

CAURIENSIA, Vol. IX (2014) 157-182, ISSN: 1886-4945

JESÚS DE NAZARETH: ¿CÉLIBE?, ¿CASTO?, ¿VIRGEN? UN INTENTO DE RESPUESTA

JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, CSSR

RESUMEN

El presente artículo intenta hacer la distinción entre lo que es el celibato, la castidad y la virginidad a partir de la persona de Jesús de Nazareth. Se trata de una distinción que se ha ido perfilando a lo largo de la historia del cristianismo; en un principio se emplearon tres términos indiferenciadamente (celibato, castidad, virginidad); solo posteriormente se ha hecho la diferencia de cada uno de ellos. ‘Celibato’ es fundamentalmente una norma canónica de la iglesia para los candidatos al ministerio presbiteral; ‘castidad’ corresponde mejor a una visión filosófica en contra de la incontinencia sexual; finalmente, ‘virginidad’ aparece como un valor teológico-religioso que propuso Jesús de Nazareth a algunos de sus seguidores a través de su vida y su enseñanza. La virginidad es la disposición de total consagración, como Cristo, al servicio del Reino de Dios.

Palabras clave: Celibato, castidad, virginidad, eunuco, vocación, consagración, signo, reino, Cristo.

ABSTRACT

This article tries to make the distinction between what is celibacy, chastity and virginity from the person of Jesus of the Nazareth. All is about distinction which has been refined over the history of Christianity; initially, three terms undifferentiated were used (celibacy, chastity, virginity); only afterwards they gave out the difference of each one of them. ‘Celibacy’ is one of the most basic and essential church canon law for candidates to the priesthood; ‘chastity’ corresponds better to a philosophical view against sexual incontinence; finally, ‘virginity’ appears as a theological-religious value that Jesus of Nazareth proposed to some of his followers through his life and teaching. Vir-

ginity is the provision of total consecration, like Christ himself, to serve the Kingdom of God.

Keywords: Celibacy, chastity, virginity, eunuch, vocation, consecration, sign, kingdom, Christ.

INTRODUCCIÓN

No es frecuente encontrar en la literatura bibliográfica títulos que aludan a Jesús de Nazareth célibe¹, o casto² o virgen³... Cada uno de estos adjetivos tienen igual significado?. A primera vista, parece que sí; sin embargo, internándose en la historia de cada término, hay diferencias significativas. Algunos autores se refieren sencillamente a la sexualidad de Jesús en general⁴. Todavía más: otros estudiosos al referirse a la afectividad y vida religiosa no hacen mención alguna a la sexualidad en la persona de Jesús de Nazareth⁵.

El silencio en torno a la sexualidad en la persona de Jesús de Nazaret se debe atribuir a diversos factores: en primer lugar, al considerarse la sexualidad como algo deshonesto, incluso pecaminoso, se comprende que no se le atribuya a Jesús la condición humana sexual; el apóstol Pablo había escrito a propósito de Jesús que “se humilló a sí mismo haciéndose semejante al hombre menos en el pecado” (Fil. 2,8); en segundo lugar, estando la sexualidad sometida a tantos vaivenes de pensamiento, no se quiso implicar la persona de Jesús en tales discusiones; en tercer lugar, todavía hoy parece atrevido aplicarle a la persona de Jesús la condición sexual, cuando algunos directores de films (*La última tentación de Cristo*) han entrado en esta temática, o la obra de W. Phipps, *Was Jesus married? (se casó Jesús)* 1970.

1 Cf. F. SÁNCHEZ-MARCO, “El celibato de Jesús”, en *Sal Terrae*, 76/5 (1988), 381-396; J. J. BARTOLOMÉ, “Eunucos a causa del Reino (Mt. 19,12). El celibato en cuestión”, en *Salesianum*, 68/2 (2006), 250-287.

2 Cf. J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, Madrid, S. Pablo, 1999, 182-191: “La castidad, otro nombre para la integración creativa de la sexualidad en la dinámica del Reino”; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 151: “sobre la castidad”; V. M. MUÑOZ R., *Seguimiento de Jesús y consagración apostólica*, Barranquilla, Artes Gráficas, 2004, 19-52: “Castidad”.

3 Cf. S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, Madrid, Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1983: “La virginidad de Jesús de Nazareth”; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 152: “sobre la virginidad”.

4 Cf. F. M. PODIMATTAM, *Sexuality today*, I. Bangalaore, J. A. Publications, 1991, 106-121: “Sexuality of Jesus”; J. H. TIMMERMAN, “La sexualidad de Jesús y la vocación humana”, en *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, a cargo de J. B. Nelson y S. P. Longfellow, Bilbao, DDB, 1996, 151-171.

5 Cf. J. L. MEZA RUEDA, *La afectividad y la sexualidad en la vida religiosa. Propuesta para la formación inicial*, Bogotá, Indo American Presss Service, 2001; CONFERENCIA DO RELIGIOSOS DO BRASIL, *Afectividad y Vida religiosa*, Montevideo, S. Pablo, 1995.

Al intentar dar respuesta a los interrogantes puestos al inicio de esta reflexión (¿célibe?, ¿casto?, ¿virgen?) nos proponemos explicar el sentido de estos términos en la literatura eclesial del momento, y optar por el adjetivo más adecuado en orden a interpretar la sexualidad humana de Jesús de Nazareth en la forma más correcta, salvando ciertamente la condición divina y humana de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre.

I. EL PROBLEMA HISTÓRICO...

El tema de la sexualidad ha experimentado muchas vicisitudes a lo largo de la historia: desde una concepción tremendamente tabuística, a causa del pesimismo con que se miraba la sexualidad, hasta la percepción que se tiene hoy de un permisivismo extremo; no ha sido fácil lograr un sano equilibrio entre las dos aporías en que se ubica la sexualidad humana: como algo divino ('sacralización')⁶, como algo también humano ('desacralización'). Incluso las herejías en el cristianismo primitivo oscilaban entre uno y otro extremo: hubo corrientes de pensamiento de izquierda (dualistas, antinómicos estrictos), de derecha (estoicos, ascetas estrictos, algunos padres de la iglesia) y del centro (la sociedad romana convencional, una gran línea vetero-testamentaria)⁷.

La sexualidad es una realidad que aparece en el mundo ya con el primer hombre y la primera mujer; la cultura de los pueblos más antiguos de la humanidad da testimonio de esta presencia⁸. La historia de las costumbres sexuales entre los pueblos manifiesta la conexión que lo sexual tuvo con lo sagrado, de modo especial entre los pueblos paganos⁹. Dos autores, entre otros, han descrito, con un cierto atrevimiento, la forma como la sacralización permeó toda la dimensión sexual de los dioses y de los hombres: K. Deschner y U. Ranke-Heinemann¹⁰.

La revelación bíblica desde sus primeras páginas alude a la realidad sexual dentro de esta cosmovisión: ambos relatos bíblicos hacen referencia a la realidad sexual en el hombre: el relato más antiguo (*Gén. 2,18-24*) alude a la unidad de la pareja humana que al unirse "se hacen una sola carne"; un relato poste-

6 Cf. P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura*, Madrid, Euramérica, 1963, 25-39: "La sacralización de la sexualidad en el antiguo oriente".

7 Cf. J. DE CASTRO, "Panorama histórico de la doctrina moral católica sobre la sexualidad", en *Sexualidad y moral cristiana*, Santiago de Chile, Cepal-Herder, 1972, 236-245.

8 Cf. A. MORALI-DANINOS, *Evolución de las costumbres sexuales*, Guadarrama, Madrid 1974; R. TANNAHILL, *Storia dei costumi sessuali*, Milano, Rizzoli, 1985.

9 Cf. A. MORALI-DANINOS, *Evolución de las costumbres sexuales, o. c.*

10 Cf. K. DESCHNER, *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Yalde, 1989; U. RANKE-HEINEMANN, *Eumucos por el Reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, Trotta, 2005.

rior, habla expresamente de que Dios los creó varón y mujer y les encomendó la misión de procrear y dominar la creación; los vocablos hebreos –‘*zakar*’ y ‘*nequebah*’– aluden a los órganos genitales del uno y de la otra¹¹. M. Eliade se refiere a la presencia del ‘mito del andrógino’, de los griegos, en el pensamiento hebreo al recordar al Rabbi Jeremiah ben Eleazar¹².

Estos dos relatos se mantuvieron presentes a lo largo de la historia, particularmente en Israel; unas veces se abona la unidad de la pareja humana (I. *Sam.* 1,8, *Mt.* 19,5, *Efes.* 5,31), otras veces se subraya la fecundidad (*Jer.* 29,5-12 y 30,18-19)¹³. La tradición eclesial en occidente, por muchos siglos acentuó la línea agustiniana de la procreación; con el Concilio Vaticano II (*GS.* 51) se volvió a recuperar la doble dimensión de la unidad y de la fecundidad¹⁴.

