

La espiritualidad del matrimonio después del Concilio Vaticano II

Martin M. Lintner

Facultad de Teología de Brixen (Italia)

Sumario: La iglesia entiende la vida conyugal como un sacramento, es decir, como un signo y un instrumento de la relación de Dios con la humanidad. La vida esponsal es signo del amor de Dios para con la humanidad y de la alianza de Cristo con la Iglesia, pero también es una forma original de “hacer teología”, de conocer el amor y la gracia de Dios dando testimonio de ellos. En este sentido, constituye un instrumento eficaz para hacer realmente presente y poder experimentar el amor y la gracia de Dios. El Concilio Vaticano II subrayó enfáticamente la comprensión bíblica del matrimonio como alianza, superando una visión eminentemente jurídica y destacando la dimensión personal del amor y de la vida conyugal. Se trata de algo muy significativo para el desarrollo de la espiritualidad del matrimonio,

Abstract: The Church understands the conjugal life as sacrament, i. e. as sign and instrument for God’s relationship with humanity. Marital life is a sign for God’s love to humankind and for Christ’s covenant with the Church, but also an original form of “doing theology”, of knowing God’s love and grace by witnessing it. In this sense it is an effective instrument to make God’s love and grace really present and experienciable. The Second Vatican Council strongly stresses the biblical understanding of the marriage as covenant by overcoming a primarily juridical view and emphasising the personal dimension of conjugal love and life. This is very meaningful for the development of the spirituality of marriage, because it allows interpreting it in the light of faith the integral marital

¹ Este artículo es una revisión del publicado originalmente bajo el título: “Spirituality of Marriage after the Second Vatican Council”, *Melita Theologica* 65 (2015) 97-119.

porque permite interpretar a la luz de la fe toda la vida esponsal como un encuentro con el Dios amoroso: tanto sus aspectos espirituales como su dimensión sensual, la realidad hermosa y la experiencia humana de la finitud, la fragilidad y el error. La promesa nupcial funciona como un eco de la afirmación fundamental de Dios de todo ser humano, de la fidelidad de Cristo para con su iglesia. Es como una “degustación” de la salvación prometida al final: el “sí” de Dios será más fuerte que cualquier negación humana¹.

Palabras clave: Amor conyugal, matrimonio cristiano, relación esponsal, alianza matrimonial.

life as encounter with the loving God: its spiritual aspects as well as the sensual dimension, its beautiful aspects as well as the human experiences of limits, brokenness, and fault. The wedding promise serves like an echo of God's fundamental affirmation of every human being, of Christ's fidelity to his Church. It is like the “taste” of the promised salvation: God's “yes” at the end will be stronger than every human denial.

Keywords: Conjugal Love, Christian Marriage, Couple Relationship, Conjugal Covenant.

1. INTRODUCCIÓN

Hoy en día “cada vez más gente tiende a aceptar la noción de que la reflexión teológica se ‘cimienta’ a nivel biográfico”². La reflexión teológica sobre la espiritualidad del matrimonio necesita las “confidencias de aquellos que se ven inmediatamente afectados, es decir, de matrimonios comprometidos”³. Ello impedirá que los teólogos que reflexionen al respecto idealicen el matrimonio y se distancien de la realidad de la vida conyugal cotidiana. Las siguientes reflexiones, realizadas por un autor que vive célibe, se han visto alimentadas por muchas conversaciones con parejas casadas⁴. Las reflexiones personales de los

² K. Demmer, “Sacramental Marriage – A Testimony of Faith in a Secular World”, en: A. Brennkmeijer-Werhahn – K. Demmer (eds.), *Close to Our Hearts. Personal Reflections on Marriage*, Münster et al. 2013, 11-17, p. 11.

³ K. Demmer, “Sacramental Marriage”, 12.

⁴ En este punto puede ser adecuada una nota personal del autor. La siguiente pregunta es ciertamente legítima: ¿por qué debería un sacerdote religioso hablar de la espiritualidad del matrimonio y del sentido sacramental de la intimidad sexual? Sin duda, no es un experto en el

fieles casados son, a la luz de la fe, una verdadera *f fuente de conocimiento moral*, no solo una meditación sobre una esencia o una naturaleza abstracta. Por ejemplo, Pablo VI era consciente de ello⁵ y quiso intencionadamente que participaran matrimonios y parejas en la comisión que formó para colaborar en la redacción de una declaración papal sobre natalidad y fertilidad, el documento que terminó siendo *Humanae Vitae*. Es bien sabido que la gran mayoría de los miembros de la comisión, incluyendo todos los matrimonios y parejas que formaban parte de ella, propuso al Papa una postura distinta en relación con el tema de la contracepción artificial a la que encontramos hoy en la encíclica⁶. No hay duda de que para Pablo VI supuso una decisión difícil, verdaderamente tomada en conciencia: aunque el Papa estaba profundamente convencido de que la iglesia debía respetar la competencia fundamental de aquellos que vivían la realidad del matrimonio y la familia, tanto los momentos gozosos como los difíciles, y que daban testimonio de esos valores en su vida cotidiana, al final no siguió la convicción mayoritaria. Tener esto en cuenta resulta sumamente interesante y significativo.

2. BREVE EXPLICACIÓN DEL TÉRMINO “ESPIRITUALIDAD”

En la actualidad, el término “espiritualidad” se emplea de forma generalizada, aunque con frecuencia su sentido resulta

tema. Sin embargo, en su praxis pastoral y a lo largo de muchas conversaciones de acompañamiento espiritual, el autor ha escuchado a parejas que se quejan de que la doctrina de la iglesia y la instrucción catequética que han recibido en materias de sexualidad y de vida matrimonial les han privado de una vida sexual plena y positiva. Por ello, el autor está convencido de que la iglesia tiene la obligación de brindar a los esposos una imagen positiva de la vida conyugal que incluya también la intimidad sexual. El Concilio Vaticano II despejó el camino para ello, por lo que el autor querría presentar en este artículo los cimientos teológicos y espirituales de ese planteamiento.

⁵ “La iglesia reconoce los múltiples aspectos, es decir, las múltiples competencias, entre las cuales prima la de los cónyuges, la de su libertad, la de su conciencia, la de su amor, la de su deber” (AAS LVI [1964] 588).

⁶ M. M. Lintner, “*Humanae vitae: eine genealogisch-historische Studie*”, en: J. Ernesti (ed.), *Paolo VI e la crisi postconciliare. Giornate di Studio a Bressanone, 25-26 febbraio 2012/Paul VI. und die nachkonziliare Krise. Studententage in Brixen, 25.-26. Februar 2012* (Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI, vol. 32), Brescia-Roma 2013, 16-53.

poco claro. Por ello, puede que sea útil esclarecer en primer lugar el uso que haremos del término en el contexto de una reflexión teológica cristiana⁷. La comprensión cristiana de la espiritualidad está íntimamente vinculada a la convicción de que el mundo terrenal no está separado de la realidad trascendente, sino que Dios está presente y actúa en el mundo por medio del Espíritu. Dios otorga la vida y nos mantiene en ella por medio del Espíritu, que es adorado como *Spiritus sanctus vivificans vita movens omnia*⁸. La espiritualidad supone implicarse de forma plena e integral en la acción del Espíritu vivificante de Dios, dejarse atrapar por el afecto y el cariño de Dios. Como cristianos, creemos que el misterio de la salvación en Jesucristo, es decir, la encarnación de la Palabra de Dios, su ministerio público de palabra y obra, su entrega total muriendo por la humanidad y su resurrección, representa la expresión suprema y definitiva del amor de Dios para con el mundo y la humanidad. Todos estos acontecimientos salvíficos se produjeron gracias al poder del Espíritu, que permanece en el mundo como el primer don del Señor Resucitado. Como cristianos, creemos que estamos llenos del Espíritu. Por medio de él somos criaturas nuevas en Jesucristo y vivimos “en Cristo”. De ello se deducen tres observaciones importantes.

