

MARCIANO VIDAL CSsR

## PERSPECTIVAS DE ÉTICA SEXUAL CRISTIANA

La crisis por la que atraviesa la llamada “moral sexual católica” es tan amplia en sectores (de edad, de cultura, de estado: soltería, celibato, matrimonio, etc.) y tan profunda en significado (comportamientos individuales, relaciones interpersonales, convivencias afectivas, vinculaciones jurídicas, cosmovisiones religiosas, etc.) que está pidiendo un replanteamiento a fondo. Sobre la formulación complexiva de la ética sexual católica se cierne una notable crisis de credibilidad. Se puede pensar que en ningún terreno de la vida humana hay tanta discrepancia (al menos teórica) entre magisterio eclesiástico y creyentes (no digamos nada de los no creyentes)<sup>1</sup>.

Para iluminar y, en la medida de lo posible, solucionar esta situación crítica se precisa lo que, en lenguaje más técnico, llamaríamos una “de-construcción” y una nueva “re-construcción” de la propuesta ética cristiana. Para llevar a buen término esa doble función hermenéutica es imprescindible conocer el contenido exacto del adjetivo “cristiana” cuando se aplica a la moral sexual. ¿Qué es lo que tiene de “cristiana” la llamada moral sexual católica?

Ofrezco a continuación un conjunto de perspectivas teóricas que pretenden analizar el significado de “lo cristiano” cuando se lo articula con la dimensión axiológica y normativa de la praxis sexual humana. ¿Qué ofrece el cristianismo en el orden de lo valioso o axiológico (*valores*) y en la dimensión de lo normativo o exigitivo (*normas*), referidos ambos aspectos a la realidad de la sexualidad humana?

---

Prof. Dr. MARCIANO VIDAL CSsR – profesor emérito de teología moral en el Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid) y la Academia Alphonsiana (Roma); dirección para la correspondencia: Manuel Silvela, 14, 28010 Madrid, España; e-mail: vidal@iscm.edu

<sup>1</sup> W. R o m o. *Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad: „Teología y Vida”* 45(2004) 366-410.

## I. LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA DE UN “CONSTRUCTO TEÓRICO”

Aceptando todos los matices que precise esta afirmación, en el estado actual de la reflexión teológico-moral es difícil no dejar de reconocer la validez de la clave hermenéutica que distingue en toda propuesta ética, también en la cristiana, la doble dimensión de lo “trascendental” y de lo “categorial”. “Distinguir” dimensiones (de una misma realidad) no es lo mismo que “separar” realidades autónomas. En una única y misma afirmación moral cristiana coexisten y mutuamente se funcionalizan:

- la dimensión *trascendental*, es decir, la cosmovisión (y la intencionalidad básica del sujeto) en que una realidad (en nuestro caso, una praxis sexual) es comprendida y es vivida;
- la dimensión *categorial*, es decir, la concreción axiológica y normativa que orienta al comportamiento humano (en nuestro caso, un comportamiento sexual), que por necesidad ha de ser histórico-cultural y biográfica.

Todo intento de “de-construir” y de “re-construir” lo cristiano en la moral sexual utiliza esta herramienta hermenéutica. Sirve para descubrir y conocer lo “genuinamente cristiano” de una afirmación moral en el ámbito de la sexualidad y aquello que depende de una determinada inculturación histórico-cultural (y biográfica). Así, por ejemplo, es normal que determinadas afirmaciones de la tradición teológico-moral cristiana hayan inculturado la “genuina cosmovisión cristiana” del amor y de la sexualidad en formulaciones categoriales que dependen de “desconocimientos” o de “errores” científicos acerca de la sexualidad humana. La historia de la moral sexual cristiana aporta muchos datos en este sentido, al no existir “ciencia” de la sexualidad hasta siglos recientes.

## II. LA COSMOVISIÓN CRISTIANA DE LA SEXUALIDAD

En lenguaje axiomático, se suele decir que no se puede “hacer ética” cristiana si previamente no se “hace teología” cristiana. Es lo mismo que afirmar la necesaria articulación entre *comovisión cristiana* y *normativa moral cristiana*. Esta orientación epistemológica no puede ser olvidada al pretender entender el significado de “lo cristiano” en la moral sexual.

