campo.

Pero a la vez se esfuerza por explicar que cualquier decisión en el ámbito de la continencia-virginidad debe ser voluntaria. Solo así la continencia es mejor que el matrimonio. El apóstol se esfuerza por aclarar que la cuestión del pecado no entra en juego aquí. Ya que se está hablando sobre lo que está bien y lo que es mejor⁹⁵.

En el texto que tratamos, dice Juan Pablo II, tiene importancia capital la experiencia que aporta san Pablo. Por ello además de enunciar el principio para argumentarlo, suma unas convicciones que hace que el resultado sea algo más personal.

Por eso dirá expresamente que le gustaría que todos los hombres tuvieran el mismo don que él –el celibato– para ahorrarles a los que contraen matrimonio las dificultades de la carne. ¿A qué tipo de dificultades se refiere? Responde el Papa diciendo que son problemas de tipo moral. Porque el verdadero amor conyugal es al mismo tiempo un amor difícil.

Pero tampoco se propone el apóstol empujar a los oyentes hacia el celibato. Más bien, dice el Papa, se propone aclarar el verdadero sentido del celibato en contra de algunas razones humanas o de naturaleza subjetiva que pueden

inducir a considerarlo como algo negativo. Lo que logra san Pablo con ello es poner de relieve la grandeza de la decisión al celibato y que constituye una respuesta a un don especial del Espíritu⁹⁶.

En el evangelio de san Mateo, el Señor manifiesta la grandeza de la renuncia que conlleva la decisión al celibato. Por su parte el apóstol se esfuerza por mostrar cómo es el reino de los cielos en la persona que renuncia al matrimonio por ese reino.

Fundamentalmente se trata del empeño por agradar al Señor, de preocuparse de lo que lleva en el corazón. Esto –dice el Papa– no contradice el interés que tiene todo cristiano por el mundo entero, porque al preocuparse de «agradar al Señor», de aquello que lleva en su corazón, se preocupa de Cristo y por ende de su Cuerpo que es la Iglesia. ¿Qué significa agradar al Señor? El Papa responde diciendo que es sinónimo de vida en gracia, de quién se comporta por cumplir su voluntad para ser agradable.

Es algo que abarca todo el campo de la relación personal del hombre con Dios. Es una expresión que se puede encontrar en algunos libros del AT (cfr. Deuteronomio 13, 19) o en el NT (Juan 8, 29).

Por tanto, concluye el Papa, se trata de una lucha por no agradarse a uno mismo, sino hacer lo que es agrado del Padre. Es algo que lo podemos ver en Cristo. Por tanto para el cristiano «agradar al Señor» es seguir las huellas de Cristo⁹⁷.

Cuando hablamos de «agradar al Señor» hacemos referencia al amor. Tanto la persona célibe como la casada deben procurar agradar al Señor. Con el aditivo que la persona casada debe procurar agradar a su cónyuge también.

Con el trasfondo del amor es fácil apreciar el carácter nupcial de la continencia «por el reino de Dios». Explica Juan Pablo II que la persona busca siempre agradar al otro, a la persona que ama. Y de la misma forma que esto está presente en la relación interpersonal de los esposos, se manifiesta también en el empeño del célibe por agradar a Dios.

En esto podemos apreciar dos aspectos: el primero constituye el esfuerzo del hombre que intenta alegrar a Dios, complacerle. Por otra parte el agrado de Dios, quien recibe los esfuerzos del hombre y los corona dándole una gracia nueva. Sin olvidar que ha sido Dios quien otorga este don.

La persona casada por el vínculo matrimonial se encuentra dividida. Mientras que el célibe posee una unificación que le permite dedicarse enteramente al servicio del Señor en todas sus dimensiones.

Comenta el Papa que también es posible en una persona que vive el celibato experimentar la división puesto que por un lado se ve privado de la vida matrimonial y por el otro de una meta clara de por qué renunciar a ello. Esto conlleva un gran vacío interior⁹⁸.

Quien desee seguir el celibato debe procurar estar muy unido al Señor – dice el Papa– comentando el texto de san Pablo. Esto provoca por una parte que las dificultades que pueda experimentar el célibe sean comprendidas puesto que de la misma forma fue tentado el Maestro, Él puede compadecerse de nosotros.

El célibe puede encauzar sus problemas personales en los sufrimientos de Cristo y de su cuerpo místico que es la Iglesia, en lugar de encerrarse en ellos. Hay que poner empeño por estar unidos a Él y no dejarse distraer por las cosas que no son esenciales⁹⁹.

Para Augusto Sarmiento el texto de 1 Cor 7, tiene como finalidad interpretar las enseñanzas del Señor en relación con la doctrina del matrimonio y la virginidad. En él se busca responder a las inquietudes que los habitantes de esta ciudad han hecho por escrito al apóstol.

Se puede observar que san Pablo habla de la virginidad como consejo y no mandato, resaltando con ello que se trata de un camino que debe ser voluntario porque así lo enseñó el Señor. El apóstol tiene en cuenta que el matrimonio es una cosa buena. Pero es muy claro al afirmar la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio cuando esta se trata de la respuesta a un don especial del Espíritu para ocuparse en las cosas del Señor.

Continúa, Sarmiento, diciendo que san Pablo haciendo una referencia escatológica pone en primer lugar el celibato porque se ajusta a la situación que alcanzará el hombre para ese momento. E invita a no olvidar que el destino del hombre no es este mundo, sino el venidero, el del Reino de Dios¹⁰⁰.

C. Matrimonio y virginidad: expresiones del significado sponsalicio del cuerpo

En los sub epígrafes anteriores, tratamos los temas de matrimonio y celibato a la luz de la teología del cuerpo en Juan Pablo II. En este último buscamos exponer en conjunto algunas ideas que ayuden a comprender como matrimonio y celibato comparten la naturaleza del amor sponsalicio.

Dice el Papa que Cristo al proclamar la continencia «por el reino de los cielos» tiene en cuenta todo lo establecido por el creador desde el principio. La continencia muestra que en la constitución del hombre encontramos una duplicidad (masculinidad y feminidad) y una llamada a la soledad con Dios.

La continencia es una llamada a la soledad con Dios, pero al mismo tiempo respeta no solo la duplicidad sino también la llamada a la comunión. El que verdaderamente comprende esta vocación no puede perder de vista ninguno de estos dos elementos puesto que son esenciales en toda persona que ha sido creada a «imagen y semejanza de Dios»¹⁰¹.

Así, dice el Papa, no se trata de infravalorar el matrimonio para halagar a la virginidad. Sino tener claro que ambas cosas proceden de Dios y que en el caso de la persona que recibe la llamada a la continencia es capaz de descubrir una nueva comunión intersubjetiva a la que está llamada con los otros sin olvidar que experimenta la inclinación y atracción hacia personas del otro sexo.

También se tiene la conciencia de poder realizarse diversamente y en cierto sentido más plenamente que en el matrimonio convirtiéndose en don sincero para los demás¹⁰².

Las actitudes y valores tanto del matrimonio como del celibato se complementan y se compenetran mutuamente. En ambos la naturaleza del amor es sponsalicia, esto es, se expresa a través del don de sí. Matrimonio y virginidad expresan el significado sponsalicio del cuerpo, algo que se encuentra grabado en la misma estructura del hombre y de la mujer desde la creación del primer hombre.

El amor conyugal madura en la paternidad física, es aquí donde se confirma como amor sponsalicio. Pero esta paternidad física adquirirá su significado si se encuentra acompañada de la paternidad en el espíritu (que consiste en la labor educadora de los padres respecto a los hijos). Por su parte la virginidad debe llevar también a una paternidad en sentido espiritual que procede de la fecundidad del Espíritu Santo¹⁰³.

Para entender el bien que supone la continencia por el reino, agrega el Papa, la persona debe ser consciente plenamente del bien al que renuncia. Por tanto se trata de una decisión madura.

A la vez, esta renuncia resalta el valor del matrimonio porque confirma el significado nupcial del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. Cada persona, hombre y mujer, que decide secundar la llamada de Dios al celibato permite que el significado del cuerpo sea más fácilmente reconocido en el conjunto de la vida humana y más concretamente en el ámbito de la vida conyugal y familiar¹⁰⁴.

Al Papa le interesa destacar la consideración escatológica del matrimonio y el celibato por el Reino de los cielos. De hecho en estas catequesis que tratamos explica cómo san Pablo empuja a sus interlocutores a poner la mirada en el horizonte, en el futuro ya que todo lo que pertenece a este mundo es caduco. Por eso el apóstol animará al celibato ya que no implica encerrarse en la caducidad, sino que permite dedicarse a las cosas del Señor.