En primer lugar, la espiritualidad cristiana ha de ser comprendida siempre como una especie de praxis, es decir, la fe cristiana no puede renunciar a la vida, la conducta y la acción concreta. La espiritualidad cristiana constituye una forma muy especial de proceder en la vida. Lo que una persona cree, determina y fecunda su vida. La praxis tiene que ser revisada, discernida y evaluada a la luz de la revelación que encontramos en la Sagrada Escritura. Tiene que ser examinada, por así decirlo, teniendo delante de los ojos a Dios y al Señor Jesús. Ello supone que la Biblia es la fuente de la vida y de la espiritualidad⁹. La lectura frecuente y el estudio riguroso de la Sagrada Escritura, así como una vida profunda de oración forman parte esencial de la vida espiritual cristiana.

⁷ Para lo siguiente, C. Benke, *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2007, 9-12; J. Weismayer, *Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität*, Kevelaer 2007, 19-21.

⁸ Antífona del salmo para el Espíritu Santo compuesta por Hildegarda de Bingen.

⁹ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *La vocación y la misión de la familia en la iglesia y en el mundo contemporáneo. Lineamenta*, Vaticano 2014, nn. 3, 33.

En segundo lugar, toda realidad terrenal y toda experiencia humana han de ser contempladas como un ámbito en el que se puede experimentar a Dios. La tierra es el lugar donde el Reino de Dios se hace cada vez más real, y el lenguaje mismo de Dios está hecho de aquellas experiencias humanas abiertas a un sentido más pleno de la vida. Las vivencias de hombres y mujeres vistas a la luz de la fe son capaces de superar de forma maravillosa las realidades meramente humanas, convirtiéndose en un lugar donde Dios irrumpe y puede ser percibido. Tal como subraya el Papa Francisco, al invitar a todos los cristianos a mantener un encuentro renovado con Jesucristo, cualquier lugar y cualquier momento pueden constituir una ocasión para ese encuentro con Cristo o ser el espacio y el tiempo para que Cristo en persona nos halle¹⁰.

Esto conlleva, en tercer lugar, que no hay realidad terrenal o experiencia humana que pueda ser excluida categóricamente de convertirse en un lugar en que se haga presente la obra de Dios, de transformarse en una experiencia salvífica. Todo abismo humano puede ser un ámbito de encuentro con Dios. Por ejemplo, llama la atención que en la genealogía de Jesús de Mt 1, 1-17 hallamos a cuatro mujeres (Tamar, Rajab, Rut y Betsabé, la mujer de Urías), las cuales de uno u otro modo representan una situación irregular, incluso infame, en lo que toca a las normas sociales y religiosas, pero también en lo relativo a la culpabilidad moral de algunos actos de las personas implicadas. En el lenguaje actual hablaríamos de típicas “situaciones familiares irregulares”; por ejemplo, Tamar, que se convirtió en esposa de su suegro, o el rey David, que cometió adulterio y procuró que mataran al marido legítimo de Betsabé. La genealogía de Jesús gozó de una historia de la recepción muy limitada, porque no se percibía como algo edificante¹¹. Además, Jesús mismo marchó con frecuencia hacia la periferia y entró en contacto con seres humanos que estaban marginados o excluidos de la vida social y religiosa al ser considerados impuros por razones sociales, religiosas o morales: tanto los enfermos como los pecadores o los fracasados públicos. Como dijo Jesús, “no necesitan médico los sanos, sino los enfermos” (Mt 9, 12). En última instancia, en el Credo de los Apóstoles la iglesia profesa su fe en que Jesús, después de su

¹⁰ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium* 3.

¹¹ J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58* (HThK NT, vol. I/1), Freiburg i. Br. et al. 2001, 13-14.

muerte y sepultura, “descendió a los infiernos”. Atravesó literalmente el abismo más extremo. Los errores y fracasos humanos, incluso los más graves, no son ya un lugar en el que Dios está completamente ausente ni son obstáculos para su designio y su poder salvador.

3. ASPECTOS TEOLÓGICOS DE UNA ESPIRITUALIDAD MATRIMONIAL EN GS 48-52

a) *La comprensión del matrimonio como alianza*

Al analizar la larga tradición de teología matrimonial en la doctrina católica, podemos discernir dos corrientes principales: una más legal o jurídica, que subraya la naturaleza del matrimonio como contrato, y otra más personalista, que resalta la vida conyugal como una alianza de por vida.

Es bien sabido que uno de los logros principales del Concilio Vaticano II en relación con la doctrina del matrimonio es la reflexión novedosa y profunda sobre la naturaleza de aquel como alianza, enraizando esta enseñanza en la Sagrada Escritura, donde la belleza extraordinaria del amor humano (Cantar de los cantares) y el vínculo del matrimonio (Oseas, Ef 5, 31-32) no son solo los signos del amor y el cuidado de Dios para con la humanidad y de la fidelidad de Cristo para con su iglesia, sino también experiencias concretas de la realidad de la alianza de Dios con su pueblo. “Lo que es más importante, en *Gaudium et Spes* 48, el término tradicional ‘contrato conyugal’ se convirtió en ‘alianza conyugal’. El matrimonio en su totalidad, con todas sus consecuencias, es considerado un sacramento, y no solo el contrato jurídico sancionado en la ceremonia nupcial de la iglesia”¹². El amor humano y el vínculo del matrimonio son espacios donde se hacen presentes y actúan Dios y Cristo, un auténtico testimonio del amor de Dios y de la fidelidad de Cristo.

¹² G. Virt, “Moral Norms and the Forgotten Virtue of Epikeia in the Pastoral Care of the Divorced and Remarried”, *Melita Theologica* 63 (2013) 17-34, p. 31.

“Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como El mismo amó a la iglesia y se entregó por ella. El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios” (GS 48).

Además de GS 48-52, el Concilio habla del sacramento del matrimonio también en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, diciendo que “los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, [...] significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la iglesia” (LG 11).

Aunque la perspectiva de la alianza no es nueva, ha sido subestimada durante siglos. Puede resultar útil recordar que el 11 de noviembre de 1563 el Concilio de Trento adoptó dos decretos sobre el sacramento del matrimonio. Solo uno de ellos es conocido, el titulado *Tametsi*¹³, cuyo tema principal es la exigencia de una determinada forma canónica para que el matrimonio sea válido. En cualquier caso, el otro decreto es más significativo tanto desde el punto de vista teológico como en lo tocante a su contenido. Presenta la doctrina sobre el matrimonio en una introducción y doce cánones¹⁴. La introducción es un texto sumamente denso, que en su desarrollo se distancia de las

¹³ Para lo siguiente, B. Malfer, “Die Lehre vom Sakrament der Ehe vom Konzil von Trient bis zum II. Vatikanischen Konzil. Eine Überlieferungsgeschichte?”, en: *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan* (Studia Anselmiana, vol. 124), Roma 1995, 749-758.

¹⁴ DH 1797-1812.

tradiciones jurídicas¹⁵. Lo esencial de ese prefacio tan concentrado puede resumirse de la manera siguiente: el matrimonio, en el que dos esposos se unen mediante un vínculo perpetuo e indisoluble, se halla justificado por la teología de la creación y confirmado por la doctrina de Cristo como expresión del designio salvador de Dios. “En la relación mutua de los esposos (amor natural y unidad indisoluble) actúa la misma dinámica que en la relación entre Cristo y la iglesia. Se trata del misterio de la gracia, del misterio del amor, que se sacrifica por el otro. En la Nueva Alianza (*in lege evangelica*) el matrimonio se ve honrado por esta gracia de Cristo, siendo por ello un sacramento”¹⁶. Curiosamente, el texto habla del amor y de la unidad entre marido y mujer, pero no del contrato.