A este propósito, P. Grelot afirma en su obrita que en la Biblia “existe una ruptura radical con el fondo ideológico y ritual que en los cultos paganos sustentaba la sacralidad del sexo (...) como consecuencia directa de su dogma más fundamental: Yavé es único, no tiene junto a él una diosa compañera, ningún otro dios puede estarle asociado”¹⁵. De este hecho se derivan dos consecuencias: la desaparición de los mitos relativos a la sexualidad y, en materia de ritos, desaparece la ‘hierogamia’ vigente en las fiestas estacionales.

Quizás esta ruptura dio origen a la concepción de un Dios-varón dentro de la tradición hebreo-cristiana; sin embargo, J. Jeremías, distinguido exegeta, hace notar que en la mentalidad semita el término ‘padre’, aplicado a Yavé, tiene una connotación de ‘maternidad’; varios indicios vetero-testamentarios delatan esta intuición: *sadu* (monte) alude a pechos; *hull* sugiere la idea de los movimientos de la mujer durante el parto; *rah a min* (vientre materno) conlleva la idea de compasión, de misericordia¹⁶. Partiendo de estos datos varios autores en el siglo XX han deducido el tema de la maternidad de Dios¹⁷.

El Papa Juan Pablo I, en su breve pontificado, sorprendió en la alocución dominical del ‘Angelus’ (Sept. 1974) con la afirmación de que “Dios es Padre y

11 Cf. A. MATTIOLI, *Le realtà sessuali della Bibbia. Storia e dottrina*, Casale Monferrato, Piemme, 1987, 116.

12 Cf. M. ELIADE, *El mito della reintegrazione*, Milano, Jaca Book, 1989, 67-82.

13 Cf. A. M. DUBARLE, *Amore e fecondità nella Bibbia*, Bari, Paoline, 1969, 79-81.

14 Cf. J. S. BOTERO, *La Famiglia, comunità d’amore e fecondita. Dialettica tra unità-fecondità*, Logos, Roma 2004, 93-107.

15 P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura, o. c.*, 39-40.

16 Cf. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma, Borla, 1992, 43-44.

17 Cf. M. SMITH, “God male and female in the Old Testament”, en *Theological Studies*, 48 (1984), 333-340; R. R. RADFORD, “La natura femminile di Dio”, en *Concilium*, 17 (1981), 102-112; J. MOLTSMANN, “Il Padre materno”, en *Concilium*, 17 (1981), 86-95; S. B. FUEYO, “Dios Padre y Madre. Imágenes familiares y representación de Dios en la psicología contemporánea”, en *Estudios filosóficos*, 105 (1988), 235-274

Madre al mismo tiempo”. Posteriormente con Juan Pablo II, la afirmación de la paternidad-maternidad en Dios se extenderá a la familia: “no hay en este mundo otra imagen más perfecta, más completa de lo que es Dios: unidad, comunión. No hay otra realidad humana que corresponda mejor a este misterio divino que la familia”. El episcopado latinoamericano cuando se preparaba para el sínodo de obispos (1980) dio a conocer una declaración significativa en que afirma: “la trinidad humana, padre, madre e hijo, fue creada desde un comienzo como una especie de sacramento natural del Dios-Familia”¹⁸.

A la ‘desacralización’ de lo sexual en la mentalidad semita a causa de la ‘ruptura’, se siguió, según P. Grelot, ‘una nueva sacralización’; “todo indica, escribe, que la sacralidad del sexo continúa siendo reconocida en Israel como en cualquier otra parte. Lo que concierne a la vida es santo porque la vida tiene su fuente en Dios; además la rodea un respeto instintivo que traducen a su modo las reglas de impureza recogidas en el *Levítico*”¹⁹.

No obstante el reconocimiento a una cierta sacralidad de la sexualidad en la revelación cristiana, en la historia de la iglesia se ha dado la tentación de considerar la virginidad como superior al matrimonio. El mismo S. Agustín escribía que “en nuestros matrimonios más vale la santidad del sacramento que la fecundidad del vientre”²⁰. A esta postura de juzgar como superior la virginidad al matrimonio contribuyó, de modo especial, el pesimismo-rigorismo que se formó en torno a la sexualidad; U. Ranke-Heinemann admite que el pesimismo en torno a lo sexual tuvo raíces no cristianas: “no son los cristianos quienes enseñan a los disolutos e inmorales paganos la virtud de la continencia y la condena del placer, sino que son los mismos paganos quienes se ven en la necesidad de reconocer que los cristianos son ya casi como ellos mismos”²¹.

Del mundo pagano parecen haber venido ciertas limitaciones en el ejercicio de la sexualidad, según declaraciones de Filón y del médico Sorano (II siglo d.C); una de ellas es la prohibición del uso del matrimonio durante la menstruación de la mujer por razón de ser una relación infecunda; ya el *Levítico* (15,19 ss) prohibía esta relación. El rigorismo será patrocinado por la herejía de los ‘enkratitas’, una secta gnóstica, que juzgaba el comercio sexual como gravemente ilícito.

M. Foucault (+ 1984), citado por U. Ranke, afirmaba en su *Historia de la sexualidad* que la valoración estimativa de la actividad sexual ha evolucionado

18 CELAM, *La familia a la luz de Puebla*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1980, 28.

19 P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura*, o. c., 43.

20 SAN’ AGOSTINO, *De bono coniugali* 21, PL. 40, 388.

21 U. RANKE-HEINEMANN, *Eunucos por el Reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, o. c., 13.

hacia una negatividad creciente a lo largo de los dos primeros siglos del cristianismo; los filósofos de la escuela estoica condenaban cualquier relación fuera del matrimonio; el matrimonio es presentado como una concesión a quienes no pueden contenerse, como una transigencia con el placer de la carne en favor de aquellos que no pueden prescindir de la satisfacción de los sentidos.

Con esta visión sintética se comprende por qué todavía en el siglo XVII se acuñe el principio que declaraba que “todo en el Sexto Mandamiento es intrínsecamente malo” (“in Sexto ex toto genere suo grave”)²². Contra esta tesis hubo pronunciamientos cuestionando una tal posición demasiado severa en relación con el sexo; fueron sobre todo, algunos teólogos de la Compañía de Jesús quienes asumieron una actitud crítica contra dicho principio proponiendo la llamada ‘parvedad de materia in Sexto’²³.

B. Häring, en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo* asumió también una actitud crítica contra un tal principio: “los pecados contra la castidad deberían ser tratados con el mismo equilibrio y prestando idéntica atención a las ciencias del comportamiento que los pecados restantes. (...) Los autores más representativos de la teología moral son del parecer que en materia del Sexto Mandamiento o de la castidad existe parvedad de materia. No debemos poner diferencias entre la moral sexual y la justicia y otros mandamientos y virtudes”²⁴.

El rigorismo, que había prevalecido hasta el siglo XVI cuando una corriente de pensamiento aperturista que cayó en el laxismo abrió una nueva brecha²⁵, volvió a levantar la cabeza²⁶ con el movimiento jansenista, patrocinado por Jansenio y por Antonio Arnauld. Algunas de las tesis de Jansenio fueron condenadas por decreto del Sto. Oficio (*Denz.* 2301-2330). Este rigorismo se prolongó prácticamente hasta el Concilio Vaticano II; algunos de los documentos preparatorios para las sesiones conciliares pecaban de rigorismo.

A propósito de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, el Concilio de Trento declaró: “si alguno afirma que el matrimonio debe preferirse

22 Cf. A. MEINRAD-MEIER, *Das peccatum mortale ex toto genere suo*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1966.

23 Cf. P. J. BOYLE, *Parvitas materiae in Sexto in contemporary catholic Thought*, New York, Lanham, 1987; J. M. DÍAZ MORENO, “La doctrina moral sobre la parvedad de materia ‘in re venerea’ desde Cayetano hasta S. Alfonso. Estudio antológico y ensayo de síntesis”, en *Archivo Teológico Granadino*, 23 (1960), 5-138; J. S. BOTERO, *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, Madrid, P. S., 2003, 39-44.

24 B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, Vol. II, Barcelona, Herder, 1982, 572.

25 Cf. R. CANOSA, *La restaurazione sessuale. Per una storia della sessualità tra Cinquecento e Settecento*, Milano, Feltrinelli, 1993.

26 Cf. J. L. QUANTIN, *Il rigorismo cristiano*, Milano, Jaca Book, 2001; G. BEDOUELLE – J. L. BRUGUÈS – Ph. BECQUART, *Amore e sessualità nel cristianesimo*, Milano, Jaca Book, 2007.

a la virginidad o al celibato y que no es cosa mejor y más feliz permanecer virgen o célibe que unirse en matrimonio, sea anatema” (Denz. 1810). Puede suceder que esta sentencia de ‘anatema’ haga preguntarse a algunos si todavía está vigente...