El apóstol –continúa el Papa– toma en cuenta el papel del cuerpo, templo del Espíritu Santo, e influenciado por el pecado y la debilidad en el hombre. Sin olvidar que el don de Dios es tanto para los que se abstienen como para los casados.

Todo hombre se encuentra llamado a una vida futura. Esta llamada es también a participar de esa vida futura con su cuerpo. Para Juan Pablo II, esta es la base de todas las enseñanzas evangélicas sobre la continencia por el reino de Dios; y a la vez, es también la base del cumplimiento definitivo de la doctrina evangélica sobre el matrimonio.

Afirma el Pontífice que estas dos dimensiones de la vocación humana dan respuesta al interrogante sobre el significado del cuerpo, esa duplicidad que se manifiesta en su masculinidad o feminidad¹⁰⁵.

II. LA TEOLOGÍA DEL CUERPO EN OTROS AUTORES

La propuesta hecha por Juan Pablo II sobre la responsabilidad del cuerpo y el mensaje que lleva consigo ha sido de gran magnitud. Ello ha provocado que otras personas a lo largo de estos años se apoyen en ello y profundicen en su contenido.

En este segundo epígrafe del capítulo buscamos acercarnos a la teología del cuerpo desde la propuesta de algunos autores que han tomado como base estos descubrimientos del Pontífice en su teología del cuerpo.

Los autores que siguen a Juan Pablo II comparten la idea de amor como don, tienen en cuenta el designio original sobre el matrimonio así como el papel del instinto sexual. Consideran la sexualidad cómo una de las inclinaciones naturales en el hombre. La cual junto a otras, forman el conjunto de inclinaciones que caracterizan a toda persona.

Todo lo mencionado anteriormente es tema de su investigación y lo relacionan con el matrimonio y la virginidad, puesto que favorece la profundización en estas dos realidades a la luz de una antropología cristiana.

Algunos de los autores que en nuestra opinión continúan con el legado de Juan Pablo II y su teología del cuerpo son: Carlo Cafarra, Livio Melina, José Granados.

Finalmente, nos parece interesante incluir en un último epígrafe las ideas de Servais Pinckaers. Quién sin ser un seguidor directo de las aportaciones de Juan Pablo II en este campo, sus conocimientos contribuyen a enriquecer la teología del cuerpo desde la perspectiva de la moral.

A. *Carlo Cafarra*

En este primer autor a tratar, el término sexualidad presenta dos significados: por un lado la facultad sexual y por otro la actividad o ejercicio de esa

facultad. Entre estos dos significados encontramos que la facultad puede llegar a ser virtuosa o viciosa.

La tradición ética cristiana reconoce dos formas en que la persona puede realizar su sexualidad humana: conyugalidad y virginidad. El tener que elegir entre estos dos bienes es una muestra de nuestra limitación como criaturas que impide el poder elegir todos los bienes posibles. Lo importante es que al elegir uno de estos dos bienes se mantenga una actitud de apertura al otro¹⁰⁶.

Para entender mejor la sexualidad humana, recuerda que los presupuestos antropológicos y teológicos que fundamentan la misma son dos: la unidad del cuerpo humano y su redención.

La unidad del cuerpo dice que el hombre puede realizar distintas actividades (rezar, jugar, comer, etc.) entre las cuales no existe ninguna relación, pero éstas son realizadas por la misma persona. Donde el alma y cuerpo participan de un mismo acto de ser. La persona se expresa mediante su cuerpo.

En cuanto a la redención del cuerpo –explica C. Cafarra– es algo necesario ya que por el pecado original perdimos la integridad y la inmortalidad originaria. De la inocencia pasamos a la concupiscencia dificultando el poder ver, vislumbrar, la pertenencia del cuerpo a la persona y facilitando una fracción en la unidad de la misma. Esto provoca que el cuerpo no se someta al espíritu, hay oposición, hay una ley en los miembros que se opone a la ley del espíritu.

Así, la redención de nuestro cuerpo será la misma que la del cuerpo de Cristo. Por tanto la resurrección de la carne consiste en una espiritualización del cuerpo –que no destruye la dimensión psicósomática– sino que es el gobierno de los dinamismos espirituales sobre los corporales¹⁰⁷.

La gracia de Cristo sana y eleva a la persona en cuanto que está sexualmente constituida. Se cumple así la justicia de la ley de la sexualidad humana para quien no camina según la carne sino según el espíritu. Este cumplimiento ocurre de dos maneras: conyugal y virginal. Es decir que la verdad originaria del bien propio de la sexualidad humana puede tomar en el hombre y en la mujer dos formas: matrimonio o virginidad¹⁰⁸.

El matrimonio es una de las formas que puede asumir la sexualidad humana redimida. Pero esta realización únicamente puede acontecer dentro de una unión duradera entre hombre y mujer, es decir matrimonio monogámico e indisoluble. Dando lugar a una comunión entre las dos personas donde no son intercambiables y se vuelven interdependientes¹⁰⁹.

Por otra parte –dice Carlo Cafarra– la gracia que salva la sexualidad humana puede tomar la forma de virginidad. Pero se refiere a ésta como un don,

que se elige por el reino de los cielos. Para él la virginidad es un acontecimiento exclusivamente cristiano que se da únicamente en el ámbito de la fe.

Explica que el ejercicio de la sexualidad es un bien y su abstención debe obedecer a un motivo mayor, en este caso porque se trata de otro bien mayor que es elegido. Con ello se afirma que la bondad de la sexualidad humana no sólo se realiza con el matrimonio sino también con la virginidad.

Esto podría llevar a plantearnos –según C. Cafarra– que si la bondad intrínseca de la sexualidad consiste en su dimensión unitiva y procreadora, la virginidad deberá ser pensada como una realización posible, junto al matrimonio, del carácter unitivo y procreador inscrito en la sexualidad humana.

Así pues, la sexualidad lleva inscrita una potencialidad –nueva– que conocemos a través de Cristo y que permite al hombre y a la mujer vivir la sexualidad en verdad aunque no sea conyugalmente. Para entender hace falta conocer el misterio de Cristo¹¹⁰.

El don que Cristo ha hecho de sí mismo al Padre en la obediencia hasta la muerte en la Cruz es también don de sí para la Iglesia. El amor redentor de Cristo asume la forma de un amor esponsal y su acto de auto-donación la forma de la unidad entre el Esposo y la Esposa.

Tomando en cuenta lo anterior se pregunta C. Cafarra: *¿se encuentra impreso y expreso de modo completo, aunque sea como el todo en un fragmento, este misterio esponsal de Cristo y de la Iglesia en el sacramento del matrimonio?* Responde diciendo que no.

Explica que el don que Cristo hace de la virginidad muestra la incapacidad del sacramento del matrimonio y permite comprender la necesidad de la virginidad en la Iglesia. Para comprender mejor esto es importante tener en cuenta que el espíritu es capaz de entrar en relación de comunión, mientras que la materia está inseparablemente limitada dentro de sí misma.

La persona humana es unidad sustancial de materia y espíritu. La unidad sustancial hace que el cuerpo sea capaz de expresar el don de la persona en su subjetividad espiritual y por otra parte el espíritu encuentra exclusivamente en el cuerpo la posibilidad de expresar el don de la persona. El cuerpo es el fundamento del don, la causa de la individualidad de un sujeto. Y esto solo puede ser entre dos¹¹¹.

Por eso C. Cafarra dice que el don de la persona ha de ser total. No hay entremedios. Una persona puede dar más o menos de lo que posee: dinero, conocimiento, tiempo, etc. Pero en cuanto persona «ser-persona» esto no es cuantificable. Solo tiene dos alternativas: darse o no darse.

Y a la totalidad de la auto-donación le acompaña el «para siempre». Este don total que se imprime en el cuerpo y se expresa mediante el cuerpo solo

se lleva a cabo entre dos personas. ¿Razón? Dice C. Cafarra que se debe a la irrepitibilidad de la otra persona, el hecho de ser insustituible, son razones que fundamentan la lógica de la donación amorosa.

Ésta irrepitibilidad o individualidad viene dada por el cuerpo que hace que la auto-donación amorosa nazca de una visión del otro en cuanto persona-cuerpo. El don de sí al otro y la acogida de ese don se realiza en la corporeidad ya que es el cuerpo quien realiza esta donación recíproca a la vez que goza de unidad y totalidad¹¹².