El Concilio Vaticano II redescubrió el carácter de alianza del matrimonio sacramental, subrayando enfáticamente la naturaleza personalista de la vida marital al afirmar que “la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable” (GS 48).

b) *La naturaleza sacramental del matrimonio*

En Ef 5, 22-33 San Pablo habla de los esposos cristianos, de la relación entre marido y mujer. Remite la relación esponsal a la que existe entre Cristo y la iglesia, y concluye: “Gran misterio éste, que yo relaciono con la unión de Cristo y de la iglesia” (v. 32). En la Vulgata el término “misterio” se traduce por “sacramento”. Un sacramento supone, ante todo, participar en el misterio de Dios y en la historia de la salvación. LG 1 dice que “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”. Aquí el sacramento es definido como “signo e instrumento” de la unión con Dios y de la unidad de la humanidad. Esto tiene dos significados principales. En primer lugar, por medio del matrimonio los esposos participan en el misterio de la relación de Dios, es decir, la relación entre las tres personas divinas¹⁷ y

¹⁵ B. Malfer, “Die Lehre vom Sakrament...”, 751.

¹⁶ B. Malfer, “Die Lehre vom Sakrament...”, 751-752.

¹⁷ G. Greshake, “Living Marriage and ‘Doing’ the Trinity”, en: A. Breninkmeijer – Werhahn – K. Demmer (eds.), *Close to Our Hearts*, 33-42.

la relación de Dios con la humanidad. En segundo lugar, la vida conyugal es una de las esferas donde actúa el amor sanador de Dios, es decir, la gracia de Dios se hace presente de forma eficaz en la relación sentimental, corporal y personal entre los esposos y en su afirmación mutua. Esta relación humana es un signo eficaz y poderoso de la presencia real de Dios. La vida esponsal hace presente el amor de Dios y permite experimentarlo. En la dinámica de la relación conyugal, es decir, en el proceso vital de los esposos –y no solo en el momento del acto sacramental del matrimonio– el dinamismo del amor de Dios actúa y guía a los cónyuges hacia la perfección prometida. Al experimentar la afirmación y la aceptación mutua, los esposos obtienen un verdadero anticipo de la plenitud del amor y de la vida en Dios¹⁸.

En cualquier caso, no se debería confundir la realidad humana del matrimonio con la realidad divina de las relaciones intratrinitarias ni con la alianza de Dios con la humanidad. De otro modo, no solo se idealizaría en exceso el matrimonio, sino que se impondría a los esposos una carga insoportable. “Siguiendo a Santo Tomás, *sacramentum est in genere signi*. Así pues, reflexionar en torno a los sacramentos significa también hacerlo en torno a símbolos. Los símbolos son ‘formas’ (*Gestalten*) en un sentido rico y profundo, las cuales poseen muchos niveles de significado conectados entre sí y en interrelación mutua. El razonamiento simbólico no tiene fin [...]. Forma parte de la lógica de los símbolos el hecho de que se deban sacar consecuencias para la vida por medio de analogías y no de manera unívoca”¹⁹. El aspecto analógico siempre ha de tenerse en cuenta al comprender el matrimonio como una alianza²⁰. La relación entre esposos es simétrica, mientras que la que existe entre Dios y la humanidad o entre Cristo y la iglesia es asimétrica. El amor y la fidelidad divinos son perfectos y eternos, en tanto que la capacidad humana de amar y ser fiel es limitada y conoce experiencias de error y pecado, de ruptura e incluso de fracaso.

¹⁸ B. Fraling, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn 1995, 129-132.

¹⁹ G. Virt, “Moral Norms...”, 33.

²⁰ H. Schlögel – K. Schlögl-Flierl, “Ehe – Sakrament – Versöhnung. Ein herausforderndes Dreieck”, en: G. Augustin – I. Proft (eds.), *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, Freiburg i. Br. et al. 2014, 163-176, p. 166.

c) *Las tres dimensiones espirituales del matrimonio*

Communio personarum: vivir el matrimonio es “hacer” teología²¹

Como cristianos, creemos en Dios, que es uno y trino: el Dios uno es una comunidad de tres personas divinas. “La unidad de Dios es una relación original de amor que escapa nuestra inteligencia, una relación en la que las tres personas se comunican mutuamente la única vida divina”²². Los teólogos reflexionan sobre este misterio de fe de una forma especulativa a fin de comprender la Trinidad como un intercambio de vida y amor y de explicar la relación intratrinitaria por medio de nociones como dar, recibir y volver a dar o amar, ser amado y amar conjuntamente. No obstante, tales especulaciones resultan abstractas si no las alimentan experiencias concretas de relación interpersonal. Según Gn 1, 27, “Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra lo creó”. De ello se sigue, por un lado, la tarea de “salir de nuestro propio narcisismo y aislamiento, de nuestro egocentrismo, en el que todo gira en torno a nosotros mismos, a fin de abrirnos a la otra persona y a su alteridad concreta, adentrándonos en un intercambio de vida con esa persona y realizando así una comunión que se nos ofrece en la imagen rectora del Dios trino”²³. Por otro lado, esto significa que una relación personal exitosa se convierte en una experiencia concreta de Dios.

Según la perspectiva de la teología de la creación (Gn 1, 27-28; 2, 24), tanto la relación esponsal como la paternidad y la maternidad son primordial y originalmente expresiones de la “comunión de personas”²⁴. “Al inicio, está la familia de los orígenes, cuando Dios creador instituyó el matrimonio primordial entre Adán y Eva, como sólido fundamento de la familia [...]. Esta unión, dañada por el pecado, se convirtió en la forma histórica de matrimonio en el Pueblo de Dios, por lo cual Moisés concedió

²¹ G. Greshake, “Living Marriage and ‘doing’ Trinity”. Al respecto, también la tesis de licenciatura presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Malta por C. Laferla, *The Trinitarian Model: A Source for Marital Spirituality. Insights from the Carmelite Mystical Tradition* (inédita, Malta 2014).

²² G. Greshake, “Living Marriage and ‘doing’ Trinity”, 33-36.

²³ G. Greshake, “Living Marriage and ‘doing’ Trinity”, 38.

²⁴ Juan Pablo II, *Familiaris consortio* 15.

la posibilidad de escribir un acta de divorcio (Dt 24, 1ss). Dicha forma era predominante en tiempos de Jesús. Con su venida y la reconciliación del mundo caído gracias a la redención que Él obró, terminó la era inaugurada con Moisés. Jesús, que reconcilió cada cosa en sí misma, volvió a llevar el matrimonio y la familia a su forma original (Mc 10, 1-12). La familia y el matrimonio fueron redimidos por Cristo (Ef 5, 21-32), restaurados a imagen de la Santísima Trinidad, misterio del que brota todo amor verdadero²⁵. De esta manera, las relaciones conyugales y familiares se han convertido en un *locus theologicus* de la revelación del misterio de Dios. “En vez de hacer cábalas, se nos invita literalmente a adentrarnos en Dios, a ‘dar un salto’, y así a experimentar que Él lleva, abraza y plenifica nuestra vida [...]. Si respondemos de este modo a nuestra vocación para obrar la comunión en Dios y como Dios, llegamos a otra forma de comprender la Trinidad: ¡comprender obrando! Aprender obrando. Es la forma original de la comprensión²⁶. Puesto que la vida conyugal es la forma más intensa y original de intercambio entre personas, “el matrimonio es también la forma más original e intensa de vivir la Trinidad y de comprender a esta en la vida²⁷. Teniendo esto en cuenta, se pone de relieve que marido y mujer no solo tienen que proclamar y dar testimonio de su fe a los hijos, sino –en primer lugar– el uno al otro: se evangelizan mutuamente y se convierten el uno para el otro en ámbito de la revelación de Dios²⁸.