A este respecto se puede responder con Favre, Fransen y Marranzini quienes han hecho un comentario a ‘las condenas con anatema’ del Concilio de Trento²⁷; estos autores están de acuerdo en la posibilidad de superar ciertas posiciones estáticas de frente a los cánones de Trento que generan cuestionamientos entre teólogos dogmáticos y moralistas; no es válido trasladar, sin la debida precisión, fórmulas de otro período histórico al nuestro; los cánones tridentinos pretendían sancionar principalmente a los contumaces y herejes que rechazaban con pertinacia someterse a la autoridad de la iglesia; con algunos cánones no se quería dar respuestas definitivas.

Todavía en 1975 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Declaración *Persona humana* sobre algunas cuestiones de ética sexual; el tono de esta declaración fue juzgado como demasiado severo, por ejemplo, al recomendar la doctrina tradicional acerca de la masturbación como “un acto intrínseca y gravemente desordenado”. En fecha posterior, la Congregación para la Educación Católica (1983) emanó otro documento –*Orientaciones educativas sobre el amor humano*– con un tono mucho más positivo sobre la sexualidad; ya no se condenan en forma automática ciertas faltas sexuales, sino que admite el principio de la ‘gradualidad’: “gradualmente el egoísmo se elimina, se establece un cierto ascetismo, el otro es aceptado y amado por sí mismo, se integran los elementos de la sexualidad: genitalidad, erotismo, amor y caridad” (n. 41).

La superioridad de la virginidad sobre el matrimonio quedó superada con la intervención magisterial de Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (1981); en ella el Papa afirma que “el matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único Misterio de la alianza de Dios con su pueblo. Cuando no se estima el matrimonio, no puede existir tampoco la virginidad consagrada; cuando la sexualidad humana no se considera un gran valor donado por el Creador, pierde significado la renuncia por el Reino de los cielos” (n. 16).

J. De Castro, refiriéndose al matrimonio y a la virginidad, los califica de ‘camino paralelos y complementarios’; el paralelismo y la complementación la explica aludiendo a que matrimonio y virginidad son dos realizaciones dis-

27 Cf. R. FAVRE, “Les condamnations avec ‘anathème’”, en *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, 47/4 (1946), 226-241 y 48/1 (1947), 31-48; P. FR. FRANSEN, “Réflexions sur l’anatème au Concile de Trente”, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 29/4 (1953), 657-672; A. MARRANZINI, “Valore dell’anathema sit’ nei canoni tridentini”, en *Rassegna di Teologia*, 9/1 (1968), 27-33.

tintas de una común vocación al amor; ambos caminos se expresan en términos de relación esponsal; uno y otro van en búsqueda de una mayor libertad y constituyen un signo y una realidad; los dos caminos fomentan la vida espiritual y experimentan también crisis²⁸.

Es patente el camino evolutivo que se ha hecho a lo largo de la historia en torno a la valoración de la sexualidad humana; a este respecto se debe subrayar el cambio de la concepción del cuerpo: desde la visión pagana y pesimista del cuerpo como ‘cárcel del alma’ (Platón) a la visión paulina de considerar el cuerpo humano como ‘templo del Espíritu Sto (I. *Cor.* 3,16-17, II. *Cor.* 6,16); hoy se valoriza el cuerpo humano como ‘lenguaje’, como ‘principio de instrumentalidad’, como ‘lugar de actuación del hombre’²⁹. En nuestro tiempo, “hablar del cuerpo está de moda; aparece el cuerpo humano como centro de interés: el cuidado, la investigación médica, la moda, el deporte, la preocupación por la estética, la expresividad, el lenguaje escénico....”. Pero en la vida consagrada se habla poco del cuerpo. Cuando éste aparece, el discurso se mueve entre el espiritualismo, el silencio, la consideración pacífica y el atrevimiento de una mistificación blanda³⁰.

“La explicación del voto de castidad, comenta Pedro M. Sarmiento, se ha concentrado demasiado en la preocupación por el sexo, cuando es el cuerpo entero la materia del voto y de la consagración. Para pensar el voto de castidad habrá también que revisar las condiciones en que viven nuestros cuerpos de mujeres y de varones consagrados”³¹.

Hasta aquí se ha intentado hacer una síntesis de una larga y compleja historia de dos aporías que han luchado por superar el pesimismo-rigorismo, de una parte, y la banalización, de la otra. El rigorismo-pesimismo en torno a la sexualidad humana ha logrado iluminarse mejor mediante la investigación desde diversas disciplinas (biología, antropología, sociología, psicología y desde la misma teología)³².

El logro es patente: mediante la ‘ley de la espiral’ se ha llegado a valorar en su justo precio tanto el ejercicio auténtico de la sexualidad como la integración

28 Cf. J. DE CASTRO, “Consideraciones teológicas”, en *Sexualidad y moral cristiana*, Santiago de Chile, Celap-Herder, 1972, 224-231.

29 Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 2003, 90-96.

30 P. M. SARMIENTO, “Un cuerpo como el suyo”, en *Vida Religiosa*, 94/2 (2003), 84-85.

31 *Ib.*, 86-87.

32 Cf. G. LENTI, *La sessualità nelle riceche empiriche*, Innsbruck, Resch Verlag, 1978; T. PRIEGO – C. PUERTO, *Comprender la sexualidad. Para una orientación integral*, Madrid, San Pablo, 1995, 35-50; C. CASTELO-BRANCO – J. L. BALLESCÁ, “Sexualidad en el siglo XXI”, en *Sexología*, 12/2 (2007), 33-43.

de ella en un objetivo superior, tanto el matrimonio como la virginidad. Desde luego que la integración de la sexualidad en la realización total y plena del ser humano continúa adelante y nos revelará en el futuro mejores logros.

II. EL APORTE DE LOS EVANGELIOS A UNA CLARIFICACIÓN.

Iniciamos esta sección de la reflexión con una sentencia de J. H. Timmerman:

“de la misma manera que nuestra valoración de la humanidad de Jesús depende de la idea que tenemos de la nuestra, así también nuestra aceptación de la sexualidad de Jesús está condicionada por la estima que sentimos hacia la nuestra. La encarnación, en un sentido real, no estará completa si las personas no han descubierto al Dios revelado en su propia humanidad; precisamente por eso seguirá faltando un elemento de la cristología mientras no nos permitamos formular imágenes de Jesús que profundicen en la pasión de su sexualidad tanto como lo hemos hecho en la pasión de su sufrimiento”³³.

Los estudiosos, al analizar la dimensión sexual de Jesús de Nazareth, emplean términos diversos: unos, como Pikaza, como J. Sánchez-Marco, se refieren a ‘Jesús célibe’, a ‘celibato al servicio del Reino; T. Mifsud, a este propósito, afirma que “en la S. Escritura no encontramos muchas referencias al celibato, pero Jesús se presentó como célibe y muchas personas a lo largo de los siglos han abrazado el celibato como una forma de vida de seguimiento de Jesucristo”³⁴.

La palabra ‘castidad’ no aparece en los autores referida a Jesús de Nazareth. Sto. Tomás de Aquino al referirse a la castidad en la *Suma Teológica* (II-II, q. 151) la hace derivar del verbo ‘castigar’ como violencia ejercida contra las facultades humanas; quizás por esta razón no la aplica a la persona de Jesús, y cuando la emplea en este sentido usa la expresión ‘castidad virginal’. M. Vidal explica la ‘castidad’ como un reduccionismo en la noción de sexualidad. “Se entendía la virtud de la castidad como la virtud moral especial, parte subjetiva de la templanza, que inclina a moderar el uso de la facultad generativa según la recta razón ilustrada por la fe”³⁵.

“El problema de la castidad, afirma J. Leclercq, se simplifica bastante cuando se la integra, porque la castidad como la lujuria, está ligada al conjunto

33 J. H. TIMMERMAN, “La sexualidad de Jesús y la vocación humana”, *o. c.*, 153.

34 T. MIFSUD, *Una reivindicación ética de la sexualidad humana*, vol. III, La Florida (Chile), Paulinas-CIDE, 1988, 355.

35 M. VIDAL, “Castidad”, en *Diccionario de ética teológica*, Estella (Navarra), EVD, 1991, 78.

de la vida afectiva. Si la castidad preocupó tanto a los autores antiguos, se debe a que se la separaba del conjunto, determinando los pecados contra la castidad como algo en sí, sin vinculación con la vida psíquica, y exponiendo en qué consistía el pecado a fin de abstenerse de él, pero deteniéndose bastante poco en las condiciones que hacen posible o fácil la renuncia al pecado. (...) La castidad es la virtud por la cual el hombre domina la pasión sexual. Esto vale tanto para los casados como para los célibes, pero en el caso del sacerdote (o del religioso) presenta un carácter particular, puesto que implica para él un carácter de abstención, mientras que para los casados es de moderación”³⁶.