Sin embargo –continúa C. Cafarra– el lenguaje sacramental conyugal experimenta una grandeza y un límite. En cuanto a la grandeza del amor conyugal podemos decir que en él se imprime el amor de Cristo por su Iglesia quedando claro la totalidad y exclusividad de su auto-donación en su carne y en su sangre (recordemos que la auto-donación de Cristo en la cruz es donación en su carne y su sangre. Una donación total, exclusiva a su Iglesia que no permite que en la Iglesia existan otros como Él, igual que para Cristo nada hay respecto de Él como su Iglesia).

Pero también el amor conyugal experimenta un límite. Es fácil comprenderlo al recordar que la exclusividad del amor de Cristo incluye la universalidad de tal manera que cada cristiano puede decir que Cristo lo ama y se entregó por él. Es decir –termina C. Cafarra– que la universalidad del amor de Cristo no impide la exclusividad y la exclusividad no impide la universalidad. Esto revela el límite del matrimonio¹¹³.

De esta manera se comprende que la virginidad cristiana es el lugar en el cual el misterio esponsal de Cristo se da a la Iglesia, se revela en su amor total y universal.

La universalidad en la persona virgen significa que cada persona es hecha objeto de una auto-donación total por parte de quien vive la virginidad. A todos, la persona virgen, se da a sí misma en la misma medida: totalmente.

Por tanto dice C. Cafarra que la virginidad es una cualidad de la subjetividad espiritual de la persona y debe expresarse e imprimirse en el cuerpo. De tal manera que de la misma forma que el espíritu participa de esa virginidad, el cuerpo lo haga también. Así, lo que expresara externamente en el cuerpo la virginidad interior será la continencia perfecta y perpetua.

Podemos resumir lo que hemos tratado en los últimos párrafos en la siguiente idea que expresa C. Cafarra¹¹⁴: *La castidad conyugal es distinta de la castidad virginal. La castidad conyugal permite realizar una comunión total y exclusiva mientras que la castidad virginal permite realiza una comunión total y universal*¹¹⁵.

En relación a la virginidad y la redención del cuerpo, comenta C. Cafarra que, la espiritualización de toda la persona humana es fruto de la auto-comunicación de Dios no sólo con el espíritu sino con todo el hombre.

Esta comunicación de Dios transforma a toda la persona. Y en virtud de tal transformación la persona ama con tal profundidad y concentración a Dios mismo que toda su realidad espiritual y corporal es absorbida e unificada interiormente.

Esta auto-comunicación escatológica ha sido ya puesta dentro de nuestra historia cuando Cristo se dio a sí mismo en la Iglesia y su cuerpo fue glorificado, lo cual es uno de los primeros frutos de nuestra glorificación. Esta comunicación se hace a la persona virgen en tal forma que concentra en sí toda la subjetividad espiritual y corporal, de la propia persona virgen. Es dominada por esta auto-donación esponsal de tal forma que toda su persona es informada y transformada por ella¹¹⁶.

B. *Livio Melina*

Por medio del presente autor, buscamos esclarecer cuál es el significado de la sexualidad y su sentido originario. Ya que la revolución sexual cambió el sentido original del sexo. Fue separado del matrimonio y su significado ha sido tergiversado¹¹⁷.

Para ello proponemos acercarnos mediante tres apartados: 1) El cuerpo y la persona; 2) La diferencia sexual en el cuerpo; 3) La redención del amor humano en Cristo.

a. El cuerpo y la persona

Una de las ideas que el autor quiere transmitir es que el cuerpo manifiesta a la persona. Cuando se dona el cuerpo se entrega la persona puesto que existe unidad entre estos dos términos.

El cuerpo es el vehículo que permite a la persona comunicarse con la naturaleza, abrirse a ella para gozar de un intercambio con todo aquello que le rodea.

No se puede considerar al cuerpo como algo adicional, un instrumento, ya que su papel es esencial en la persona. Es importante como la razón, sentimientos, instintos, etc. Porque todo ello se unifica y da lugar a la persona.

Melina citando a Juan Pablo II comenta que todo el cuerpo se encuentra permeado por la realidad de la persona y su dignidad¹¹⁸.

A través del cuerpo la persona puede comunicarse a los demás, se puede donar, establece relaciones. Podríamos decir que el cuerpo tiene tres características para nuestro autor: condicionamiento, riqueza y esencialidad.

Condicionamiento porque limita a la persona a un lugar y a unos ritmos físicos, biológicos, psíquicos entre otros. Riqueza porque permite establecer relaciones con otros, comunicación y se ejerce la creatividad. Finalmente esencialidad porque es una parte importante de la persona¹¹⁹.

Para una mejor comprensión del cuerpo la fenomenología puede ser de ayuda y con ella profundizar en el origen e influencia de los sentimientos, el papel que juegan las emociones, la influencia de los instintos, etc. Lo anterior permite concluir que el cuerpo no es una realidad apagada, muerta. Sino una realidad viva¹²⁰.

La eucaristía y el cuerpo para nuestro autor se encuentran relacionados. Ésta no solo puede ser el centro de la teología sino también el de la teología del cuerpo. Eucaristía y sexualidad nos hablan del sentido último que tiene la corporalidad¹²¹.

El amor esponsal de Cristo por su Iglesia se realiza en la eucaristía. Por eso, dice Melina, el matrimonio es llamado a ser testigo visible de la entrega de Cristo por su Iglesia¹²².

Para una mejor comprensión de lo sucedido en la última cena, es de ayuda considerar la vida misma del Señor. En donde se puede concluir que su vida en la tierra fue un constante darse a los demás sin límites para que los hombres puedan seguirle, tocarle. Logrando con ello que toda persona tenga acceso a Dios.

Las palabras pronunciadas por el Señor en la última cena (tanto del pan como del vino), continúa Melina, son muestra de la entrega completa del Señor por la humanidad. Palabras que tendrán su cumplimiento en el sacrificio de la cruz. Donde el gesto sacerdotal y redentivo se realiza mediante el don del cuerpo para la salvación de los hombres¹²³.

Por eso, del mismo modo que Cristo ha donado su cuerpo, el cristiano está llamado a seguir su ejemplo. Tiene sentido, comenta Melina, recordar a San Pablo en su carta a los Romanos, 12,1 cuando les dice: (...) «*Os exhorto, por tanto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como ofrenda viva, santa, agradable a Dios: éste es vuestro culto espiritual*» (...) ¹²⁴.

Para Melina el cuerpo expresa la persona y su dignidad. Su significado es tan importante que se puede fundamentar en la entrega de Cristo a la Iglesia por medio de la eucaristía. Aquí el Señor mediante la entrega de su cuerpo, resalta el don que hace de sí mismo a la humanidad.

b. Diferencia sexual en el cuerpo

La diferencia sexual entre un hombre y una mujer posee un sentido que trasciende el mero aspecto físico. Tiene un fundamento ontológico antes que fisiológico. Se encuentra primero en el alma. Habla de relaciones que puede establecer la persona con el mundo, con los demás y con Dios. Es una imagen que nos habla de la alianza esponsal de Cristo con su Iglesia y de la vida intra Trinitaria¹²⁵.

La diferencia sexual no es un accidente más. Es signo de dependencia respecto a los demás, una invitación a la complementariedad y a la comunión. Un don que es para los demás¹²⁶.

El autor recuerda que Juan Pablo II en su comentario a los primeros pasajes del Génesis habla de una soledad originaria de Adán. Soledad que permite ver, según Melina, la necesidad que tenemos de Dios, de establecer relaciones con los demás y experimentar atracción por personas del otro sexo¹²⁷.

Al hablar de significado esponsal del cuerpo (término de Juan Pablo II) se refiere a un llamado al amor como don de sí mismo. Para Melina el hombre es una criatura de Dios, querida por Dios y con una vocación de entregarse a los demás. En esa vocación se encuentran envueltos tanto el cuerpo como el alma¹²⁸.

Lo afirmado anteriormente adquiere solidez al considerar que la creación del hombre proviene de un don, del don del amor divino. Por tanto tiene sentido decir que el hombre ha sido creado para el don. Convirtiéndose el amor humano entre hombre y mujer en signo visible del Amor Divino¹²⁹.

Livio Melina propone la categoría de «identidad sexual» como una de las claves interpretativas de la dimensión al amor¹³⁰. Puesto que la identidad sexual conduce a la propia persona, como lo hemos visto anteriormente, a la comunión de personas, al don de sí, a descubrir la vocación al amor¹³¹.

La diferencia sexual recuerda, según Melina, la llamada a la complementariedad y a la comunión. Esta no solo se encuentra unida a lo fisiológico. Sino que tiene un fundamento ontológico.

c. La redención del amor humano en Cristo

En este último apartado buscamos entender como Cristo, según Melina, presenta el sentido del don mediante su muerte en la cruz. A través de una donación total y completa a la Iglesia.