El amor y la vida conyugal como auxilio mutuo para la perfección y la salvación

Como plugo a Dios revelar su amor para con la humanidad y su alianza por medio de la experiencia de la belleza del amor humano (Cant, y otros textos) y del vínculo del matrimonio (Oseas, Ef 5, 22-32, y otros textos), hay una conexión íntima entre la teología de la creación y la historia de la salvación. “La alianza sponsal, inaugurada en la creación y revelada en la historia de

²⁵ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, nn. 15-16.

²⁶ G. Greshake, “Living Marriage and ‘doing’ Trinity”, 41.

²⁷ G. Greshake, “Living Marriage and ‘doing’ Trinity”, 41.

²⁸ G. Danneels, “The Christian Family as ‘Domestic Church’”, en: A. Brennkinkmeijer – Werhahn – K. Demmer (eds.), *Close to Our Hearts*, 21-32, p. 22.

la salvación, recibe la plena revelación de su significado en Cristo y en su Iglesia. De Cristo mediante la Iglesia, el matrimonio y la familia reciben la gracia necesaria para testimoniar el amor de Dios y vivir la vida de comunión²⁹. El amor y el matrimonio humanos no son solo *loci theologici* de la revelación de Dios, sino también de la perfección y salvación de los hombres. De hecho, la doctrina de la iglesia ha entendido siempre el matrimonio como un camino que conduce a la perfección y a la plenitud.

Una vez más, debemos asegurarnos de no idealizar la vida conyugal, sino de tener en cuenta tanto los límites humanos como la ineludible realidad de la fragilidad y del error. Por ello, la experiencia del amor de Dios por medio del amor humano no es más que una cara de la relación interpersonal; la otra cara es la necesidad de misericordia y paciencia. “El amor y la paciencia: esa combinación es [...] profundamente cristiana. Esa combinación forma parte del matrimonio como sacramento, aun cuando solo sea porque refleja la manera en que Dios Padre, Hijo y Espíritu nos trata³⁰. Por lo general, los esposos conocen la dolorosa experiencia que supone ser dañado y dañar al compañero. Cuanto más íntima es una relación, más vulnerable son sus miembros. Darse al amado supone también quedar expuesto ante él, es decir, permitirse ser vulnerable frente al otro. Sin embargo, la vulnerabilidad puede llevar a una persona a protegerse a sí mismo y a cubrir sus partes vulnerables, como hicieron Adán y Eva tras la caída, cuando se vistieron con hojas de higuera y se escondieron de Dios (Gn 3, 1-13). Ocultarse tras la caída fue expresión de una profunda desconfianza en el amor y la bondad de Dios. Si falta el amor y la bondad, la vulnerabilidad se convierte, en realidad, en una fuente de represión, es decir, de daño y violación. Toda relación tiene que mantener un equilibrio de poder y, por lo tanto, ha de prevenirse cualquier abuso de poder. Al igual que Dios “no romperá la caña cascada y no apagará el pabilo vacilante” (Is 42, 3), del mismo modo en la vida conyugal la vulnerabilidad y la debilidad deben ser fuente de responsabilidad mutua, no de abuso de poder. Conocer la vulnerabilidad y la debilidad del compañero no debería inducir

²⁹ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 16.

³⁰ H. Rikhof, “Love and Patience – Sacramental Fragments”, en: A. Brenninkmeijer-Werhahn – K. Demmer (eds.), *Close to Our Hearts*, 57-64, p. 64.

a una persona a poner el dedo en la llaga, sino a cubrirla y protegerla. Ello exige verdadera confianza entre la pareja, así como una gran apertura y sinceridad. Sin estas actitudes, difícilmente cuajará una relación, porque la necesidad permanente de disimular impedirá a los miembros de la pareja ser en verdad ellos mismos. “Regazo de alegrías y pruebas, de afectos profundos y de relaciones a veces heridas, la familia es una auténtica ‘escuela de humanidad’ (*Gaudium et Spes* 52), de la que se percibe fuertemente la necesidad”³¹.

Al mismo tiempo, ninguna relación humana en la que se permita que los partícipes de ella mantengan su propia identidad y alteridad se verá libre de tensiones y conflictos. Se trata de algo típicamente humano, pero pone de relieve que la vida conyugal requiere crecer y madurar. El hecho sacramental de la promesa nupcial, es decir, ser “fiel en lo bueno y en lo malo, en la salud y en la enfermedad”, constituye un cimiento firme y sólido para tolerar tensiones y conflictos. Esta promesa representa una afirmación fundamental de la otra persona, la cual es más fuerte que cualquier duda o negación. En última instancia, la promesa nupcial incluye la gran promesa de la salvación: “Pase lo que pase, estaré a tu lado. Al final, mi ‘sí’ hacia ti será más fuerte que cualquier ‘no’”. Esta promesa ha de ser cumplida día a día. Recurriendo a la noción bíblica de la alianza, la necesidad de perdonar y de pedir perdón participa de la historia de la salvación, al igual que la experiencia de la belleza del amor humano. La historia bíblica de la salvación no avanza en línea recta ni es inmaculada, sino que conoce la traición y las equivocaciones humanas, surgiendo así la necesidad de la conversión y de un nuevo comienzo³². Puesto que Dios no deja de cortejar a su pueblo y especialmente a los pecadores, y permite una y otra vez que el hombre se convierta y empiece de nuevo, una relación interpersonal que permita que ambos miembros crezcan y maduren en su capacidad de relación mostrando compasión, siendo misericordiosos y perdonándose mutuamente es un *locus theologicus* de la presencia salvífica de Dios. Se trata de una manera de conocer y comprender el acto salvador de Dios “obrando la misericordia”, es decir, teniendo compasión y perdonando.

³¹ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 2.

³² H. Schlögel – K. Schlögl-Flierl, “Ehe – Sakrament – Versöhnung”, 165-171.

La paternidad como participación en el amor creativo de Dios

En último lugar, pero no por ello menos importante, el amor conyugal es “un amor *fecundo*, que no se agota en la comunión entre los esposos sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas. ‘El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole. Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen sobremanera al bien de los propios padres’ (GS 50)” (HV 9)³³. Independientemente de las diversas teorías sobre la creación del alma humana, la capacidad de hombre y mujer de concebir un hijo es verdadera expresión del amor creador del mismo Dios. Al concebir un niño siempre hay un superávit, un exceso de fuerza creativa que supera la capacidad humana. Pone de relieve cuántas personas participan del poder creador de Dios y –al mismo tiempo– cómo este se sirve de la acción humana para hacerse presente de forma eficaz en el mundo. Es posible considerar a todos y cada uno de los seres humanos expresión de una afirmación fundamental, fruto de un amor básico, aun cuando el acto mismo de la concepción puede no ser siempre una expresión plena del amor mutuo entre los compañeros sexuales o de su deseo de tener un hijo. Como dice un proverbio, Dios es capaz de escribir recto con renglones torcidos. La fertilidad conyugal tiene otra dimensión espiritual, “porque forma parte de su esencia estar abierta al hijo como un ‘tercer factor’ dentro de la comunidad matrimonial, y así realiza perfectamente la estructura fundamental de la comunidad, la cual se cumple en virtud del ritmo triple que puede advertirse también en el Dios trino”³⁴.

Puesto que en la doctrina tradicional sobre el matrimonio y la familia se subrayó sobremanera el aspecto de la fecundidad conyugal, bastará con estas breves reflexiones.

Ahora bien, hay otro tema del que deberíamos ocuparnos en estos momentos. Hay un número de parejas cada vez mayor que se ven afectadas por una infertilidad no deseada. Con mucha frecuencia este problema se ve tratado como una cuestión exclusivamente médica, a lo sumo con implicaciones psicológicas. En cualquier caso, los esposos cristianos que se ven afectados y

³³ También Juan Pablo II, *Familiaris Consortio* 28.