En cambio, el término ‘virginidad’ sí aparece frecuentemente considerada como ‘una gran virtud’ por cuanto, dice el Doctor Angélico, “las vírgenes acompañan al Señor por todas partes” (*S.Th.* III, q. 152, sol. 3). Más frecuente es encontrar el vocablo ‘virginidad’ en referencia a la persona de Jesús. Severino-María Alonso escribe que “la virginidad es un valor y una realidad del Evangelio porque es, históricamente, una dimensión esencial de la vida de Jesucristo y forma parte de su mensaje doctrinal; debe ser entendida y vivida siempre desde la suprema ejemplaridad de Jesús de Nazareth”³⁷.

Diversos autores, al referirse a la virginidad de Cristo la confrontan con la actitud de virginidad de algunos personajes del A.T. y del N.T. Entre ellos, Jeremías, Juan Bautista, los Esenios. De la virginidad de Jeremías, escribe Alonso “que la vivió como una imposición y en orden a significar la tragedia inminente de toda la casa de Judá (*Jer.* 16); su celibato es mensaje de duelo, signo de esterilidad, anuncio de destrucción”³⁸. Igualmente, la virginidad de los esenios, ligada a exigencias de pureza material, estaba marcada por la estrechez negativa de la ley judía; no tenía el sentido de gracia, sino de esfuerzo ascético.

Los esenios viven en continencia, aunque no se sabe si esta continencia era definitiva o solo temporal; la figura de Juan Bautista contrasta también con la de Jesús: mientras Juan Bautista aparece como austero, encarna la imagen del asceta, vive en el desierto; su predicación es dura; Jesús de Nazareth, en cambio, los supera en mucho. La virginidad de Jesús es una ‘auténtica novedad’: es una total disponibilidad interior al servicio de los intereses del Reino; consistió en un amor total e inmediato, divino y humano, al Padre y a los hombres; es profecía, anuncio y presencia del Reino futuro, inauguración real del género de vida y de la condición definitiva que tendremos en el Reino³⁹.

36 J. LECLERCQ, *El sacerdote ante Dios y ante los hombres*, Salamanca, Sígueme, 1967, 210-211.

37 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 99.

38 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 101.

39 Cf. *Ib.*, 103.

Las referencias que hace Jesús a su condición de virgen aparecen sobre todo en los Evangelios: en Mateo (19,22) y en las Cartas de Pablo (I. Cor. 7,7) existen ciertos textos que imponen a quienes quieren entrar a formar parte del seguimiento de Jesús postergar, e incluso, romper los lazos afectivos existentes. Mateo es el único evangelista que transmite el texto sobre el ‘eunuco por el reino’; tres tipos de eunucos enumera el evangelista: eunuco por nacimiento, por violencia o por libre elección del Reino sin ser eunuco.

El término ‘eunuco’ con la triple acepción como la entiende Jesús (castrado por naturaleza, por la violencia humana, por la opción por el Reino), es raro en el Nuevo Testamento y es único cuando aparece con el empleo de ‘eunuco por causa del Reino y ajeno al judaísmo contemporáneo; ni Filón ni Josefo, que alabaron el celibato de los esenios, ni la literatura rabínica que criticaba el celibato de los piadosos, usaron semejante expresión; esto demuestra, afirma J. J. Bartolomé, que la expresión ‘eunuco’ es auténticamente jesuana, coherente con la opción de Jesús por el celibato por el Reino de Dios⁴⁰.

Jesús, a la dificultad puesta por sus discípulos a propósito del ‘no al divorcio’ (Mt. 19,10), les puso de presente que “no todos entienden este lenguaje” y solo lo “entienden aquellos a quienes se les ha concedido” (Mt. 19,11); que logren entenderlo algunos es obra de Dios, no mérito de ellos. “Hablar de renuncia al ejercicio sexual por el Reino, por voluntaria que sea, no dejaba de ser hiriente y hasta brutal para los judíos, escribe J. J. Bernabé. Aunque las razones de Jesús no son del todo evidentes, no nacen de un rigorismo ascético, ni del menosprecio de la vida sexual a causa de la pureza ritual. De los tres casos, sólo el último es opción libre y excepcional. Jesús no impuso a nadie su propia forma de vida, a lo sumo defendió a quienes la habían asumido legitimando la opción”⁴¹.

El uso de los adjetivos ‘célibe’, ‘casto’, ‘virgen’, comienza a diferenciarse a través de la legislación eclesiástica; es el *Código de Derecho Canónico* el que establece algunas distinciones implícitas:

Canon 277: “los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos, y por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato que es un don especial de Dios, mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres.

40 Cf. J. J. BARTOLOMÉ, “Eunucos a causa del Reino (Mt. 19,12). El celibato en cuestión”, o. c., 262.

41 *Ib.*, 277-278.

Benlloch-Poveda, comentando este canon, escribe que el Concilio Vaticano II (PO. 16,2-3) no presenta el celibato como algo exigido ‘por la naturaleza misma del sacerdocio’, sino como algo que ‘tiene mucha conformidad con el mismo’⁴²; el decreto conciliar sobre los presbíteros explica los diversos motivos de la conformidad del celibato con la vida sacerdotal: la misión del sacerdote está íntegramente consagrada al servicio de la nueva humanidad, es una consagración de una manera nueva y excelente a Cristo; el sacerdote se une más fácilmente a Él con corazón indiviso, se entrega más libremente, en Él y por Él, al servicio de Dios y de los hombres, se hace más apto para recibir una más dilatada paternidad en Cristo, “se convierte en signo vivo del mundo futuro, que se hace ya presente por la fe y la caridad”, etc.

La primera vez que se impuso el celibato fue en el Concilio de Elvira (año 306); posteriormente, en el Concilio de Letrán (año 1139) el Orden Sagrado se consideró como impedimento dirimente para el matrimonio; Trento ratifica esta norma y Vaticano II la mantiene con firmeza; el actual *Código de Derecho Canónico* la ha acogido en su legislación. El canon 1037 establece que:

“el candidato al diaconado permanente que no esté casado y el candidato al presbiterado no deben ser admitidos al diaconado antes de que hayan asumido públicamente, ante Dios y ante la iglesia, la obligación del celibato según la ceremonia prescrita, o haya emitido votos perpetuos en un instituto religioso”.

Pablo VI dedicó una de sus cartas encíclicas al tema del celibato: *Caelibatus sacerdotalis* (24 Junio 1967). Después de más de 40 años se continúa haciendo la comunidad los mismos interrogantes que ya entonces se hacía también Pablo VI en dicha encíclica: “¿debe todavía hoy subsistir la severa y sublimadora obligación para los que pretenden acercarse a las sagradas órdenes? ¿Es hoy posible, es hoy conveniente la observancia de semejante obligación? ¿No habrá llegado ya el momento para abolir el vínculo que en la iglesia une el sacerdote con el celibato? ¿No podrá ser facultativa esta difícil observancia? ¿No saldrá favorecido el ministerio sacerdotal y facilitada la aproximación ecuménica? ¿Y si la áurea ley del sagrado celibato debe todavía subsistir, con qué razones ha de probarse hoy que es santa y conveniente? ¿Y con qué medios puede observarse y cómo de carga, puede convertirse en ayuda para la vida sacerdotal?” (n. 3).

El Papa responde a estas objeciones sirviéndose de la S. Escritura, de la enseñanza de los Padres de la iglesia, de las razones dadas por el Concilio Vaticano II y del significado cristológico, eclesiológico y escatológico del celibato

42 Cf. A. BENLLOCH PAVEDA, dirige, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentario de todos los cánones*, Valencia, Edicep, 1993, 152-153, en Nota al canon.

y desde los valores humanos. Al final de la encíclica el Papa hace una exhortación a todo el pueblo de Dios “a fin de que se sientan responsables también ellos de la virtud de sus hermanos, que han tomado la misión de servirles en el sacerdocio para su salvación” (n. 96).

La Exhortación Apostólica de Juan Pablo II *Pastores dabó vobis*, después del Sínodo de Obispos sobre la formación de los sacerdotes (1992) afirma que “entre los consejos evangélicos destaca el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre, para que se consagren no solo a Dios con un corazón que, en la virginidad y el celibato, se mantiene más fácilmente indiviso. Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida en la más alta estima por la iglesia como señal y estímulo de la caridad y como manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo” (n. 29).

El título dado a Jesús de Nazareth como ‘casto’ aparece también en el *Código de Derecho Canónico* a propósito del ‘consejo evangélico de castidad’. El canon 599 afirma que

“el consejo evangélico de castidad asumido por el Reino de los cielos, en cuanto signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido, lleva consigo la obligación de observar perfecta continencia en el celibato”.