La sexualidad forma parte del designio original en donde la imagen de la esponsalidad conduce a recordar, por una parte, el don gratuito de Dios, y por

otra, la analogía de la comunión de la vida trinitaria. Hombre y mujer reflejan la comunión de amor que existe en Dios de forma análoga. Permite entrever que toda persona procede de este misterio de comunión¹³².

Sin embargo, una de las consecuencias del pecado es que el hombre ha perdido la capacidad de darse como don y acoger al otro como don. La sexualidad deja de ser una estructura de comunión y se convierte en estructura de dominio. El significado esponsal del cuerpo se oscurece¹³³.

El AT presenta la imagen de Dios como «esposo» y el pueblo de Israel como «esposa». Comenta Melina que el Señor continúa utilizando esta imagen después del pecado original. Lo cual indica que aún contiene cierta bondad y expresión. Sin olvidar que al amor esponsal humano le precede el amor divino, el cual es su fundamento¹³⁴.

Con Cristo se establece la oportunidad de reencontrar la capacidad del don y la acogida del mismo. El amor de Dios por la humanidad se presenta por medio de Cristo como un amor esponsal. La novedad radica en que Cristo se presenta como esposo, asume un cuerpo y vive su vida en el mismo. Esto es un don esponsal a la humanidad¹³⁵.

Pero el meollo de este don a la humanidad se da en la cruz, en donde el cuerpo es dado para la comunión de las personas. Para el autor, Cristo se entrega con una donación que supera todo pecado, infidelidad. Y de esta donación total y completa nace la Iglesia¹³⁶.

La revelación plena sobre el significado esponsal del cuerpo proviene de Cristo. Pero además el Señor brinda la oportunidad de participar del amor con que redimió el amor humano¹³⁷. Pensamos que esto es el sentido de la eucaristía.

El autor encuentra un nexo estrecho entre eucaristía y matrimonio en el campo de la teología del cuerpo. Esto se debe a que todo don total y fecundo encuentra su referente en el sacrificio de la cruz de Cristo. En donde el don de Cristo es acogido por los hombres para presentarlo al Padre: eucaristía.

El matrimonio adquiere un valor mucho más grande ya que no solo es imagen del amor de Dios creador, signo que es signo eficaz del amor de Cristo por su esposa la Iglesia¹³⁸.

C. *José Granados*

A continuación trataremos algunas de las ideas que el autor mencionado trata en su desarrollo teológico. De acuerdo al tema que se está trabajando, hemos estructurado este sub epígrafe en tres apartados: 1) El cuerpo, centro de reflexión teológica, 2) Cuerpo y eucaristía, 3) Matrimonio y virginidad.

a. El cuerpo, centro de reflexión teológica

El cuerpo juega un papel destacado para superar la crisis de sentido que vive la persona hoy. Crisis que se remonta a la época originaria donde se ha dividido la experiencia del hombre en dos: materia y espíritu.

El amor tiene la misión de superar dichas separaciones intentando solucionar la separación entre hombre y cuerpo. Podemos afirmar que amor y cuerpo son dos vocablos que se llaman mutuamente y los cuales se deben considerar a la vez. Con el descubrimiento del cuerpo y las relaciones personales es posible superar esa crisis mencionada¹³⁹.

¿Tan importante es el papel del cuerpo? A ello responde Granados diciendo que éste constituye el epicentro del mensaje del cristianismo si consideramos al cuerpo como el lugar *escogido por Dios para manifestar su ministerio y ofrecer así la salvación al hombre*¹⁴⁰.

Dios se revela en el cuerpo y con ello éste último se convierte como lugar de manifestación del amor. Para nuestro autor el lenguaje del cuerpo es canal de expresión de la verdad y plenitud del amor en que todo ser humano fue creado desde los orígenes y que alcanzará al final del camino¹⁴¹.

En la constitución *Gaudium et spes* se habla de la imagen de Dios como un elemento importante a considerar en el ámbito de la antropología cristiana. Nuestro autor afirma que la condición espiritual del ser humano, le confiere la dignidad de imagen de Dios. Respecto a esto comenta Granados, el alma juega un papel importante en la formación de esa imagen y el cuerpo participa de ese reflejo divino¹⁴².

Encontramos una rama de la tradición que considera el reflejo de la imagen divina tanto en el cuerpo como en el alma. E insiste en la idea del cuerpo como el lugar más propio para localizarla. Algunos de estos autores son: Tertuliano, Justino Mártir e Ireneo de Lyon. Ellos consideran al cuerpo como sede preeminente de la imagen divina¹⁴³.

Puede ser de utilidad considerar brevemente algunas ideas del pensamiento de los griegos en cuanto al cuerpo y alma. En ello encontramos distintas posturas así como una evolución en el pensamiento.

Por una parte, están los héroes narrados por Homero en donde se percibe una oposición entre cuerpo y alma. Entre los filósofos, Platón veía como cuerpo-alma se acompañaban en alcanzar las grandes cumbres, pero luego el alma prescindía del cuerpo. Por su parte Aristóteles cuidó más la unidad entre cuerpo y alma, pero sacrificando la llamada a la trascendencia divina puesto que hace hincapié en la condición corpórea del ser humano¹⁴⁴.

Veamos cómo es la concepción del cuerpo en la Biblia de la mano de nuestro autor. Para éste, *basar* (carne) y *ruab* (espíritu) son los dos términos que expresan el quicio de la visión bíblica. La carne hace referencia a la situación del hombre en el mundo material que le rodea. Mientras que el espíritu recuerda la llamada del hombre a la trascendencia y a su relación con Dios¹⁴⁵.

Nos preguntamos: ¿Cómo es posible la integración entre carne y espíritu? La respuesta del autor va en la línea de un Dios personal que se revela y de una llamada a la amistad que Yahvé dirige al hombre. Esto permite que el hombre pueda caminar hacia Yahvé sin abandonar la tierra ya que el mismo Dios habita la tierra. El hombre puede ir hacia la trascendencia sin tener que escapar del mundo. Por tanto, la integración es posible porque viene desde arriba, porque Dios llama a la criatura¹⁴⁶.

El cuerpo es lugar de unión entre hombre y el mundo. Esta unión con el mundo permite las relaciones interpersonales, facilitando con ello la comunión. El cuerpo es testimonio de la referencia del hombre hacia Dios quién es su principio y fin¹⁴⁷.

Considerando estas ideas podemos sobrepasar el paradigma sostenido en algunos ambientes, que sugieren dejar de lado el cuerpo para alcanzar la trascendencia.

Para Granados el cuerpo es donde la vida rebosa sobre sí misma. Un ejemplo de ello es en la unión conyugal, donde Dios se hace presente en la otra persona amada. Y como el encuentro con ella tiene lugar en el cuerpo, dice el autor, no hace falta ir más allá de la corporalidad para encontrar la trascendencia. Porque ésta la podemos encontrar a partir de la otra persona. A Dios podemos encontrarle en el cuerpo, en las relaciones que podemos establecer con las personas y las cosas¹⁴⁸.

Este primer apartado conduce a considerar el cuerpo como un medio a través del cual Dios se revela (Encarnación). Es camino para relacionarse con los demás y el mundo. La redención ha permitido que volvamos a contemplar la imagen divina en ellos.

b. Cuerpo y eucaristía

A partir de la Pascua se inaugura un nuevo lenguaje en el cuerpo haciendo posible otra forma de presencia corporal: la eucaristía. Granados se apoya en el discurso de san Juan sobre el pan de vida en el capítulo sexto. Para una comprensión adecuada de su propuesta, es útil definir el significado y la relación que adquieren para el autor los términos símbolo, cuerpo y fe¹⁴⁹.

Para tratar el símbolo debemos diferenciar entre el símbolo convencional y el sentido que tiene el símbolo cuando san Juan denomina a los prodigios obrados por el Señor. El símbolo convencional suele dejarse atrás para alcanzar una realidad significada (utiliza el ejemplo de una señal que indica la cercanía de un pueblo). En los símbolos utilizados por el Señor es distinto ya que lo simbolizado únicamente permanece si el símbolo se encuentra presente (ejemplo es el banquete que favorece la comunión. Mientras hay banquete existe comunión)¹⁵⁰.

Lo que acabamos de explicar se puede aplicar a los conceptos que san Juan quiere transmitirnos en el discurso de Jesús. En este caso la carne del Logos es el símbolo primordial. Y para comprender esto necesitamos la fe en Jesús¹⁵¹.