³⁴ G. Greshake, “Living Marriage and ‘doing’ Trinity”, 41.

no logran concebir un hijo pueden experimentar una crisis de fe en Dios, preguntándose por qué se les niega la participación en el amor creador divino. Puesto que la iglesia rechaza la reproducción artificial extracorpórea y la juzga ilegítima a nivel ético, tiene el deber de acompañar a las parejas que no tienen hijos aun deseándolo y de ayudarlos a enfrentarse con ello a nivel religioso y espiritual. Además de esclarecer la posibilidad médica de superar la infertilidad y de adoptar un niño³⁵ como opción alternativa a la reproducción artificial, está en juego la manera de enfrentarse a nivel existencial con la infecundidad no deseada y, en última instancia, la forma de aceptarla³⁶. En primer lugar, tiene que ver con la pregunta acerca de cuál puede ser el mensaje de Dios para la pareja implicada. Sin duda, la infecundidad no supone estar excluido del amor creador de Dios; la vida conyugal sigue siendo fecunda. La fecundidad no puede limitarse a su dimensión biológica; no encuentra expresión únicamente en la concepción de un nuevo ser humano. El amor sponsal sigue siendo fecundo para los cónyuges y para su entorno social y eclesial, sin perder su dignidad. Por consiguiente, tal como subraya GS 50, “aunque la descendencia, tan deseada muchas veces, falte, sigue en pie el matrimonio como intimidad y comunión total de la vida y conserva su valor e indisolubilidad”. El desafío radica en el modo de vivir la fecundidad el uno para con el otro y con otras personas. De la misma manera que un hijo puede impedir que el matrimonio quede encerrado en una “soledad en pareja”, también es importante que quienes no tienen hijos pese a desearlo no estén centrados en ellos mismos. La “fecundidad sin hijos” puede expresarse de distintas formas, por medio de las cuales los esposos viven el uno para el otro enriqueciéndose y apoyándose mutuamente, fortaleciéndose, alentándose y animándose entre sí. Además,

³⁵ “La adopción de niños, huérfanos y abandonados, acogidos como hijos propios, es una forma específica de apostolado familiar (*Apostolicam Actuositatem* 11), repetidamente recordada y alentada por el magisterio (*Familiaris Consortio* 41; *Evangelium Vitae* 93). La opción de la adopción y de la acogida expresa una fecundidad particular de la experiencia conyugal, no sólo cuando se ve marcada por la esterilidad. Esta opción es signo elocuente del amor familiar, ocasión para testimoniar la propia fe y devolver dignidad filial a quien ha sido privado de ella”: Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 58.

³⁶ Por ejemplo, W. Angelika, *Ein Kind um jeden Preis? Unerfüllter Kinderwunsch und künstliche Befruchtung. Eine Orientierung*, Innsbruck 2014, 126-127.

la ausencia de hijos permite nuevas formas de libertad y pone a disposición de la pareja recursos económicos y personales. Los esposos que se ven afectados por ello pueden explorar la manera de invertir esos recursos de una forma significativa y con un buen fin. Como dice el proverbio, cuando una puerta se cierra, otra se abre. De este modo, el acompañamiento espiritual de las parejas sin hijos debería ayudarles a no centrarse en la falta de estos, estudiando y buscando nuevas expresiones de fecundidad. Pese a todo, la falta de descendencia puede constituir una carencia y convertirse así en un motivo de sufrimiento permanente para las parejas afectadas por ello. Enfrentarse a tal situación puede convertirse en una experiencia espiritual de la ausencia de Dios. Recuerda a los fieles que Dios nunca es una posesión. Está “más interior que lo más íntimo mío” (San Agustín) y al mismo tiempo es un misterio indescifrable. Al igual que la bendición que supone dar la vida a un niño puede ser una experiencia de la proximidad de Dios, Creador de todos los seres humanos, la falta de descendencia puede constituir una vivencia de la separación de Dios, que está oculto a los ojos y al intelecto de los seres humanos.

4. REDESCUBRIR LA INTIMIDAD CONYUGAL COMO FUENTE DE ESPIRITUALIDAD

Tal como Pablo VI afirma en *Humanae Vitae*, el amor conyugal “es, ante todo, un amor plenamente humano, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo” (HV 9). Lo que se ha dicho hasta ahora, por lo tanto, también incluye la dimensión sexual del amor esponsal. Al superar el orden jerárquico de los fines del matrimonio, el Concilio Vaticano II permite valorar positivamente la sexualidad y la intimidad sexual. Esto encuentra expresión en afirmaciones como las siguientes: “Cuando la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro” (GS 51); “la índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida” (GS 51).

Dado que la iglesia subraya que, desde el punto de vista ético, el matrimonio sacramental es el único lugar donde puede

existir una intimidad sexual legítima y auténtica, también debe existir una dimensión teológica y espiritual en la intimidad conyugal.

Desde una perspectiva personalista, la justificación jurídica de la intimidad sexual como ejercicio del *ius in corpore* no resulta apropiada para expresar el significado antropológico, teológico y espiritual del amor conyugal. Precisamente porque la iglesia limita el amor sexual legítimo a los matrimonios, tiene una deuda que saldar con los esposos cristianos, es decir, ofrecer una comprensión espiritual del amor sexual y mostrar la intimidad sexual como fuente de espiritualidad. Aunque esto no había resultado posible durante muchos siglos, la doctrina sobre el matrimonio y la sexualidad del Concilio Vaticano II ha permitido esta perspectiva.

a) *Fuentes bíblicas*

En el Cantar de los cantares veterotestamentario es la experiencia del deseo erótico y del amor sexual la que puede ser una vía para el encuentro con Dios. “Según la interpretación hoy predominante, las poesías contenidas en este libro son originariamente cantos de amor, escritos quizás para una fiesta nupcial israelita, en la que se debía exaltar el amor conyugal”³⁷. Independientemente de si el Cantar de los cantares se interpreta en un sentido literal o alegórico, es indiscutible que toma sin ninguna preocupación cantos de amor seculares y religiosos llenos de alusiones eróticas y sexuales tanto explícitas como implícitas y emplea justamente ese lenguaje para expresar el deseo de Dios por parte del pueblo y el deseo del pueblo por parte de Dios. De hecho, “decir que ‘Dios nos desea’ supone una decisión consciente de elegir el lenguaje del deseo sexual, del *eros*, y aplicarlo a Dios. Esto supone una clara inversión de la vieja asociación del deseo con el pecado”³⁸. El poder y la fuerza de la sexualidad no se consideran aquí principalmente como un área problemática que exige ser normalizada y regulada, sino más bien como el don de Dios a dos amantes que disfrutaran el uno del otro y se

³⁷ Benedicto XVI, *Deus caritas est* 6.

³⁸ Rowan Williams, citado de: A. Thatcher, “Loving One’s Partner as God Loves God”, en: A. Brenninkmeijer – Werhahn – K. Demmer (eds.), *Close to Our Hearts*, 43-48, p. 43.

anhelan el uno al otro. Es esta experiencia humana la que abre a dos personas a la presencia de Dios en su vida, que es lo único capaz de satisfacer el anhelo infinito de amar y ser amado. La sacramentalidad del amor conyugal remite no solo a la promesa de lealtad inquebrantable y amor incondicional, sino también a la experiencia del deseo mutuo, del anhelo por la pareja y del estimulante gozo mutuo. Si la sexualidad se experimenta y se interpreta en este sentido como un ámbito espiritual, entonces se verá al mismo tiempo librada de una sobrecarga y de una exageración insanas. Puede ser una experiencia saludable sin confundirla con la sanación en sí, porque la parte saludable es el placer vehemente que se encuentra en ser deseado, amado y aceptado por un ser humano. Esto resulta posible en el seno de la experiencia sexual, aunque no se alcanza necesariamente solo mediante dicha experiencia. Así pues, no se pone en tela de juicio la belleza y la intensidad de un encuentro sexual gratificante, pero se relativiza de nuevo la sexualidad. Esto ofrece una doble oportunidad: por un lado, no se sospecha de la sexualidad con pesimismo ni se exagera de forma idealizada, y por otro lado, conecta en una relación nueva la sexualidad y la espiritualidad.

b) *El amor sexual como lugar de encuentro con Dios*

Aunque la tradición de vincular la experiencia sexual con Dios ha sido muy limitada³⁹, “*Gaudium et Spes* presupone que la vida sexual de los esposos es expresión de la actuación del Dios vivo, hasta el punto de que en la entrega y en la aceptación sexual las acciones de la pareja y la obra de Dios se hacen una [...]. La vida sexual de la pareja es, con todos sus altibajos, parte integral de la vida matrimonial sacramental y del encuentro con Dios”⁴⁰. “El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo

³⁹ Los textos de los místicos y las místicas altomedievales, quienes no dudaban a la hora de expresar sus experiencias de Dios mediante un lenguaje erótico y sexual explícito, constituyen una excepción. M. M. Lintner, *Den Eros entgiften*, Wien 2011, 56-64.