Benlloch Poveda, en su comentario a los cánones afirma que “desde la edad clásica del derecho, continencia perfecta significa la abstención de todo acto interno y externo contrario a los Mandamientos VI y IX así como a la virtud de la castidad cristiana; y celibato, abstención del matrimonio y, a fortiori, de cualquier acto o condición que pueda asemejarse al matrimonio. (...) Este consejo no admite grados, restricciones, ni particularidades constitucionales o de derecho propio; admite solo distinción de insistencia en los medios ascéticos de salvaguardia y de observancia de la virtud”⁴³.

Vico Peinado alude a la castidad como “otro nombre para la integración creativa de la sexualidad en la dinámica del Reino”; a este propósito escribe así: “la castidad no es más que otro nombre, justamente el usado por la tradición ética, para designar esa integración creativa de la sexualidad. Solo que a mi modo de ver las cosas, si se quiere seguir utilizando este nombre de ‘castidad’, habrá que tener en cuenta, entre otras cosas, que, para que sea cristiana, la castidad no se puede entender si no es desde el seguimiento de Jesús y como expresión del amor en todas sus formas posibles.

43 *Ib.*, 290. en Nota al canon.

Desde esta óptica, podríamos definir la castidad cristiana como la virtud por la que el seguidor de Jesús trasparenta en su sexualidad el amor del Reino de Dios y la vive como opción por el reino de Dios. Así definida, la castidad tiene sentido no como virtud ascética simplemente, no como forma ideal estoico. La castidad tiene sentido por y para el Reino. Tiene sentido desde el amor con el que se abraza el seguimiento de Jesús y la causa del Reino, y tiene sentido para amar a los destinatarios del Reino⁴⁴.

Si se observan los cánones 277, 1037 y 599, se detecta una mayor precisión en el uso de los términos ‘célibe’ y ‘casto’; mientras el vocablo ‘celibato’ aparece mayormente enfatizado como obligación, la castidad se insinúa como virtud de la continencia que el ‘Doctor Angélico’ incluyó como ‘virtud integrante-subjetiva y potencial de la virtud cardinal-moral de la ‘templanza’. Sto. Tomás de Aquino dedicó toda la cuestión 151 de su *Suma Teológica* (II-II) a la ‘castidad’; en ella se pregunta si la castidad es una virtud, si es una virtud general, si es diferente de la abstinencia, si el ‘pudor’ (*pudicitia*) pertenece de modo especial a la castidad.

Introduciendo el Doctor Angélico la cuestión 152 sobre la virginidad en la *Suma Teológica* explica el origen etimológico de la palabra ‘virginidad’ que deriva de ‘verdor’: así como la planta está verde mientras no la quemaran los excesivos calores, la virginidad preservará al sujeto en que existe de los ardores de la concupiscencia”. También S. Ambrosio intentó dar una definición de la virginidad anotando que “la castidad original es la integridad de una carne intacta” (*S. Th.* II-II, q. 152, Introducción).

Que la castidad sea virtud lo afirma en cuanto que obra conforme al dictamen de la razón y es fruto del Espíritu Sto; que sea una virtud general lo funda en que “cuando la mente humana se recrea en la unión espiritual con Dios y se priva de los placeres opuestos al orden divino, se habla de una virtud espiritual”; que sea diferente de la abstinencia, lo sustenta afirmando que son dos virtudes distintas por cuanto la templanza no se ocupa principalmente de los placeres del tacto, sino de los placeres venéreos que son más vehementes y que aprisionan más la razón que los placeres de la comida; apoyándose en S. Agustín, identifica castidad y pudor, porque todos los vicios son torpes, pero más aún lo es la intemperancia.

Ya antes del Concilio Vaticano II, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII habían promulgado varias cartas encíclicas sobre el sacerdocio⁴⁵. Juan XXIII en su

44 J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana, o. c.*, 182-183.

45 Cf. Pío XI, *Ad Catholici sacerdotii* (1935), Pío XII, *Exhortazione Apostolica Menti nostrae* (1950), JUAN XXIII. Carta Encíclica *Sacerdotii nostra primordia* (1959).

encíclica *Sacerdotii nostri primordia* (1959) hizo una alusión explícita a la ‘castidad angélica’ al referirse a S. Juan María Vianney (n. 10).

El Concilio Vaticano II, en el Decreto *Perfectae caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, se refirió a la ‘castidad’: “la castidad por el Reino de los cielos, que profesan los religiosos, ha de estimarse como don eximio de la gracia, pues libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor de Dios y de todos los hombres, y por ello es signo especial de los bienes celestes y medio muy apto para que los religiosos se consagren fervorosamente al servicio divino y a las obras de apostolado” (n. 12).

En 1954 (25 Marzo) Pío XII había publicado su carta encíclica *Sacra virginitas* sobre la sagrada virginidad; entre tantas afirmaciones en torno a la virginidad, enseña el Papa:

“como doctrina corriente entre los santos Padres y doctores de la iglesia que la virginidad no es virtud cristiana sino cuando se guarda a causa del Reino de los cielos, esto es, cuando emprendemos tal tenor de vida precisamente para poder dedicarnos mejor a las cosas divinas, para conseguir con mayor seguridad la felicidad eterna y, por último, para poder llevar más fácilmente a los demás al Reino de los cielos mediante un continuo esfuerzo”⁴⁶.

Posteriormente, Pablo VI promulgó la carta encíclica *Sacerdotialis caelibatus* (24 Junio 1967); en ella el Papa relievra la relación entre ‘celibato y amor’: “la iglesia no puede y no debe ignorar que la elección del celibato, si se la hace con humana y cristiana prudencia y con responsabilidad, está presidida por la gracia, la cual no destruye la naturaleza ni le hace violencia, sino que la eleva y le da capacidad y vigor sobrenaturales. Dios, que ha creado al hombre y lo ha redimido, sabe lo que le puede pedir y le da todo lo que es necesario a fin de que pueda realizar todo lo que su Creador y Redentor le pide” (n. 51).

Juan Pablo II después del Sínodo de Obispos (1994) recogió sus conclusiones en la Exhortación Apostólica *Vita consecrata* sobre la vida consagrada y su misión en la iglesia y en el mundo (25 Marzo 1996); en ella alude el Papa a la provocación que desata contra la vida consagrada la cultura hedonista que desconoce toda norma objetiva sobre la sexualidad reduciéndola a juego y consumo.

El vocablo ‘virgen’ también aparece en el *Código de Derecho Canónico* cuando alude

“a estas formas de vida consagrada que se asemejan al orden de las vírgenes que, formulando el santo propósito de seguir más de cerca a Cristo, son consagradas a Dios por el obispo diocesano según el rito litúrgico aprobado, celebran

46 Pío XII, Carta encíclica *Sacra virginitas* (25 Marzo 1954) en F. GUERRERO (dir.), *El Magisterio Pontificio contemporáneo* vol. I, Madrid, BAC, 1996, 932.

desposorios místicos con Jesucristo, Hijo de Dios, y se entregan al servicio de la iglesia” (Canon 604).

Cuando el canon hace referencia a ‘desposorios místicos’, lleva a pensar en ‘la relación matrimonial con Cristo Esposo’, que hace la gran Doctora de la iglesia española –Sta. Teresa de Jesús– en varias de sus obras: *Camino, Moradas, Conceptos del amor de Dios* y en algunas poesías. A. Arrondo, comentando las alusiones de la Sta. Doctora a los ‘desposorios’, escribe:

“con la grosera comparación entre el matrimonio espiritual y el humano, Teresa introduce en su obra un nuevo símbolo: el alma es comparada con un hecho esencial a la existencia humana cual es el matrimonio, lo que presupone en la autora dotar la más alta experiencia espiritual de una base antropológica. (...) Si llamar Esposo a Cristo da a la relación un cariz personalizado, amoroso e íntimo, y siendo que Cristo es Esposo por la Encarnación, creemos que debemos preguntarnos en qué momento la persona humana se convierte en esposa. La profesión convierte a la religiosa en esposa”⁴⁷

Arrondo toma una sentencia de la gran Doctora española: “acá, si uno se casa, primero sabe quién es y cómo y qué tiene. Nosotras estamos desposadas, y todas las almas por el bautismo. Antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado, pues no quitan acá estos pensamientos con los hombres, ¿por qué nos han de quitar que entendamos nosotras quién es este hombre?”⁴⁸.

Es del caso preguntarnos ¿de dónde tomó posiblemente Sta. Teresa esta imagen del matrimonio espiritual? Hugo de San Víctor, un teólogo parisino del siglo XI-XII, del grupo de los ‘victorianos’, alejándose de la tradición agustiniana que subrayaba la procreación como fin principal del matrimonio, este teólogo dio relieve de forma especial al ‘matrimonio espiritual’. Los teólogos de comienzos de la Edad Media como Hugo de San Víctor concibieron como ‘gran sacramento’ (*sacramentum magnum*) la unión de Cristo con la iglesia que se realiza mediante la relación carnal de los esposos⁴⁹. Es significativo que la teología del matrimonio realce elementos bíblicos importantes con aplicación al matrimonio como ‘alianza nupcial’, ‘banquete nupcial’.