Desde hace algunos años se vienen proponiendo análisis y sistematizaciones acerca de la relación entre religión y sexualidad y ello no sólo en la vertiente

de los hechos sino también en un intento de correlación teórica<sup>2</sup>. No faltan tampoco análisis y sistematizaciones de lo que se ha dado en llamar *teología de la sexualidad*<sup>3</sup>. Objeto de esta teología es ofrecer una visión crítica y razonada de la cosmovisión cristiana acerca de la sexualidad humana.

Esa cosmovisión cristiana asume los datos bíblicos<sup>4</sup>, entre los que hay que subrayar:

- la visión creatural (y, consiguientemente, positiva) de la sexualidad;
- el carácter relacional (etiológicamente expuesto en el relato de la pareja inaugural) y de diálogo interhumano (poéticamente cantado en el libro del “Cantar de los cantares”) de la pulsión erótica y del afecto agápico;
- la capacidad de expresar y de realizar el sentido religioso de la “alianza” en su forma esponsalicia;
- la función de signo escatológico de la presencia del Reino de toda vivencia plena de la sexualidad, sobre todo en la forma celibataria “por el Reino”.

Estos datos bíblicos son asumidos y enriquecidos por la Tradición eclesial y por las distintas tradiciones teológicas y espirituales. A este momento de la génesis de la cosmovisión cristiana corresponden, entre otros aspectos, las dos orientaciones siguientes:

- el carácter sacramental del amor esponsalicio, transformando la pulsión erótica y el afecto agápico en encuentro fecundo “en el Señor” y en forma de vida eclesial;
- la propuesta explícita de la virginidad consagrada como otra forma de vida cristiana, en conexión armónica y complementaria con el matrimonio, con la viudez y con la soltería.

De acuerdo con las exigencias de la epistemología teológica, corresponde al magisterio de la Iglesia ofrecer la interpretación auténtica de los datos bíblicos y tradicionales, en caso de necesidad de esa orientación y sin que ello suponga aportar „nuevos” contenidos a los transmitidos por los cauces normales de la revelación cristiana según formulación del Vaticano II (cf. DV, 8)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> M. B e r n o s (Dir.). *Sexualité et religions*. París 1988; J. B. N e l s o n, S. P. L o n g f e l l o w s (eds.). *La Sexualidad y lo Sagrado*. Bilbao 1996.

<sup>3</sup> G. M o r a. *La sexualidad desde la antropología teológica*. „Iglesia Viva” n. 174 (1994) 565-577; B. M. G u e v i n. *Christian Anthropology and Sexual Ethics*. Lanham, Maryland 2002.

<sup>4</sup> A. M. D u b a r l e. *Amor y fecundidad en la Biblia*. Madrid 1970; „Biblia y Fe” 18(1992) 5-135: La sexualidad. Aproximación bíblica; P. D e b e r g é. *L’amour et la sexualité dans la Bible*. Toulouse 2001; V a r i o s. *Eros e Bibbia*. Brescia 2003.

<sup>5</sup> J. H a m e r. *El magisterio y los fundamentos de la ética sexual*. „Scripta Theologica” 12(1980) 119-140; Y. S e m e n. *La sexualidad según Juan Pablo II*. Bilbao 2005.

En una apretada síntesis se puede explicitar, ahora teológicamente, la cosmovisión cristiana de la sexualidad humana en un conjunto de orientaciones, que constituirían los “puntos firmes” de la visión cristiana sobre la sexualidad<sup>6</sup>. Lo hago situando la sexualidad humana en el campo originante de significaciones cristianas que viene constituido por los referentes básicos de Dios Padre, de la Comunión trinitaria de amor, de la Encarnación del Verbo en Jesús el Hijo, de la presencia del Reino en la Iglesia, de la dimensión escatológica de la historia humana.

1. *En el horizonte significativo de la confesión de fe en Dios Padre, “creador del cielo y de la tierra”*

A la luz de esta verdad, surge una peculiar antropología de la sexualidad:

– Frente a las concepciones tabuísticas y frente a las falsas sacralizaciones, de ayer y de hoy, la sexualidad es una realidad creada. En cuanto creada, no es predicable de la divinidad; Dios no es un ser sexuado: ni masculino ni femenino; ni padre ni madre; ni esposo ni esposa; hay que tener cuidado de que estas formas de expresar la trascendencia no “reifiquen” la divinidad desde la “diferencia” sexual.