⁴⁰ C. Kaiser, “Die Ehe als ‘innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe’”, en: M. Delgado – M. Sievernich (eds.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. et al. 2013, 305-320, pp. 319-320.

y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano⁴¹. Basándose en los rasgos esenciales de la sacramentalidad esponsal⁴², los cuales son importantes para una espiritualidad cristiana del matrimonio, también puede demostrarse la posible importancia de la intimidad sexual para la espiritualidad esponsal.

El deseo de Dios de la humanidad

La experiencia del deseo erótico y del anhelo, de amar y ser amado, refleja un deseo profundo de comunidad y relación. Para los dos miembros de la pareja –por supuesto, siempre teniendo en cuenta la fragilidad de la limitada experiencia humana– se convierte en la experiencia del anhelo de Dios por su pueblo. Desear al otro puede fortalecer al matrimonio en su fe de ser queridos, amados y aceptados por Dios. El deseo erótico, que es expresión de amor por la persona deseada, también reconoce la importancia de amar a dicha persona por su bien y no para satisfacer el deseo personal. Esta misma experiencia puede ayudar a los dos compañeros a desear buscar y amar a Dios por sí mismo tanto en su itinerario no atendiendo a ciertas expectativas o a fin de lograr algo. A conjunto como en su camino personal a la búsqueda de Dios, y al igual que los miembros de una pareja no se aman mutuamente para ser satisfechos en su deseo erótico, sino que encuentran la plenitud de su deseo en poder satisfacer a su compañero y darle placer o alcanzar su propia satisfacción como un regalo de su pareja, así el amor para con Dios no se centra en la satisfacción de las propias necesidades espirituales y religiosas, sino en Dios mismo, de quien uno puede esperar la satisfacción de su “sed” espiritual.

⁴¹ Benedicto XVI, *Deus caritas est* 11. “Esta estrecha relación entre eros y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella” (*ibid.*); también Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 19.

⁴² W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 44-45, donde despliega la esencia de la sacramentalidad del matrimonio: presenta este como un signo de Cristo, como un sacramento de la iglesia y como un signo escatológico (versión cast.: W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984).

La entrega personal de Cristo a la humanidad

El amor conyugal es un “signo eficaz, un símbolo lleno de sentido, una verdadera materialización, epifanía del amor de Dios revelado en Jesucristo”⁴³. Manifiesta la devoción incondicional e inmutable de Dios por la humanidad. Jesús dio testimonio de muchas maneras de la realidad de la salvación, del hecho “de que Dios acepta la persona de un modo definitivo y le dice sí”. Por ello, “la imagen de las nupcias entre Dios e Israel se hace realidad de un modo antes inconcebible: lo que antes era estar frente a Dios, se transforma ahora en unión por la participación en la entrega de Jesús, en su cuerpo y su sangre. La ‘mística’ del Sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística del hombre podría alcanzar”⁴⁴. Jesús lo puso en práctica por medio de su entrega personal, la cual ya se produjo por medio de su afecto y de la curación de enfermedades físicas. Debido a la naturaleza excluyente del amor sexual, él, que según el testimonio de las Escrituras del Nuevo Testamento vivió como célibe, no sobrepasó el límite de la intimidad sexual. En el amor conyugal, sin embargo, el encuentro sexual se transforma en una forma particular de comunicación donde no solo se promete o se entrega el amor a la pareja, sino que se construye. Por ello, el amor esponsal también proporciona la experiencia práctica y la realización del amor de Cristo, que es holístico e incluye la corporeidad. Como la antropología bíblica desconoce la división dualista del ser humano en cuerpo y alma, al ofrecer su cuerpo Jesús no solo hace donación de su realidad corporal, sino que entrega toda su persona, y al derramar su sangre permite que hombres y mujeres participen de su propia vida, pues en el lenguaje bíblico la sangre es expresión de la propia vida.

La simultánea cercanía y lejanía de Dios

El amante desea al amado, pero no lo posee. Se deleita conociendo cada vez más al amado y a la vez se sorprende del hecho de que siempre permanece algo secreto. Una de las condiciones

⁴³ W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 45.

⁴⁴ Benedicto XVI, *Deus caritas est* 13.

del amor maduro y de la sexualidad plena es la capacidad de conservar la tensión entre el sacrificio personal y la fidelidad a uno mismo. El amor busca la unión, pero no como una fusión simbiótica. Supera la soledad, pero al mismo tiempo mantiene la individualidad. Una distancia saludable y madura entre dos personas que se aman requiere un cierto grado de independencia, a fin de no solo buscar un sostén en la pareja, sino en uno mismo. La unión personal se caracteriza por la combinación de devoción integral y respeto por la propia autonomía. “En el amor se da la paradoja de que dos seres se convierten en uno y siguen siendo dos”⁴⁵. El camino que lleva a la individualidad en una relación supone enfrentarse (a menudo de forma dolorosa) al hecho de que quienes se aman se hallan siempre privados el uno del otro y de que la pareja no deja de ser un misterio. “Lo desconocido del otro, a lo que nunca se tiene acceso, lo que hace que los esposos de toda unidad sean siempre dos y estén separados, se reconoce con mayor claridad y se siente a nivel material cuanto mayor es la confianza y la familiaridad con el esposo”⁴⁶. Esta experiencia humana que vive de cerca la intimidad más profunda y al mismo tiempo la soledad insuperable puede convertirse en una vivencia de Dios para las parejas creyentes, pues este siempre resulta ajeno y lejano y los seres humanos no pueden apropiarse de él. Dios nunca es una posesión permanente; la fe es más bien un acto de confianza, en la cual la intensidad de esta viene a menudo acompañada de angustia. Dicha angustia deriva del hecho de que Dios siempre se oculta, de que hay una “cara” de Dios que permanece inaccesible al ser humano. Dios, que está tan cerca de nosotros y en quien hallamos refugio, puede rápidamente “escurrirse” y alejarse. De forma significativa, en la tradición de la mística del sufrimiento de la alta Edad Media, la cruz es el lugar de la unión íntima con Dios, pero al mismo tiempo es el espacio del abandono absoluto por parte de Dios. Por un lado, el amor infinito de Cristo se revela en la cruz, de manera que esta se convierte en el “lecho nupcial del amor”. Por otro lado, desde la cruz resuena el grito de Jesús: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. Al despertar de la inmersión mística en la unión íntima con el Crucificado se experimenta con dolor la separación, la cual,

⁴⁵ E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Berlin ⁶⁷2008, 32 (versión cast.: *El arte de amar*, Barcelona ¹⁰2009).

⁴⁶ C. Kaiser, “Die Ehe als ‘innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe’”, 318.

sin embargo, fortalece el anhelo por el amado. Se asemeja a la experiencia de un deseo satisfecho que no es una satisfacción, sino que alimenta el anhelo.