Todavía hoy, en pleno siglo XXI sigue haciendo eco el pensamiento de un autor alemán, teólogo avanzado de la primera mitad del siglo XX –Herbert Doms– quien subraya dos analogías naturales de la participación del ser humano en la naturaleza divina: dos personas, sin perder su autonomía, llegan

47 A. ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila, Diputación de Ávila, 1993, 252-253.

48 *Ib.*, 253.

49 Cf. C. SCHALL; *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, París, Les Editions Franciscaines, 1948, 44-45.

a participar del ser del otro y la unidad conyugal que comporta la acción de un cónyuge en el otro⁵⁰.

Los tres términos que se ha intentado explicar revelan un proceso histórico y teológico de desarrollo; a este desarrollo, sin duda, ha contribuido, en buena medida, la evolución de la misma sexualidad humana que ha logrado superar ciertos niveles de pesimismo, de rigorismo, haciéndose cada vez más humana, menos biologicista⁵¹.

Analizando en forma general, es posible observar que el vocablo ‘*célibe*’ (celibato) se mantiene en un nivel de obligación, de norma canónica que regula la conducta de las personas consagradas en el sacerdocio. En el Concilio Vaticano II se intentó discutir a propósito del ‘celibato’ dentro de la iglesia, pero Pablo VI se reservó el estudio de este tema; hoy algunos teólogos han ideado la posible programación de un concilio que sería Vaticano III⁵².

La palabra ‘casto’ (castidad) asume un cierto aire filosófico (estoicismo), de polémica (en los primeros siglos de cristianismo); en cambio; la reflexión en torno a la castidad hoy toma la dirección de la antropología y de otras ciencias (sociología, psicología, bioética, cultura) etc. se mira al ser humano más desde la inmanencia que desde la trascendencia; una concepción así recorta la visión panorámica general, integral, que hoy se quiere dar a la sexualidad humana.

Incluso, al mirar a los prototipos de castidad en la historia de la revelación cristiana (Jeremías, Esenios, Juan Bautista) se ha tenido en cuenta la imagen de otros hombres castos, pero no se olvide que en Jeremías la vida casta del profeta era anuncio de soledad y desgracia que vendría sobre el pueblo israelita; la visión de austeridad de vida en el desierto no corresponde a la visión de Jesús de Nazareth en su vida; el estilo de vida de los esenios (desprecio del matrimonio) tampoco es el que siguió el Nazareno⁵³.

El término ‘virgen’ (virginidad) toma una orientación eminentemente teológica, que es la visión que se está dando hoy cuando se trata de la vida eclesial:

“El celibato o virginidad de Jesús no se parece al de Jeremías, al de los esenios y ni siquiera al de Juan Bautista. Por eso es una auténtica novedad. Para Él, se trata de una forma de vida que evoca la total disponibilidad interior y la orientación

50 Cf. H. DOMS, *Significato e scopo del matrimonio*, Roma, Cathedra, 1946, 132.

51 Cf. T. PRIEGO – C. PUERTO, *Comprender la sexualidad. Para una orientación integral*, o. c., 35-44; H. A. KATCHADOURIAN (comp.), *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

52 Cf. J. GOMIS (ed.), *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Bilbao, DDB, 2001; J. S. BOTERO, *Hacia una antropología teológica de la sexualidad. En búsqueda de una nueva comprensión*, Bogotá, San Pablo, 2012.

53 Cf. S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 100-103.

de toda su vida hacia los intereses del Reino, que consiste en la realización de la Paternidad de Dios sobre los hombres”⁵⁴.

Los términos ‘célibe’, ‘casto’ y ‘virgen’ hacen pensar en dos categorías frecuentemente empleadas por algunos teólogos: imitación y seguimiento. J. M. Castillo, por ejemplo, establece bien la diferencia entre uno y otro:

“imitación puede darse en el caso de un modelo inmóvil, estático y fijo, mientras que el seguimiento supone siempre la presencia de un agente principal que se mueve y avanza, de tal manera que precisamente por eso es posible el seguimiento. La imitación no lleva consigo la idea de acción, actividad y tarea a realizar, mientras que el seguimiento implica necesariamente todo esto. Cuando se trata de un modelo que se copia, el sujeto se orienta hacia el modelo para retornar sobre sí mismo, mientras que en el seguimiento el sujeto sale de sí para orientarse enteramente hacia un destino; dicho de otro modo, en la imitación el centro de interés está situado en el sujeto, mientras que en el seguimiento ese centro está situado en el destino que se persigue”⁵⁵.

Aplicando esta concepción de imitación y de seguimiento a los tres adjetivos (célibe, casto, virgen) hay que afirmar que los dos primeros implican históricamente la imitación (ser célibe, ser casto como...). El adjetivo ‘virgen’ implica el seguimiento de la persona de Cristo por cuanto supone vivir como Él vivió, inspirarse en los mismos sentimientos que animaban a Jesús de Nazareth, para realizar la misma misión que Él llevó a término al servicio del Reino del Padre celestial.

III. JESÚS DE NAZARETH-VIRGEN, LA VIDA RELIGIOSA Y EL REINO

S. Majorano, elaborando el vocablo ‘virginidad consagrada’ escribe:

“la virginidad consagrada vive hoy un momento de nueva comprensión, que ha hecho urgente un contexto social y eclesial marcado por novedades y fermentos que plantean desafíos y ofrecen posibilidades a veces contradictorias. Si, por una parte, la reflexión bíblica y la histórico-teológica permiten captar más en profundidad el significado para la comunidad eclesial entera, subrayando su valor ‘por el reino’, por otra, complejos factores culturales y socio-religiosos urgen cada vez más que la virginidad consagrada se replantee en perspectivas más transparentes para la sensibilidad contemporánea. (...) De ahí se deriva

54 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa*, o. c., 103.

55 J. M^a CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1986, 50-51.

la necesidad de evidenciar el aspecto carismático y profético de la virginidad consagrada”⁵⁶.

Continúa Majorano, refiriéndose a las *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, de la Congregación de Educación Católica (1 de Noviembre 1983) que subraya “la necesidad de proponer la virginidad consagrada, no como renuncia o represión de la sexualidad, sino como decisión de una modalidad (recíproca a la matrimonial) de vivir la propia sexualidad y afectividad”⁵⁷.

La Congregación de Educación Católica en dicha declaración afirma:

“Jesús ha indicado, por otra parte, con el ejemplo y la palabra, la vocación a la virginidad por el Reino de los cielos. La virginidad es vocación al amor: hace que el corazón esté más libre para amar a Dios. Exento de los deberes propios del amor conyugal, el corazón virgen puede sentirse, por tanto, más disponible para el amor gratuito hacia los hermanos. La virginidad implica, ciertamente, renuncia a la forma de amor típica del matrimonio, pero asume a nivel más profundo el dinamismo inherente a la sexualidad, de apertura oblativa a los otros, potenciado y transfigurado por la presencia del Espíritu, el cual enseña a amar al Padre y a los hermanos como el Señor Jesús”(n.31).

En este momento es cuando se puede entender mejor por qué la virginidad se debe comprender desde la categoría del ‘seguimiento’, y no desde la imitación. El trinomio –Jesús de Nazareth, Vida Religiosa, Reino– se entiende desde la enseñanza del Maestro:

“Efectivamente, viene a decir Jesús, soy eunuco. Pero a continuación añade la motivación: ‘eunuco por el Reino de los cielos’. Jesús explica a sus adversarios que Él y algunos de los suyos están tan obsesionados por el Reino que no son aptos para contraer matrimonio. Es una conducta insensata y escandalosa, tan incomprendible como la de aquel campesino que vende cuanto tiene para adquirir una única propiedad, pueden pensar los adversarios. Jesús añade que semejante ‘disparate’ solo puede ser entendido por aquellos a quienes ‘se les concede’. En definitiva, el dicho es una auto-justificación de la vida celibataria de Jesús”⁵⁸.

A este propósito, afirma Vico Peinado que:

“el acento no hay que ponerlo en el celibato en sí mismo considerado, como si se tratara de una defensa a ultranza de esta forma de vida. Todo lo contrario: el acento hay que ponerlo en la motivación específica: el Reino de Dios. Prueba de ello es que, aparte de esta propia auto-justificación personal, situacional e histó-

56 S. MAJORANO, “Virginidad consagrada”, F. COMPAGNONI – S. PRIVITERA (dirs.) *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, San Pablo, 1990, 1856.

57 *Ib.*, 1864.