En cuanto al cuerpo, hemos comentado anteriormente como es que éste conduce hacia el conocimiento de la naturaleza y las cosas del mundo. Es posible encontrar al mundo en el propio cuerpo. No hace falta superar el mundo para alcanzar la trascendencia. La debemos encontrar en el propio mundo¹⁵².

Respecto a la fe, debemos afirmar que tanto esta como el símbolo pertenecen a la condición corporal del hombre. La fe se apoya en el símbolo puesto que en él percibe y acoge el misterio de Dios. Para entender el símbolo, necesitamos de la fe¹⁵³.

Símbolo, fe y cuerpo son tres términos que se encuentran relacionados. El cuerpo permite el contacto con el mundo, las cosas del mundo simbolizan algo. Para entender lo que simbolizan hace falta la fe¹⁵⁴.

Estos tres elementos ayudan a una mejor comprensión del discurso de san Juan cuando habla el Señor sobre la fe y el maná. Para el autor se explica de modo simbólico «el comer» como «creer» y el alimentarse del maná como «recibir la palabra de Dios». Sin olvidar que el símbolo no se aleja de la corporalidad, se apoya en ella¹⁵⁵.

El autor insiste en la relación entre corporalidad y necesidad de alimento. Comenta como el metabolismo del hombre es ejemplo de superioridad y dependencia. Es superioridad porque el vientre metaboliza las cosas dando lugar a un intercambio. Esto le permite levantarse respecto al ambiente que le rodea y a la vez le hace dependiente del mismo¹⁵⁶.

Sucede lo mismo con el alimento que puede representar la relación del hombre con Dios. Toda hambre y sed son ejemplo de hambre y sed de Dios de todo hombre. Por tanto, concluye que tenemos una dependencia de Dios como fuente de vida.

En el discurso de san Juan encontramos que el Señor lleva a su máxima altura la relación entre fe y corporalidad. Si el maná proporcionaba un modo

corpóreo de experimentar la presencia de Dios, ahora la carne de Jesús hace posible encontrar al Padre y entrar en comunión con Él. Porque el maná era un símbolo de la benevolencia de Dios en el AT, mientras que el cuerpo de Jesús es símbolo supremo del don total de Dios a los hombres¹⁵⁷.

En la segunda parte del discurso, el Señor afirma que dará su carne a comer y ofrecerá a beber su sangre. Para entender mejor estas palabras hay que tener presente el sacrificio de la cruz medio a través del cual el Señor ofrece su carne¹⁵⁸.

Respecto a la afirmación del Señor en esta misma parte del discurso: «*El espíritu es el que da vida, la carne no sirve de nada: las palabras que os he hablado son espíritu y son vida*» (6,63), comenta el autor que la carne no sirve para nada si se cierra al mundo, a los demás, a lo divino. Y el modo en que la carne se hace fecunda es cuando se llena del Espíritu vivificador. Este Espíritu vivificador será el que empuje al Maestro a darse a sí mismo por los hombres en su retorno al Padre. Es el que vivifica la carne de Cristo en la resurrección, haciendo posible su comunicación de vida a los hombres¹⁵⁹.

Por tanto, dice Granados, Jesús da a comer una carne espiritual. Donde el cuerpo espiritual es el cumplimiento de la corporalidad, símbolo de la comunión con Dios y con los demás. *La forma eucarística del cuerpo de Jesús se explica a la luz de su pasión, muerte y resurrección por nosotros, en expresión de total amor por Dios y los hermanos*¹⁶⁰.

Una de las diferencias del sacrificio del Señor en comparación con los sacrificios del AT radica en que se realiza antes de recibir los beneficios paternos. Un sacrificio que demuestra la confianza del Señor en su Padre, que hace de su acto oblativo una entrega agradecida, convirtiendo el sufrimiento y muerte en un acto de gratitud filial. Donde el cuerpo del Señor se convierte en cuerpo espiritual¹⁶¹.

¿Cómo podemos ofrecer esta carne del Señor a los discípulos? ¿Cuál es el impacto en nosotros? Recordemos como en la primera parte del discurso de san Juan explicamos que toda comida, banquete, simboliza la comunión con Dios y con los demás. Decíamos que mientras hay banquete se da comunión. La plenitud de toda comida, que por ende simboliza comunión, será el banquete eucarístico¹⁶².

Carne y espíritu no se oponen. La carne manifiesta apertura del hombre a Dios y espíritu expresa la presencia dinámica del amor divino. La carne del Señor, carne espiritual, se reparte entre los hombres en donde somos asimilados en ella¹⁶³.

Así, dice el autor, en la eucaristía encontramos dos elementos de la constitución del hombre: la carne y el espíritu. El primero muestra la apertura

hacia los demás y hacia Dios. El segundo, se encuentra simbolizado por la sangre, y es vehículo de relación con el Padre y con los hombres. El Señor al darnos su cuerpo comunica una nueva corporalidad y al darnos su sangre compartimos el Espíritu¹⁶⁴.

La novedad es que al comer el alimento, nosotros no lo asimilamos, sino que somos asimilados por Él. En este caso la realidad superior (Espíritu) es lo que asimila a la inferior (carne). Aunque hay preeminencia del Espíritu, eso no quiere decir que la carne no interese, puesto que tan gran alimento espiritual fue necesario mezclarlo con la carne para que todo hombre pueda comerlo¹⁶⁵.

La eucaristía no destruye la individualidad de lo que ha sido asimilado, como hemos visto que sucede en el metabolismo del hombre, sino que la persona se hace una con el Señor según la unidad de la comunión¹⁶⁶.

La eucaristía, dice Granados, presencia corporal de Cristo entre sus discípulos abre la puerta para entender la Iglesia como cuerpo de Cristo¹⁶⁷.

Así pues, con Cristo se da lugar a una nueva presencia corporal: la eucaristía. Donde la carne de Jesús hace posible la comunión con Dios. Su cuerpo es símbolo del don total a los hombres.

c. Matrimonio y virginidad

Vamos a tratar el último apartado en José Granados. Para entender las ideas que desea exponernos en su desarrollo teológico sobre la teología del cuerpo.

Matrimonio y virginidad son dos formas en que la Iglesia recorre su camino en esta tierra. Son muestra del amor primero de Dios hasta la plenitud alcanzada por Cristo. El Señor es quien inaugura la virginidad y al mismo tiempo es el que más ha profundizado sobre el matrimonio. Puesto que con Él se recupera el sentido original de su institución y es elevado a sacramento¹⁶⁸.

La Iglesia nunca despreció el matrimonio a costa de exaltar la virginidad. Más bien siempre ha tenido presente que la virginidad pone en alto la riqueza de la carne, la cuál como hemos tratado en el apartado anterior es capaz de abrirse a Dios y a los demás¹⁶⁹.

Para el autor, la virginidad se inaugura cuando se confirma la bondad de la unión de hombre y mujer. Para él, solo quien descubre el misterio originario del amor, puede comprender como se corona. San Pablo presentará unidos matrimonio y virginidad. Así también, algunos Padres como san Metodio y san Agustín tratarán juntos el matrimonio y la virginidad¹⁷⁰.

Una mejor comprensión de la unión entre matrimonio y virginidad puede lograrse si buscamos el apoyo de la Sagrada Escritura en su AT. A pesar que

en ella se conceda un gran valor religioso al matrimonio, lo cual facilita considerar la virginidad como una desgracia. Aún así, Granados considera posible encontrar elementos positivos sobre la virginidad¹⁷¹.

En su opinión, encontramos tres elementos que valoran positivamente la virginidad en el AT: 1) La promesa de Dios a los patriarcas, la cual se cumple entre mujeres estériles como Sara, Rebeca, Raquel; 2) La virginidad del profeta Jeremías cuyo mensaje es hacer conocer a los demás el no tiempo del esposo-esposa, puesto que Dios se encuentra ausente y no hay futuro. Será Dios quien sostenga al profeta en su condición y sea seducido por Él; 3) La mención de la virginidad en los libros sapienciales¹⁷². Vamos a comentar algunos aspectos de este último elemento.

El autor apoyándose en los escritos de Paul Beuchamp¹⁷³ habla de una soledad originaria. Donde se encuentra un vínculo originario mucho más hondo que la diferencia sexual, que establece una relación con Dios y todo ser humano (hombre o mujer)¹⁷⁴.

Al conocimiento de esta soledad originaria se llega en el encuentro conyugal, donde Dios se hace presente tanto en el lenguaje de sus cuerpos como en la fecundidad que es un don.