Las experiencias de la fragilidad humana

Finalmente, jamás desaparece aquella tensión entre el anhelo infinito de amar y ser amado por un lado y la capacidad limitada de amar y ser amado por otro. “El marido y la mujer son culpables de muchas maneras y especialmente en un matrimonio. Cuanto más han entregado y aceptado los miembros de la pareja, mayor y más dolorosa es la culpa mutua”⁴⁷. En el área de la relación sexual, la devoción absoluta a la pareja, que está libre de cualquier huella de búsqueda de satisfacción personal y es expresión exclusiva de la aceptación del amado, no se produce en todo acto; de hecho, puede incluso ser la excepción⁴⁸. Aun cuando –conforme a las explicaciones antiguas– el amor concupiscente (*amor concupiscentiae*) no puede considerarse sin más como lo opuesto de la caridad (*amor benevolentiae*)⁴⁹, el amor sexual está constantemente amenazado cuando se hace independiente y deja de ser expresión física del amor para con otro ser humano. El factor clave es la integración del amor sexual en la comunión personal del amor entre dos personas. El amor conyugal sirve “para integrar Sexus y Eros en la globalidad de connotaciones humanas, sociales y espirituales”⁵⁰ y, en ese sentido, es un remedio de la concupiscencia, la cual debería ser comprendida únicamente como deseo sexual, aun cuando a nivel teológico remite “al conflicto interno y a la desintegración provocada por el pecado, a la sensualidad en tanto que es contraria a la orientación general de la persona”⁵¹. Para las parejas supone un proceso de crecimiento y maduración a lo largo de toda la vida, en el cual cada uno de los miembros de la pareja debe mucho al otro. Necesitan perdón en su doble sentido,

⁴⁷ C. Kaiser, “Die Ehe als ‘innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe’”, 317.

⁴⁸ Con todo el debido respeto a la teología del cuerpo de Juan Pablo II, a menudo se le critica por ser demasiado idealista en este sentido y por establecer como norma un ideal excesivamente elevado.

⁴⁹ También Benedicto XVI, *Deus est caritas* 7.

⁵⁰ W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 46.

⁵¹ W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 46.

a saber, pedirse perdón y perdonarse⁵². “Saber perdonar y sentirse perdonados es una experiencia fundamental en la vida familiar. El perdón entre los esposos permite experimentar un amor que es para siempre y no acaba nunca (1 Cor 13, 8)”⁵³. Así, la experiencia humana del perdón y la reconciliación puede transformarse en una vivencia del amor misericordioso de Dios y de la reconciliación sanadora justamente allí donde se han producido graves daños. Incluso en el área sexual pueden provocarse heridas profundas, puesto que la sexualidad da pie a una de las formas de comunicación más intensas y no solo atañe al cuerpo de la persona, sino que también afecta a su alma.

La consideración de las experiencias de fragilidad humana también en el área del amor sexual no es solo importante para que resulten realistas las expectativas que se ponen sobre la sexualidad y la intimidad sexual. El amor sexual puede ser una experiencia salvífica, pero no es la salvación en sí. Teológicamente hablando, en él existe una reserva escatológica inherente. El amor sexual remite a la realidad salvífica de la comunión íntima con Dios y lo hace una experiencia humana –no es casual que en la Biblia se repita con frecuencia la imagen del banquete nupcial como metáfora de la comunión eterna con Dios⁵⁴–, pero no es la plenitud del anhelo humano de salvación. Esto ayuda a preservar el amor sexual conyugal –bueno de por sí– de la mistificación o la idealización. Solo entonces puede ser valorado como un lugar de encuentro divino, pues de hecho remite a un Dios que siempre es más, mayor, más profundo, más lejano... que la experiencia humana del amor. Nadie puede ser el cielo en la tierra para su pareja⁵⁵, aunque su amor puede transformarse en una vivencia del cielo para ellos. Dejar que Dios sea Dios y las personas sean

⁵² C. Kaiser, “Die Ehe als ‘innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe’”, 318.

⁵³ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 44.

⁵⁴ “Jesús, en efecto, asumió una familia, inició sus milagros en la fiesta nupcial en Caná, anunció el mensaje concerniente al significado del matrimonio como plenitud de la revelación que recupera el proyecto originario de Dios (Mt 19, 3)”: Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 14.

⁵⁵ El teólogo pastoral vienés Michael Zuleher expresa esto de manera análoga: los miembros de la pareja han de perdonarse mutuamente, para que uno no pueda convertirse en el Dios del otro (y viceversa). También W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 52-54.

personas supone la glorificación de Dios y al mismo tiempo la plena humanización. “Por lo tanto, la reserva escatológica es una fuente fundamental de libertad cristiana en el matrimonio; une a ambos cónyuges con Dios, impidiéndoles que se esclavicen mutuamente”⁵⁶.

5. LLEGAR A LA PERIFERIA

“Llegar a la periferia” es un tema crucial en la doctrina y la pastoral del Papa Francisco. En *Evangelii Gaudium* subraya: “Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las ‘periferias’ que necesitan la luz del Evangelio” (n. 20). La atención particular a la gente que vive en la periferia se basa en la vida y en la doctrina de Jesús. La espiritualidad cristiana, por consiguiente, tiene que caracterizarse por su atención no solo a las personas que están marginadas, sino también a las que sufren.

a) *La sensibilidad con el sufrimiento: un rasgo de la espiritualidad cristiana*

“[La iglesia] procura estar siempre allí donde hace más falta la luz y la vida del Resucitado” (EG 30). Según el Evangelio, el dolor y el sufrimiento han de ser vistos con una sensibilidad especial, porque Jesús mismo demostró particular atención a la gente que sufría. Su ministerio de curación estaba orientado hacia la sanación integral de las personas. Un elemento fundamental de dicho ministerio lo constituía la reintegración religiosa y social de las personas que estaban marginadas a causa del pecado, de la enfermedad y de otros motivos. En primer lugar, Jesús veía el dolor y el sufrimiento provocado por los distintos tipos de marginación. Jesús prestaba atención primero no a la cuestión de las normas o al cumplimiento de las mismas, sino a la salvación de la persona, porque la ley está hecha para el hombre, no el hombre para la ley (Mc 2, 27). El modo de actuar de

⁵⁶ W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 53.

Jesús se caracterizaba por ser sensible y prestar atención prioritaria al dolor de la persona, no a su pecado⁵⁷. De todos modos, este provoca dolor, porque tiene consecuencias negativas para las relaciones con uno mismo, con los demás y con Dios. Superar el pecado significa restaurar de nuevo la relación personal con Dios y permitir una vez más que se establezca una comunidad de personas.

Por consiguiente, toda praxis que busque ser expresión auténtica de la espiritualidad cristiana prestará atención en primer lugar no a lo que afirman las normas o a la cuestión del pecado y de la falta, sino al sufrimiento de la persona, ayudándole a superar el dolor y el sufrimiento. Se advirtió con razón que, en relación con aquellas personas que han contraído solo matrimonio civil, que están divorciadas y han vuelto a casarse o que simplemente cohabitan, hablar de situación “irregular” no es apropiado ni suficiente, porque no hace justicia a las situaciones tan diversas, ni a las circunstancias con frecuencia complejas ni a las personas implicadas, sino que solo acentúa un aspecto, a saber, la ley moral o eclesiástica objetiva. Además, es preciso tener en cuenta “la distinción entre situación objetiva de pecado y circunstancias atenuantes, dado que ‘la imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas’ a causa de diversos ‘factores psíquicos o sociales’ (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1735)”⁵⁸.