58 J. R. C. GARCÍA PAREDES, *Preguntas sobre la vida consagrada. Doce cuestiones candentes*, Madrid, Claretianas, 1997, 234.

rica de Jesús, el texto puede ser interpretado redaccionalmente –para la comunidad a la que se dirige Mateo– en un sentido más amplio y también significativo, que se refiere no solo al celibato, asumido por algunos discípulos en el seguimiento de Jesús, sino también al matrimonio, que otros viven a partir de Él⁵⁹.

En esta misma línea de pensamiento, escribe E. Fuchs:

“lo que quiere hacerles entender Jesús es que la venida del Reino hace posible vivir el matrimonio como gracia, y no como un dato natural con sus leyes humanas. Los discípulos de Cristo pueden comprender este lenguaje. Y para confirmarlo, Jesús aduce tres situaciones que, justamente, no son naturales; pero a las dos categorías de eunucos que el judaísmo descalificaba por tratarse de incapaces para contraer matrimonio, y en las que se veía una maldición, Jesús añade una tercera, en la que la renuncia al matrimonio es voluntaria, ‘por el Reino de los cielos’. Así, el celibato y matrimonio, a causa del Reino, dejan de ser realidades naturales o resignadas fatalidades para sumarse, uno y otro a la gracia que posibilita la libertad humana. La libre existencia del célibe es la que garantiza que también el matrimonio es una opción libre⁶⁰.”

Cuando se alude a ‘celibato’ parece que se quiere hacer referencia a la norma canónica de la iglesia; cuando se habla de ‘castidad’ la referencia hace pensar en la tradición de abstención sexual de algunos sistemas filosóficos y religiosos de la antigüedad; cuando se menciona la ‘virginidad’ nos referimos a la consagración de la persona humana a la causa del Reino. Si bien tradicionalmente se ha hecho alusión a los tres términos sin establecer mayor diferenciación, con una mejor precisión de los vocablos se alcanza una iluminación más cercana al sentido auténtico de la palabra ‘virgen’.

Los Evangelistas sinópticos reportan un pasaje que poco ha sido comentado⁶¹, pero que ofrece una riqueza particular: se trata del pasaje en torno a la parentela de Jesús de Nazareth (*Mt.* 12,46-50; *Mc.* 3,31-35; *Lc.* 8,19-22). Jesús está dando origen a una *nueva familia* en la que su madre y sus hermanos son aquellos que oyen y ponen en práctica la Palabra que Él les está dirigiendo; aparece una doble perspectiva a propósito de la ‘nueva familia’: en un primer plano aparece la comunidad cristiana reunida en torno a Jesús; en un segundo plano, más profundo, la ‘nueva familia’ la conforman sobre todo “aquellos que

59 J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, o. c., 174.

60 E. FUCHS, *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Bilbao, DDB, 1995, 68-69.

61 Cf. G. DANIELI, “María e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco”, en *Marianum*, 40/1-2 (1978), 91-109; G. G. GAMBA, “A proposito di Marco 3,20-21”, en *Salesianum*, 58 (1996), 262-268; A. VALENTINI, “Chi e mia madre, chi sono i miei fratelli? (Mc. 3,31-35)”, en *Marianum*, 57 (1995), 645-684; E. BIANCHI, “La nuova familia di Gesù”, en *La Famiglia*, Bologna, EDB, 1986, 179-192; E. FARAHIAN, *Lettura del Vangelo di Marco*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2000, 131-138.

no han manchado sus vestidos; ellos andarán conmigo vestidos de blanco porque se lo merecen” (*Apoc.* 3,4).

Casabó, comentando el Evangelio de Juan, contrasta los verbos *ver* y *oir*:

“predomina la audición en sentido teológico sobre la visión. Oír la Palabra de Dios, no es solo el hecho físico de que llegue a conocimiento del hombre, sino que es ante todo escuchar con una actitud interna de acogida, de atención, que permitirá a esa palabra surtir efecto en el oyente y que éste la asuma para traducirla en comportamiento obediente. (...) El verdadero oír se identifica con la fe”⁶².

Marcos subraya unos detalles significativos de la perícopa: ‘estar en casa’, ‘dentro y fuera’, detalles que se pueden iluminar con otros pasajes de los Evangelios; ‘la casa’ es el lugar privilegiado donde los discípulos ‘están con Él’; ‘solo a estos se les concede entender el misterio del Reino’; a los que están afuera, en cambio, se les expone el mensaje en parábolas; Lucas contrapone dos verbos: “los parientes quieren *ver* a Jesús”; Jesús, desde dentro responde: “mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra y la practican”. Jesús no atiende a quienes quieren verlo, sino que da importancia a los que lo escuchan.

Este pasaje evangélico revela la creación de una familia nueva, de un orden diverso, no ligado a la carne y a la sangre, sino que nace de la adhesión a la voluntad de Dios y que encuentra en Jesús el centro afectivo; la nueva parentela engendrada por Jesús no se opera a nivel horizontal, por decisión de cada uno, sino que es constituida por Jesús que “llama a los que Él quiere” (*Mc.* 3,13); es la cercanía al Señor, medida por el ‘hacer la voluntad de Dios’, la que constituye metafóricamente la relación con El como madre, como hermano o hermana.

Gómez Acebo, comentando el Evangelio de Lucas en lo que respecta a la parentela de Jesús, escribe: “Jesús sale al encuentro de los suyos, lo que en Lucas no es tanto un rechazo a sus lazos de sangre, cuanto un pretexto para hablar a sus discípulos de un nuevo símil para su evangelización. Jesús se encuentra más estrictamente ligado a aquellos que, además de escuchar la Palabra de Dios, la ponen en obra, y las relaciones humanas más profundas, como pueden ser las maternas o fraternales que le sirven para simbolizar las que se establecen dentro de su credo”⁶³.

Seguir a Jesús-Virgen mediante la identificación con Él en la virginidad es estar unido a Él en su forma más íntima de consagrado totalmente al Padre. El

62 J. M. CASABÓ, *La teología moral en S. Juan*, Madrid, Fax, 1970, 89-100.

63 I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, Estella (Navarra), EVD, 2008, 228.

Evangelio de S. *Juan* da pie para reafirmar esta identificación: “a todos los que recibieron (la Palabra) les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre, la cual no nació de sangre ni de deseo de carne, sino que nació de Dios” (1,12-13), y en la Primera Carta escribió: “todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios y todo el que ama a aquel que da el ser ama también al que ha nacido de Él” (I. *Juan* 5,1),o sea, forman una misma familia.

Sánchez-Marco pone de presente que

“uno de los problemas de nuestro tiempo es la inmadurez y la inestabilidad afectiva, que se multiplica como resultado de la inestabilidad y fragilidad familiar y social. (...) Frente a este hombre, tan frecuentemente desquiciado en su mundo afectivo, la personalidad de Jesús resalta más que nunca como ejemplo de la armonía posible entre la vida interior y la entrega de sí mismo. La condición masculina de Jesús aparece perfectamente integrada en su persona, de tal manera que no duda en manifestar sus sentimientos y su amor a los hombres y mujeres que se acercan Él”⁶⁴.

Así se explica la doble tarea, intrapersonal e interpersonal, que Jesús asigna a su propia sexualidad humana y que propone a quienes quieran seguirle: la tarea intrapersonal pone la sexualidad al servicio del Reino de Dios; ni sobrevalora ni infravalora su propia sexualidad, mucho menos la absolutiza divinizándola. La tarea interpersonal la hace consistir en vivir las relaciones humanas según la dinámica del reino; el reino en que Jesús integra de manera creativa su sexualidad es el reino de Dios, que es relación de amor y de alianza, y que ama a los hombres hasta el extremo. Seguir a Jesús es entrar en el dinamismo de su libertad, que se ha hecho contagiosa para quienes ponen su confianza en Él⁶⁵.

Desde esta perspectiva se comprende lo que afirma J. Pikaza:

“Jesús no ha querido fortalecer el orden que había (con sacerdotes, jefes, padres de familia), sino que ha propuesto un estilo nuevo de vida, vinculado a su celibato al servicio de la familia del Reino. No ha querido restaurar lo dado, aunque en forma mejor, sino crear una comunidad o familia de amigos, desde los más pobres. (...) No parece que Jesús haya sido célibe por pureza o espiritualismo (huida del mundo), sino para identificarse con los pobres, en especial con aquellos que en aquellas condiciones sociales no podían tener una familia”⁶⁶.