– Contra los docetistas y gnósticos de ayer y los encratistas y jansenistas de siempre, la sexualidad, por ser creada, es una realidad buena; es un factor integral de la persona, haciendo unidad con ella (frente a toda comprensión dualista).

En esa condición o verdad creatural se poya la dimensión axiológica o ética de toda praxis sexual. El criterio moral (“ethos”) es inherente a la misma realidad (“verdad”) de la sexualidad. La dimensión moral consiste en convertir en “quehacer” el “ser” de la sexualidad: integrar la sexualidad en la unidad integral de la persona (la repetición del campo lingüístico y semántico de “integración” pretende enfatizar la fuerza de ese único y gran criterio orientador del ethos de la sexualidad).

2. *El paradigma de la Comunión trinitaria de amor*

Como todas las realidades humanas, también la sexualidad está en relación con la realidad fontal de la Comunión trinitaria. Esta relación no es sólo de carácter metafórico, en el sentido de que la sexualidad humana sirviera de signo para expresar lo que es el misterio trinitario en cuanto comunión de amor entre

---

<sup>6</sup> A. G u i n d o n. *L'éthique sexuelle qu'en Église je professe*. „Église et Théologie” 24(1993) 5-23.

personas; tiene también un carácter constitutivo: la sexualidad es una de las *huellas trinitarias*, en cuya búsqueda y desciframiento puso tanto interés san Agustín. Ha sido un gran teólogo de nuestro tiempo, Karl Barth, quien más énfasis ha puesto en la significación trinitaria de la sexualidad humana<sup>7</sup>.

La luz que proyecta la afirmación precedente es lo que ha llevado a los cristianos de todas las épocas a oponerse a la comprensión puramente hedonista de la sexualidad; es esa misma luz la que ayuda a discernir lo bueno y lo malo de la actual “revolución sexual”. A partir, pues, del enraizamiento en la realidad trinitaria, la cosmovisión cristiana pone de relieve en la sexualidad humana:

– La indisolubilidad del carácter o sello personal y del carácter o sello relacional del encuentro sexual humano. Frente a antropologías sexuales de un individualismo cerrado (al que son proclives las sociedades occidentales), se afirma la necesaria dimensión de comunicación o de relación. Por otra parte, ante formas demasiado abiertas o tribales de comprender y de vivir la sexualidad la cosmovisión cristiana apoya la indeclinable valía de la persona como sujeto autónomo y no instrumentalizable.

– En consecuencia, la apertura al otro como un “tú” y la constitución de una “comunidad” de personas es un criterio, también decisivo, de cualquier proyecto ético en relación con la sexualidad humana.

### 3. La “paradoja” del Verbo hecho carne

La máxima “paradoja” cristiana es la afirmación de la “Palabra” (expresión del “espiritualismo”, de signo platónico o de cualquier otra orientación) hecha “carne” (expresión del “materialismo”, en sus variadas formulaciones históricas). La cosmovisión cristiana de la sexualidad tiene que articular antropología con cristología. También para la sexualidad es válida la afirmación del concilio Vaticano II: “realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS, 22). De ese Verbo encarnado se dice en el mismo número de GS: “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre”.

Colocar la sexualidad en el ámbito referencial de la cristología supone redimensionar los significados de la sexualidad humana. Dos orientaciones sobresalen, entre otras muchas:

– *La primera tiene que ver con la articulación de “eros” y “agape”*. El significado de la sexualidad es muy rico: va desde la fuerza biológica (“se-

---

<sup>7</sup> K. B a r t h. *Kirchliche Dogmatik* (Zurich 1945-1951) II/1, 197-377; III/2, 242-291; III/4, 127-269.