Recuerda Granados que Juan Pablo II al tratar de la soledad originaria de Adán ante Dios, hablaba del sentido virginal propio de la «una sola carne». Quizá, dice el autor, esto pueda ser un signo del desposorio con la Sabiduría que toda persona alcanzará¹⁷⁵.

En el AT encontramos algunas alusiones a la virginidad, la cual tiene como objetivo preparar para la futura unión con Dios. Si la virginidad de Jeremías anuncia la ausencia de Dios, en Jesucristo se nos habla de la presencia en persona del esposo¹⁷⁶.

Desde Cristo se inauguran dos formas de vivir el amor en el cuerpo. Matrimonio y virginidad se reclaman mutuamente. El criterio para unir y ordenar ambos es la vida de Cristo, quién transformó las relaciones hombre-mujer a partir de la plenitud del amor que Él vivió.

La virginidad en el Señor no es negación del designio original del cuerpo, puesto que lo asume plenamente logrando con ello renovar las relaciones que se trenzan en la carne como son: filiación, fraternidad, sponsalidad, paternidad, etc. La virginidad se convierte en un modo nuevo de caminar en el cuerpo sin olvidar su designio original¹⁷⁷.

Tan corporal es el matrimonio como lo es la virginidad. Ésta última se apoya en la Encarnación y en la Resurrección corporal del Señor. La virginidad, dice Granados, es un elogio a la carne que puede ser colmada por el Espíritu¹⁷⁸.

La virginidad confirma la plenitud de los tiempos con la llegada de Cristo. El matrimonio anuncia que el Señor no deja atrás la historia del hombre desde sus orígenes, sino que la asume. Son dos caminos complementarios¹⁷⁹.

D. *Servais Pinckaers*

Para terminar este segundo epígrafe sobre la teología del cuerpo en otros autores, vamos a considerar las ideas de Servais Pinckaers. Quién, en el campo de la teología moral brinda ideas interesantes en los campos de la inclinación a la sexualidad, matrimonio y virginidad, etc., que son de ayuda para nuestro trabajo.

Las inclinaciones naturales desempeñan para la razón práctica el papel de principios. Estos son conocidos por cualquier persona y sirven de premisa a todos los razonamientos del bien del hombre. Ciertamente es que no todos pueden llegar a formularlos explícitamente, pero se trata de inclinaciones que actúan en una profundidad en el ser, estas van más allá de las ideas que tenga la persona. Aunque se nieguen o se formulen poco, actúan.

Estas inclinaciones naturales son: inclinación al bien; inclinación a la conservación de la existencia; inclinación a la unión sexual y a la educación de los hijos; inclinación al conocimiento de la verdad y finalmente, inclinación a la vida en sociedad¹⁸⁰.

Vamos a detenernos en la inclinación a la unión sexual y la relación que tiene con el matrimonio-virginidad.

a. Inclinación sexual y matrimonio

Servais Pinckaers, siguiendo la doctrina de santo Tomás comenta que éste expone la inclinación de la sexualidad poniéndola en relación con los otros animales ya que ella le dispone a la unión de los sexos y a la generación de los hijos. Pero el término animal que utiliza no tiene ningún sentido peyorativo. Se trata de un término neutro que busca afirmar que se trata de seres dotados de vida y conocimiento sensible.

Por otra parte es innegable que la sexualidad comporta una dimensión corporal y biológica que le es esencial a diferencia de las inclinaciones espirituales. Pero esta no se puede encerrar en un nivel de animalidad. Se realizará en la persona de una forma más noble y elevada al integrarse en el conjunto de la persona¹⁸¹.

La doctrina de santo Tomás sobre la sexualidad –continúa S. Pinckaers– es relativamente novedosa en comparación con la doctrina de san Agustín y la escuela franciscana. Santo Tomás siguiendo a san Alberto Magno adopta un punto de vista nuevo basado en la doctrina de las inclinaciones naturales.

Considera que se trata de una inclinación que se encuentra en los orígenes del mismo hombre –véase los textos del Génesis– y procedente del mismo Dios. La sexualidad se puede reconocer como buena en su naturaleza fundamental y fuente de calidad moral.

Esto facilita el camino –afirma Pinckaers– para la formación de la virtud ya que la sexualidad se podrá relacionar con la templanza bajo la forma de la castidad dando lugar a un dominio interior de la razón que integra a la sexualidad del mejor modo en la personalidad y la pone al servicio de un amor verdadero por medio de un proceso de aprendizaje.

Concluye que con esta nueva visión de santo Tomás, es posible que el uso de la sexualidad en el matrimonio pueda hacerse meritorio bajo la influencia de la caridad contribuyendo a la obra de la salvación¹⁸².

La riqueza de la sexualidad humana es grande afirma S. Pinckaers. Gracias a ella varias de las otras inclinaciones se realizan.

Por ejemplo en el caso de la inclinación al bien su ayuda consiste en que facilita ver en la otra persona el bien humano más grande. En la inclinación a la conservación en el ser se facilita que ésta encuentre su realización por el poder que tienen –el hombre y la mujer– de dar la existencia a otros seres que se les asemejen. Será también de ayuda para alcanzar su realización en el caso de la inclinación a la verdad y la vida en sociedad¹⁸³.

Aun así, la aportación de la familia no es suficiente para el desarrollo pleno de las inclinaciones al bien, a la verdad, al prójimo. Esto se explica porque en el corazón mismo de estas relaciones familiares se hace necesario la presencia de una primerísima relación: la relación del alma con Dios. Es en este lugar donde la persona percibe la fuente misma y perfección de sus inclinaciones naturales¹⁸⁴.

La inclinación al matrimonio tiene un alcance universal y es un derecho que tienen todos los hombres. Pero es posible, afirma Pinckaers, renunciar a ella como al ejercicio del matrimonio. En cambio no se puede renunciar a la búsqueda de la verdad, a la participación en sociedad o al bien.

Y se plantea, S. Pinckaers, el problema de cuál puede ser el fundamento que legitime este ideal de la virginidad y de sus instituciones, así como las razones que deben guiar a los que tienen este camino que externamente aparenta ser poco natural¹⁸⁵.

b. Inclinación sexual y virginidad

Dado lo visto anteriormente, S. Pinckaers comenta que el mismo Santo Tomás se plantea que si el matrimonio es una inclinación natural, procedente del mismo Dios: *¿no es un deber y no hay pecado en el rechazo de asumir esta gran tarea?*.

Con esta pregunta que se hace santo Tomás se ponía en cuestión un modo de vida característico del cristianismo desde sus orígenes. Para el Doctor Angélico las palabras del Génesis «Creced y multiplicaos» son un precepto que establece un deber para toda la humanidad: el de la fecundidad ya que con ella los hombres se perpetúan.

Dice santo Tomás que este precepto no se limita al plano corporal, sino también se extiende al plano del crecimiento y fecundidad espiritual.

Unos aseguran el crecimiento físico de la humanidad casándose, mientras que otros se consagrarán de un modo especial al crecimiento espiritual de los hombres renunciando al matrimonio para entregarse a la contemplación de las realidades divinas.

Pero a esto hay que añadir, dice S. Pinckaers, que para santo Tomás la contemplación incluye la vida activa, la predicación apostólica ya que esta asegura su irradiación y su comunicación¹⁸⁶.

Acerca de la legitimidad de la virginidad, dice S. Pinckaers, que esta recibe su legitimación de la naturaleza misma, de la aspiración al conocimiento de la verdad divina como al bien superior de la humanidad.

La elección de la virginidad no se opone a la tarea del matrimonio porque se encuentra impulsada por el cumplimiento de otra tarea que es más alta y noble: el progreso en el conocimiento de la verdad y del bien en favor de toda la sociedad. Ejemplo de ello es la obra de los grandes santos, como san Agustín o santo Tomás, con los cuales la humanidad entera se ha beneficiado.

El ideal de la virginidad realiza el «Creced y multiplicaos» a su manera por la fecundidad espiritual. Se trata de un ideal que favorece el crecimiento de la Iglesia y su renovación. No hay oposición entre matrimonio y virginidad, sino más bien coordinación¹⁸⁷.

La argumentación que presenta santo Tomás favorece fundar sobre la naturaleza del hombre la legitimidad y la motivación del ideal cristiano de la virginidad. Pero hoy en día, comenta S. Pinckaers, existe el riesgo de pensar que unas razones humanas pueden explicar el ideal de la virginidad y con ello el estado religioso.

Es muy fácil caer en la postura de justificar la renuncia al matrimonio por razones naturales: una mayor entrega o mayor disponibilidad en las tareas, etc.

Dejando de lado las razones sobrenaturales que tienen un papel determinante en la doctrina tradicional.