“La virginidad, escribe López Martínez, es un carisma, un don dentro de la iglesia. Es una llamada de Dios a ciertas personas a vivir una forma de vida muy concreta y determinada. El origen de este modo de vida no está en

64 F. SÁNCHEZ-MARCO, “El celibato de Jesús”, *o. c.*, 386-387.

65 Cf. J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, *o. c.*, 175-177.

66 X. PIKAZA, *Historia de Jesús*, Estella (Navarra), EVD, 2013, 348 y 3354.

el sujeto, sino fuera de él: hay algo (Alguien en realidad) que se lo propone de tal manera que le resulta atractivo y opta por ello. Es don y tarea, fruto de dos libertades: la de Dios y la del hombre. Si falta alguna de las dos, la virginidad no se puede dar. (...) Jesucristo es el sentido último de la virginidad, el único modelo y referencia de quienes son llamados a la virginidad. (...) Porque Jesucristo es el punto de partida, es necesario remitirse a Él para descubrir el sentido, la riqueza y las implicaciones de la virginidad. Él asumió la virginidad por razón del Reino (Mt. 19,21); por eso es capaz de entregar su vida por alguien. Y por ese amor para realizar esa entrega, elige la virginidad como forma privilegiada que lo hace posible. Virgen es aquel que, como Jesús, muestra con su vida que el Reino de Dios está ya entre nosotros”⁶⁷.

Hablar de virginidad parece hacer pensar en la soledad; López Azpitarte afirma que “ser célibe implica, en el fondo, la aceptación de un cierto vacío o soledad que nada ni nadie puede colmar, siquiera la vivencia más profunda y cercana de Dios, que se mueve en otras coordenadas diferentes. (...) El amor virgen será siempre el de una persona pobre, impotente, cuya expresividad queda limitada por su compromiso anterior. ‘Hacerse eunucos’, como dice el evangelio, no hace referencia a un dato biológico, sino a la libre aceptación de lo que significa la virginidad”⁶⁸.

“La virginidad de Jesús no es replegamiento sobre sí mismo, ni simple ejercicio ascético de renuncia, sino apertura incondicional a los demás, amor sin límites –fuerte y viril, pero lleno de ternura– sentido universal de fraternidad. Jesús es y se sabe hermano de todos y de cada uno de los hombres. La virginidad es raíz y fruto, principio y consecuencia, de esta realidad y de esta conciencia viva de fraternidad”, escribe Severino-María Alonso⁶⁹.

Aludiendo a la proyección social de la virginidad, López Martínez sugiere cómo ese núcleo fundamental –lo primordial de la virginidad es ser incorporados a Cristo para continuar su misión– puede traducirse en muchas concreciones:

- “Ser signo de valores éticos y de trascendencia en una civilización con tendencia a despersonalizar y que promueve el consumo sexual.
- Ser signo de que la sexualidad es un valor fundamental y que no se reduce al instinto ni a lo sensorial.
- Ser crítico en un mundo que absolutiza el placer sexual y testimonio de valores humanos fundamentales.

67 M. LÓPEZ, “La sexualidad célibe”, en *Ciencia Tomista*, 123 (1996) 549.

68 E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Santander, Sal Terrae, 2001, 257 y 266.

69 S.-M^a ALONSO, *Virginidad, Sexualidad, amor en la vida religiosa, o. c.*, 105.

- Ser profeta de los valores afectivos y de la amistad en un mundo que tiende a limitar la expresión de la intimidad y reducirla a juegos amorosos.
- Ser signo de que los valores afectivos y espirituales son garantes de una sexualidad actualizada y realizada.
- Promover los valores que fundamentan el sentido del amor y la realización humana.
- Promover la integración humana en sus niveles biológicos, afectivos, espirituales, que se realiza por la fidelidad a sus tejidos afectivos.
- Impulsar los valores éticos y trascendentes que promueven la dignidad humana.
- Ser testigo consagrado de los valores evangélicos⁷⁰.

Cristo-Virgen, Vida Religiosa, Reino de Dios, conforman un trinomio inseparable: Cristo vivió la virginidad en función del Reino de los cielos y, de este modo, enseñó un estilo de vida comprensible para aquellos a quienes Él ha llamado a seguirle de una manera particular. “No todos entienden este lenguaje; solo aquellos a quienes se les ha concedido” (*Mt.* 19,15).

Jesús Espeja emplea una expresión llamativa: ‘recrear históricamente la conducta de Jesús’. “Pero no es suficiente hacer sin más lo que Jesús hizo, sino lo que Jesús haría en nuestra situación”, Se trata de una ‘fidelidad creativa’. “Un fidelidad que solo puede garantizar la participación en el Espíritu de Jesús, pero que también exige de nuestra parte discernimiento, riesgo y responsabilidad⁷¹”.

Juan Pablo II, en un catequesis sobre ‘la opción carismática’ aludió a la virginidad por el reino de los cielos, en estos términos: “hay una condición de vida, sin matrimonio, en la que, varón y mujer, halla a un tiempo la plenitud de la donación personal y de la intersubjetiva comunión de las personas, gracias a la glorificación de todo su ser psicosomático en la unión perenne con Dios. Cuando la llamada a la continencia ‘por el reino de los cielos’ encuentra eco en el alma humana, en las condiciones de temporalidad, esto es, en las condiciones en que las personas de ordinario ‘toman mujer y toman marido’, no resulta difícil percibir allí una sensibilidad especial del espíritu humano, que ya en las condiciones de temporalidad parece anticipar aquello de lo que el hombre será partícipe en la resurrección futura⁷²”.

70 M. LÓPEZ, “La sexualidad célibe”, *o. c.*, 551.

71 J. ESPEJA, *Creer en Jesucristo*, Madrid, BAC, 1997, 150-151.

72 JUAN PABLO II, “La virginidad o el celibato por el reino de los cielos” (Audiencia General 10 Marzo 1982), en *Vida Religiosa*, 53/7 (1982), 194.

CONCLUSIÓN

Desde un principio fue nuestro intento hacer ver los matices que diferencian los tres vocablos que están a la base de esta reflexión: *celibato*, *castidad*, *virginidad*. Muchos autores aluden a uno u otro término sin establecer una diferencia; sin embargo, la distinción aparece clara, incluso, con una progresión de sentido de uno a otro término. Pero son muchos más los estudiosos, por ejemplo los autores de manuales de cristología, que no hacen mención a la condición sexuada de Jesús de Nazareth y a su opción por la virginidad al servicio del Reino de Dios.

El mismo Magisterio de la iglesia ha progresado en la comprensión de estas tres palabras: de un sentido biológico se ha pasado a uno cultural y finalmente al sentido teológico. El avance en el conocimiento del sentido más profundo de lo que es la virginidad se ha logrado, no sacrificando la dimensión del ejercicio de la sexualidad en el matrimonio, sino integrándolos como ‘dos caminos paralelos y complementarios’ (matrimonio y virginidad). A este propósito, Juan Pablo II escribió en la *Familiaris consortio*: “la virginidad y el celibato por el Reino de Dios no solo no contradicen la dignidad del matrimonio, sino que la presuponen y la confirman” (n. 16).

La investigación hecha desde las diversas ciencias humanas, al impulsar el conocimiento científico de la sexualidad humana, ha contribuido también al avance del significado humano y teológico de la sexualidad; autores como E. López Azpitarte⁷³, T. Prieto M., C. Puerto P.⁷⁴, M. P. Faggioni⁷⁵, y otros, han dado relieve a la dimensión teológica de la sexualidad humana. Sin duda que las futuras investigaciones abrirán campos nuevos y nos traerán novedades que ayudarán a conocer mejor el misterio divino y humano de la sexualidad.

Desde esta nueva perspectiva que ofrece la reflexión teológica sobre la virginidad, surge la inquietud acerca de la preparación de los varones y mujeres que sientan el llamamiento del Señor a seguirlo en la virginidad; ya no podrá ser a partir de una ley que condiciona el seguimiento, o a partir de una visión pesimista de la sexualidad; no deberá partir de criterios negativos como advierte Garbelli⁷⁶; la capacitación para vivir la virginidad por el Reino de los cielos, en el servicio a la comunidad de hermanos, deberá enfatizar la opción libre, entu-

73 Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Paulinas, Madrid 1992, 43-78 y 437-462.

74 Cf. T. PRIETO – C. PUERTO, *Comprender la sexualidad. Por una orientación integral*, Madrid, San Pablo, 1995, 42-44.

75 Cf. M. P. FAGGIONI, *Sessualità, matrimonio, famiglia*, Bologna, EDB, 2011, 135-141.

76 Cf. G. B. GARBELLI, “Virginidad”, en L. ROSSI – A. VALSECCHI (dirs.), *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1974, 1190.

siasta y generosa por el seguimiento de Cristo, una confianza grande en que Él estará con nosotros, y una gran disponibilidad para construir con los hermanos el Reino de Dios aquí y ahora.

Una nueva perspectiva, más positiva y optimista que la visión tradicional de la virginidad, podrá ser la respuesta válida a la crisis actual en el campo de las vocaciones a la vida religiosa. Y no solo solución de una crisis; también una perspectiva de realización personal y comunitaria para un varón o una mujer que han recibido de Dios este don.