En particular la situación de las personas divorciadas y vueltas a casar a menudo está conectada con el sufrimiento, pues para muchas personas el fracaso del primer matrimonio fue una experiencia dolorosa que dejó huella en su vida. Asimismo, para los fieles, la exclusión de los sacramentos de la eucaristía y la confesión no deja de ser un asunto doloroso y angustioso. El acompañamiento espiritual debería, en primer lugar, ser sensible a este aspecto, ayudando a que esas personas encuentren la paz y se reconcilien consigo mismas, con el otro miembro de la pareja anterior y con otras personas implicadas, ya sean los hijos, los demás miembros de la familia, los amigos comunes, etc.,

⁵⁷ Se trata de una exigencia fundamental de Johann Baptist Metz, uno de los principales representantes de la teología política. Por ejemplo, J. K. Downey (ed.), *Love's Strategy: The Political Theology of Johann Baptist Metz*, Harrisburg 1999.

⁵⁸ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 52.

“promoviendo su participación en la vida de la comunidad”⁵⁹. Juan Pablo II puso énfasis en el cuidado solícito para que “no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar en su vida”⁶⁰.

b) *La pedagogía divina de la gracia*

“Compete a la Iglesia revelarles a las personas que han contraído matrimonio civil, que se han divorciado y vuelto a casar o que simplemente cohabitan la divina pedagogía de la gracia en sus vidas y ayudarles a alcanzar la plenitud del designio que Dios tiene para ellos”⁶¹. Jesús pone ejemplos significativos de esta pedagogía divina de la gracia. Por ejemplo, Zaqueo, al que los demás eludían a causa de su trabajo como recaudador de impuestos y a causa de su deshonestidad, se convirtió no gracias a la predicación doctrinal o moral, sino sencillamente gracias a la experiencia que supuso que Jesús expresara su deseo de hospedarse en su casa, lo cual significa que Jesús lo aceptó como persona y le honró a él y a su familia reconociendo su dignidad como “hijo de Abrahán” amado (Lc 19, 1-10). La mujer samaritana junto al pozo de Jacob, marginada probablemente a causa de su relajado estilo de vida –después de todo, había estado casada con cinco hombres y con el que vivía entonces no era su esposo legítimo– y por ello obligada a ir sola a por agua a la fuente bajo el abrasador sol del mediodía, llegó a creer en Jesús porque este fue capaz de decir la verdad respecto a ella con amor y sin condenarla (Jn 4, 1-42). Tampoco la mujer adúltera, que corría el peligro de ser asesinada, fue condenada por Jesús, sino que la condujo al arrepentimiento y a la conversión (Jn 8, 1-11). En cada uno de esos tres encuentros que Jesús tiene con personas que, de uno u otro modo, se encontraban en la periferia, aquel les presta particular atención a ellos y a su situación personal. Al no condenar y al llamar al arrepentimiento y la conversión, Jesús pone en práctica la pedagogía divina y manifiesta el verdadero y excelso significado de la misericordia⁶². Conscientes de que la acción

⁵⁹ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 51.

⁶⁰ Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 84.

⁶¹ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 25.

⁶² Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 14.

más misericordiosa es decir la verdad con amor, vamos más allá de la compasión. El amor compasivo, al atraer y unir, transforma y eleva. Es una invitación a la conversión. Comprendemos la actitud del Señor de la misma manera; no condena a la mujer adúltera, pero la pide que deje de pecar (Jn 8, 1-11).

c) *Arrepentimiento y conversión*

La llamada al arrepentimiento y a la conversión es parte esencial de la espiritualidad cristiana. Esto incluye la disposición a examinar la propia vida, poniendo los ojos en el Señor Jesús, y a discernir cómo se debe renovar el compromiso para ser fiel al proyecto personal de vida, que, desde una perspectiva cristiana, puede comprenderse también como la vocación personal. Ello exige un acompañamiento espiritual sensible y certero que pueda hacer que las personas interpreten sus vivencias a la luz del Evangelio, incorporando el conocimiento de este y la confrontación con su mensaje. “La Palabra de Dios es fuente de vida y espiritualidad para la familia. Toda la pastoral familiar deberá dejarse modelar interiormente y formar a los miembros de la iglesia doméstica mediante la lectura orante y eclesial de la Sagrada Escritura”⁶³.

La Palabra de Dios reclama sin cesar arrepentimiento y conversión. Esto requiere la formación constante de la conciencia personal, acompañando la vida espiritual, y el crecimiento del conocimiento moral, de la responsabilidad y de la conciencia, superando aquellos aspectos que pueden disminuir o anular la responsabilidad personal respecto de una acción. La relación conyugal en la que ambos miembros confían mutuamente y en la que existe un compromiso mutuo de corregirse con amor y sensibilidad ayuda en el crecimiento humano, moral y espiritual y es una escuela de formación y una sensibilización de la conciencia que se prolonga durante toda la vida. Esa pareja estará dispuesta a dar testimonio de la necesidad y de la vivencia humana más profunda de reconciliación, del perdón y la petición de perdón, de la posibilidad de arrepentirse y ofrecer satisfacción.

Por último, no resulta de por sí evidente que el pecado pueda identificarse siempre con la contradicción objetiva de una ley. La

⁶³ Sínodo de los Obispos, XIV Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, n. 34.

verdadera penitencia exige la intuición personal acerca de lo que está mal y la confesión por la responsabilidad personal al respecto. Ello requiere escuchar atentamente a las personas, sobre todo a los que están en la periferia, quienes pueden no acusarse a sí mismos de aquellos pecados que les imputa la iglesia. Por ejemplo, muchos divorciados vueltos a casar reconocen su error respecto al fracaso del primer matrimonio sacramental y se arrepienten profundamente de ello, pero no hay posibilidad alguna de restaurar el matrimonio dañado de forma irreparable. Por otra parte, no experimentan la nueva relación como un “pecado permanente”, aun cuando sean conscientes de la contradicción objetiva de su situación en relación con el matrimonio sacramental y la doctrina de la iglesia. El acompañamiento espiritual debe cuidar de algún modo de esta tensión para permitir que la persona implicada experimente una conversión verdadera.

6. CONCLUSIÓN

Uno de los rasgos principales de la espiritual cristiana es su comprensión como una praxis concreta. Ello implica que ha de ser posible hacer experiencia de la *fides qua*. Al mismo tiempo, las vivencias humanas son *loci theologici* del conocimiento de Dios; esto también es cierto de la belleza del amor humano y de la vida conyugal. El fundamento puede hallarse en la Biblia y es posible desarrollarlo desde la perspectiva de la teología de la creación y de la historia de la salvación.

La relación interpersonal encuentra su expresión suprema y más original en el amor y en la vida esponsal. La iglesia comprende el amor conyugal como un sacramento, es decir, como un signo y un instrumento de la relación de Dios con la humanidad. La vida marital es signo del amor de Dios por la humanidad y de la alianza de Cristo con la iglesia, pero constituye también una forma original de “hacer teología”, o sea, de conocer el amor y la gracia de Dios al dar testimonio de ellos. En este sentido, es un instrumento eficaz para hacer verdaderamente presente el amor y la gracia de Dios y para poder experimentarlos. Esto tiene que ver tanto con la relación entre los esposos como con su capacidad de engendrar y criar un hijo.

El Concilio Vaticano II subraya enfáticamente una vez más la comprensión bíblica del matrimonio como una alianza,

superando una visión principalmente jurídica y destacando la dimensión personal del amor y la vida conyugal. Esto resulta muy significativo a la hora de desarrollar una espiritualidad del matrimonio, pues permite interpretar a la luz de la fe toda la vida esponsal como un encuentro con el Dios amoroso: sus aspectos espirituales y su dimensión sensual, sus rasgos hermosos y las experiencias humanas de la finitud, la fragilidad y el error. La promesa nupcial y la fidelidad conyugal funcionan como un eco de la afirmación fundamental de Dios para con todo ser humano, de la fidelidad de Cristo con su iglesia. Se asemeja a una “degustación” de la salvación prometida: al final el “sí” de Dios será más fuerte que cualquier negación humana.