Desde la perspectiva cristiana, el ideal de la virginidad es uno de los signos más claros y seguros de la intervención sobrenatural, de la vida divina en el hombre¹⁸⁸.

Para santo Tomás la naturaleza humana se encuentra abierta al don divino por las inclinaciones al bien, a la verdad que tienen el deseo de ver a Dios. Y una realidad es más natural en la medida en que se oriente al don sobrenatural.

Ese es el caso de la virginidad, según Pinckaers, que liberándose de la carne puede contribuir a la contemplación cristiana. Seguirá siendo natural y dependiendo de la templanza, pero a la vez se hace sobrenatural por la motivación y conformación que recibe del Espíritu Santo.

Para nuestro autor la motivación humana y sobrenatural deben ir juntas. Sin embargo comenta que en los últimos tiempos existe una tendencia de dar más importancia a razones humanas como lo hemos mencionado anteriormente. Considera que el fundar la legitimidad de la virginidad con razones meramente humanas dificulta explicar el porqué de la abstención del matrimonio y de las relaciones sexuales¹⁸⁹.

Podemos afirmar que la virginidad para S. Pinckaers recibe su legitimación de la naturaleza misma. Porque con ella se facilita la aspiración al conocimiento de la verdad divina. Se realiza el «Creced y multiplicaos» de forma distinta.

Notas

1. En la misma ciencia de la psicología encontramos posturas a favor y en contra del celibato. Hay autores que consideran que vivirlo es algo que contradice la naturaleza del hombre. Mientras que otras personas, apoyados en unos valores y una antropología cristiana, concluyen que es posible vivirlo por medio del dominio de la sexualidad y la integración de la afectividad. Para llegar a esta conclusión hemos consultado las siguientes obras. Cfr. ZAPATA, R., «Celibato y Madurez psicosexual y afectiva», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal: Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, col. Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2006; MONGE, M.A., «La formación de las vocaciones al celibato», en LORDA, J.L. (ed.), *El celibato sacerdotal: Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, col. Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2009; MCGOVERN, T., «La teología del Celibato».
2. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, Promesa, San José, Costa Rica, 2007, 525. Este libro recoge todas las catequesis de los días miércoles del Papa entre el 5 de septiembre de 1979 hasta el 28 de noviembre de 1984. Es una obra que citaremos con frecuencia en este capítulo.
3. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, Eunsa, 1997, 75. Acudiremos a la ayuda de este autor para acompañar y desarrollar las ideas en los siguientes párrafos.
4. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Pentateuco*, 1, Eunsa, Pamplona, 1997, 49-50. Para una mejor explicación del texto se recomienda: VARO PINEDA, F., *Génesis*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016, 3-30; TABET, M.A., *Introducción al Antiguo Testamento: Pentateuco y libros históricos*, Palabra, Madrid, 2004, 91-100.
5. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 77.
6. Cfr. *ibid.*
7. Cfr. *ibid.*
8. Cfr. *ibid.*, 78.
9. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Pentateuco*, 56-59. VARO PINEDA, F., *Génesis*, 30-45; TABET, M.A., *Introducción al Antiguo Testamento: Pentateuco y libros históricos*, 101.
10. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, Mulieris Dignitatem*, 1662-64.
11. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 80.
12. Cfr. *ibid.*, 80-81.
13. Cfr. *ibid.*, 81.
14. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, Mulieris Dignitatem*, n. 1664-1667.
15. Cfr. *ibid.*, n. 7.
16. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Pentateuco*, 111.
17. De ahora en adelante, cuando se cite el libro de JUAN PABLO II «Varón y Mujer», se hace referencia a las ideas que se encuentran en el Prólogo del mismo, escrito por Blanca Castilla de Cortázar. En dicha publicación se recogen algunas de las catequesis de JUAN PABLO II (5-IX-1979 a 2-IV-1980) bajo el título de: «Varón y mujer, teología del cuerpo».

18. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., Prólogo a JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, Palabra, Madrid, 1996, 9.
19. Cfr. *ibid.*, 10.
20. El Mito recogido por Platón en «el Banquete» (189-193) en boca de Aristófanes, cuenta la historia de tres tipos de ser humanos: masculinos, femeninos y unos terceros que eran simultáneamente varón-mujer. Los dioses castigaron a estos últimos partiéndolos por la mitad. Estos añoran recuperar su otra parte y alcanzar de nuevo su naturaleza original.
21. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, 12-13.
22. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación*, Rialp, Madrid, 2005, 57.
23. Cfr. *ibid.*, 51.
24. Cfr. *ibid.*, 68; 73-74.
25. Cfr. *ibid.*, 60-62.
26. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, 10; Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Pentateuco*, 171.
27. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, 14-15.
28. Cfr. *ibid.*, 10.
29. Cfr. *ibid.*, 11;15.
30. Cfr. *ibid.*, 16.
31. Cfr. *ibid.*
32. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Persona y género, Ser varón y ser mujer*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997, 16.
33. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, 21.
34. Cfr. *ibid.*, 22.
35. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Persona y género, Ser varón y ser mujer*, 18-19.
36. Cfr. *ibid.*, 20: 123.
37. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, 19.
38. Cfr. *ibid.*
39. Cfr. *ibid.*
40. Cfr. *ibid.*, 20.
41. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 126-27.
42. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, 20-21.
43. Cfr. CONEN, C., Prólogo a, JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 20-22.
44. Cfr. *ibid.*
45. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Pentateuco*, 60-61. VARO PINEDA, F., *Génesis*, 45-61.
46. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Pentateuco*, 63.
47. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, Mulieris Dignitatem*, 1674-77.
48. Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n.1 607
49. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 92.
50. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, Mulieris Dignitatem*, 1677-80.
51. Cfr. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica, Redemptoris custos*, LXXXII, AAS, Città del Vaticano, 1989, 24-25.
52. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 491-92.
53. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 82.
54. Cfr. *ibid.*, 82-83.
55. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*. Eunsa, Pamplona, 2004, 171-72; LUZ, U., *El evangelio según San Mateo*, III, Sígueme, Salamanca, 2003, 123-43.

56. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 84.
57. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 36-38; 51; 53; 57-58.
58. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona, 2004, 1144-45; TURRADO, L., *Biblia comentada, hechos de los apóstoles y epístolas paulinas*, VI, La Editorial Católica, Madrid, 1965, 588-90; FITZMYER, Joseph A., *Paul and His Theology. A brief Sketch*, Second Edition, Prentice Hall, USA, 1989, 104-5.
59. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 84-85.
60. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 558-59; 560-61.
61. Cfr. *ibid.*, 573-74; 589-90.
62. Cfr. *ibid.*, 484-85.
63. Cfr. *ibid.*, 485.
64. Cfr. SPADAFORA, F., *Temi di esegesi*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1953, 189-95; RAMIS DARDER F., *Isaías (1-39)*, 2015 ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 86-97; ABREGO DE LACY, J.M., *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Pamplona, 1993, 118-25; Facultad de Teología Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros proféticos*, 4, Eunsa, Pamplona, 2002, 85.
65. En el texto presentado se utiliza la palabra «doncella». Sin embargo es posible encontrar traducciones con el vocablo «virgen». Los estudios atribuyen este término al pueblo de Israel. En hebreo la palabra transliterada que hace referencia a una mujer joven es: *bētûla*. Cfr. LOPASSO V., *Geremia, introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano, 2013, 354-57; LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 21-36 a new translation with introduction and commentary*, 21B, Doubleday, New York, 2004, 411-19; Facultad de Teología Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros proféticos*, 4, Eunsa, Pamplona, 2002, 461.
66. Cfr. SCHÖKEL L. A. y SICRE DÍAZ J. L., *Profetas II. Ezequiel. Doce profetas menores. Daniel. Baruc. Carta de Jeremías*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, 974-75; Facultad de Teología Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros proféticos*, 4, Eunsa, Pamplona, 2002, 1059.
67. Se ha podido hacer un pequeño análisis con los textos anteriormente utilizados: Isaías, Jeremías y Amós. En cada uno de ellos se encuentra referencia a dos palabras transliteradas del hebreo: *'almâb* y *bētûla*. Varios autores coinciden en que la palabra hebrea que denota la naturaleza de la mujer virgen es *bētûla*. Por un tiempo se consideró que era la palabra *'almâb* la que cumplía con esta característica porque con ella se hacía referencia a una mujer núbil o con capacidad de ser madre. En la traducción de la biblia del hebreo al griego (Septuaginta o versión de los LXX) la palabra utilizada fue el sustantivo *parthenos*. La cual significa virgen en sentido estricto. Gracias a los avances de la ciencia filológica se ha podido identificar la raíz correcta y concluir que *bētûla* es la palabra que refleja las características de la mujer virgen. Esto coincide con el ambiente que rodea a los textos presentados porque algunos de ellos hacen referencia mediante la palabra «virgen» al pueblo de Israel. Otros como es el caso de Isaías a una mujer con dichas características. Cfr. RAMIS DARDER, F., *Isaías (1-39)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 93-94, 2015; ABREGO DE LACY, J.M., *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Pamplona, 1993, 122-23; LOPASSO, V., *Geremia, introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano, 2013, 356-57; LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 21-36 a new translation with introduction and commentary*, 21B, Doubleday, New York, 2004, 416; SCHÖKEL, L. A. y SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas II. Ezequiel. Doce profetas menores. Daniel. Baruc. Carta de Jeremías*, Cristiandad, Madrid, 1980, 975.
68. Cfr. LOPEZ TEJADA, D., *Libres para amar o los liberados del reino. Estudio histórico-teológico-pastoral sobre la virginidad cristiana y el celibato sacerdotal*, España, Salamanca, 1990, 84-85.
69. Cfr. PUZO, F., «Virginidad», en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. VI, Ediciones Garriga, 1963, 1226-27.
70. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 141. Acudiremos a la ayuda de este autor para acompañar y desarrollar las ideas en los siguientes párrafos.

71. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, 172; LUZ, U., *El evangelio según San Mateo*, 123-55.
72. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, Mulieris Dignitatem*, n. 1700-1703.
73. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 477-78.
74. Cfr. *ibid.*, 483-84.
75. Cfr. *ibid.*, 485-86.
76. Cfr. *ibid.*, 492-93.
77. Cfr. *ibid.*, 486-87.
78. Cfr. *ibid.*, 492-93.
79. Cfr. *ibid.*, 494-95.
80. Cfr. *ibid.*, 499-501.
81. Cfr. *ibid.*, 501-2.
82. Cfr. *ibid.*, 502-3.
83. Cfr. *ibid.*, 510-11.
84. Cfr. *ibid.*, 511.
85. Cfr. *ibid.*, 515-16.
86. Cfr. *ibid.*, 517-18.
87. Cfr. *ibid.*, 518-19.
88. Cfr. *ibid.*, 520.
89. Cfr. *ibid.*, 520-21.
90. Cfr. *ibid.*, 521-22.
91. Cfr. *ibid.*, 489-90.
92. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 151.
93. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, 996-1002; SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 173-74; PRAT, F., *La teología de san Pablo*, Jus, México, 1947, 123-32; TURRADO, L., *Biblia comentada, hechos de los apóstoles y epístolas paulinas*, 402-9.
94. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 528-29.
95. Cfr. *ibid.*, 529-31.
96. Cfr. *ibid.*, 532-34.
97. Cfr. *ibid.*, 535-37.
98. Cfr. *ibid.*, 538-39.
99. Cfr. *ibid.*, 539-40.
100. Cfr. SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano*, 151-52.
101. Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Teología del sexo: de la masculinidad y la feminidad*, 499.
102. Cfr. *ibid.*, 499-501.
103. Cfr. *ibid.*, 508-9.
104. Cfr. *ibid.*, 523-24.
105. Cfr. *ibid.*, 544-546: 549.
106. Cfr. CAFARRA, C., *Ética general de la sexualidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006, 23-24; 66.
107. Cfr. *ibid.*, 29-48.
108. Cfr. *ibid.*, 99-100.
109. Cfr. *ibid.*, 101-6.
110. Cfr. *ibid.*, 111-12.
111. Cfr. *ibid.*, 112-13.
112. Cfr. *ibid.*, 114.
113. Cfr. *ibid.*, 115.
114. Cfr. *ibid.*, 117.
115. El texto resaltado es nuestro.
116. Cfr. CAFARRA, C., *Ética general de la sexualidad*, 116-17.

117. Cfr. MELINA, L., *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia, 2006, 56.
118. Cfr. *ibid.*, 58-59.
119. Cfr. *ibid.*, 58.
120. Cfr. *ibid.*, 60.
121. Cfr. *ibid.*, 61.
122. Cfr. *ibid.*
123. Cfr. *ibid.*
124. Cfr. Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, 945.
125. Cfr. MELINA, L., *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, 66.
126. Cfr. *ibid.*, 62-63.
127. Cfr. *ibid.*, 62.
128. Cfr. *ibid.*, 63.
129. Cfr. *ibid.*, 64.
130. Cfr. MELINA, L. y BELARDINELLI, S., «Introducción», en ID. (eds.), *Amar en la diferencia, Las formas de la sexualidad y el pensamiento católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013, XXXIV-XXXV.
131. Se puede consultar la obra antes citada en su versión en Italiano. Cfr. MELINA, L. y BELARDINELLI, S., *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico. Studio interdisciplinare*, Edizioni Cantagalli-Libreria Editrice Vaticana, Siena-Ciudad del Vaticano, 2012.
132. Cfr. MELINA, L., *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, 66-67.
133. Cfr. *ibid.*, 67.
134. Cfr. *ibid.*, 68.
135. Cfr. *ibid.*
136. Cfr. *ibid.*
137. Cfr. *ibid.*, 69.
138. Cfr. *ibid.*
139. Cfr. GRANADOS, J., *Teología de la carne: El cuerpo en la historia de su salvación*, 21.
140. Cfr. *ibid.*, 23.
141. Cfr. *ibid.*, 24.
142. Cfr. *ibid.*, 30.
143. Cfr. *ibid.*, 32.
144. Cfr. *ibid.*, 35-41.
145. Cfr. *ibid.*, 42.
146. Cfr. *ibid.*, 43.
147. Cfr. *ibid.*, 44; 48.
148. Cfr. *ibid.*, 59-60; 73.
149. Cfr. *ibid.*, 207-8.
150. Cfr. *ibid.*, 210-11.
151. Cfr. *ibid.*, 211.
152. Cfr. *ibid.*, 211-12.
153. Cfr. *ibid.*, 212.
154. Cfr. *ibid.*, 212-13.
155. Cfr. *ibid.*, 213.
156. Cfr. *ibid.*, 213-14.
157. Cfr. *ibid.*, 215.
158. Cfr. *ibid.*, 217.
159. Cfr. *ibid.*, 217-18.
160. Cfr. *ibid.*, 218.
161. Cfr. *ibid.*, 219-20.
162. Cfr. *ibid.*, 221.

163. Cfr. *ibid.*, 222.
164. Cfr. *ibid.*, 223-24.
165. Cfr. *ibid.*, 224.
166. Cfr. *ibid.*
167. Cfr. *ibid.*, 226.
168. Cfr. GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu, Teología del matrimonio*, 333-34.
169. Cfr. *ibid.*, 334.
170. Cfr. *ibid.*
171. Cfr. *ibid.*, 335.
172. Cfr. *ibid.*, 335-36.
173. Cfr. BEAUCHAMP, P., «Épouser la Sagesse – ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse», en GILBERT, M. (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux, Leuven 1979.
174. Cfr. GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu, Teología del matrimonio*, 336.
175. Cfr. *ibid.*
176. Cfr. *ibid.*, 337.
177. Cfr. *ibid.*, 351.
178. Cfr. *ibid.*, 351-52.
179. Cfr. *ibid.*, 352.
180. Cfr. PINCKAERS, S.T., *Las fuentes de la moral cristiana, su método, su contenido, su historia*, 3ª ed. preparada por Tomás Trigo, Eunsa, Pamplona, 2007, 475-78.
181. Cfr. *ibid.*, 510.
182. Cfr. *ibid.*, 512.
183. Cfr. *ibid.*, 515-17.
184. Cfr. *ibid.*
185. Cfr. *ibid.*, 520-21.
186. Cfr. *ibid.*, 521-22.
187. Cfr. *ibid.*, 522.
188. Cfr. *ibid.*, 522-23.
189. Cfr. *ibid.*, 523-24.

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	159
ÍNDICE DE LA TESIS	163
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	167
DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CELIBATO LAICAL	175
I. JUAN PABLO II Y LA TEOLOGÍA DEL CUERPO	176
A. El matrimonio	176
B. El celibato	188
C. Matrimonio y virginidad: expresiones del significado esponsalicio del cuerpo	199
II. LA TEOLOGÍA DEL CUERPO EN OTROS AUTORES	201
A. Carlo Cafarra	201
B. Livio Melina	205
C. José Granados	208
D. Servais Pinckaers	215
NOTAS	219
ÍNDICE DEL EXTRACTO	225