xus”) hasta la plenitud religiosa del “encuentro amoroso” con Dios en la experiencia mística, pasando por la pulsión sexual (“eros”), el afecto relacional (“filía”) y el encuentro estable de vidas complementarias (“agape”). Con frecuencia, esta amplia gama de significados queda reducida a dos momentos: el del “eros” y el del “agape”, agrupando cada uno de ellos los otros significados más cercanos. Pues bien, la incidencia de la cristología en la comprensión cristiana de la sexualidad orienta a ésta hacia una articulación armónica y complementaria de todos los momentos indicados. El concilio Vaticano II dedujo las implicaciones correspondientes para el amor conyugal; con gran audacia y con no menor novedad, redactó un número con el título de “el amor conyugal” y afirmó que “los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí con honestos y dignos, y, realizados de modo verdaderamente humano, significan y fomentan la recíproca donación, con la que se enriquecen mutuamente con alegría y gratitud” (GS, 49). El papa Benedicto XVI ha dedicado su primera encíclica, *Deus caritas est*, a explicitar el significado del amor cristiano; en ella ha puesto de relieve que la plenitud de ese amor supone la articulación del eros y del agape. Hay camino abierto para seguir reflexionando sobre la articulación de esos dos momentos no sólo en el amor esponsalicio sino en todas las restantes formas de amor.

– *La referencia cristológica introduce otra significación básica en la comprensión cristiana de la sexualidad.* Es el significado del „don”. La economía cristiana, por tener estructura cristológica, es una economía del don. Frente a toda utilización egoísta, antigua y moderna, de la sexualidad la cosmovisión cristiana postula la orientación ética del don. También en este ámbito de la praxis humana rige el principio básico de la “primacía del amor”. El amor, entendido como un saber “dar” y un saber “recibir”, es la clave de una praxis sexual articulada en la confesión de fe en un Cristo “que se entrega”. De ahí que la vivencia cristiana del afecto sexual tenga una relación estrecha con la “entrega” y con la “donación” realizadas en la celebración eucarística<sup>8</sup>.

#### 4. *En el tiempo de la Iglesia*

Vivida y organizada dentro del tiempo presente, la sexualidad humana tiene para el cristiano tres orientaciones que conllevan una carga al mismo tiempo antropológica y axiológica:

---

<sup>8</sup> Ver la hermosa exposición que sobre la relación entre afectividad sexual y Eucaristía hace: T. R a d c l i f f e. *Affectivité et Eucharistie.* „La Documentation Catholique” 102 (2005) 38-46.

– *La necesaria institucionalización.* Desde la misma antropológica se descubre la necesidad de institucionalizar la sexualidad humana, dado que no es sólo un bien individual sino también una realidad con dimensión social<sup>9</sup>. Ante la honda “crisis” de las instituciones sexuales actuales (por ejemplo, la institución del matrimonio heterosexual) y ante la aparición de “nuevas” instituciones (por ejemplo, las convivencias homosexuales, con la modalidad de matrimonio o con otras formas jurídico-sociales), le corresponde a la comisión cristiana manejar con fidelidad y, al mismo tiempo, con creatividad el criterio de institucionalización que es inherente a la realidad humana de la sexualidad.

– *Las formas eclesiales de vivencia y de organización de la sexualidad humana.* La dimensión de institucionalización de la sexualidad culmina, para el creyente, en la “eclesialización”. En interpretación de algunos exegetas, Pablo pensó las diversas formas de institución sexual como “carismas” eclesiales<sup>10</sup>. Entre esas formas, la tradición eclesial ha explicitado y desarrollado: el matrimonio, la virginidad consagrada, la soltería, la viudez. Frente a la apreciación histórica en que se ha resaltado una forma eclesial a costa de las otras, hoy se busca destacar la armonía y la complementariedad entre ellas. La relación mutua -diríamos dialéctica- entre el matrimonio y la virginidad es un punto de vista muy tradicional<sup>11</sup>, que ha sido resdescubierto recientemente<sup>12</sup>. Desde esta orientación hay que pedir un imaginario eclesiológico y unas instituciones eclesiásticas que asuman el pluralismo de formas o de carismas en la realización de la sexualidad al interior de la comunidad cristiana. A veces, en el imaginario se exagera el tono “nupcial” y en la realidad eclesial concreta predomina el poder que emana de una concepción excesivamente “celibataria”.

– *La dimensión escatológica.* Por pertenecer al tiempo de la Iglesia, sacramento de la presencia del Reino de Dios, toda realidad humana lleva consigo una carga escatológica. También la sexualidad, según la cosmovisión cristiana, posee ese dinamismo. Dinamismo que no pertenece exclusivamente a la virginidad consagrada, sino que corresponde a todas las formas eclesiales de vivenciar y de realizar la sexualidad en la comunidad eclesial. La carga esca-

---

<sup>9</sup> M. Vidal. *Institución del matrimonio: perspectivas éticas*: Moralia 2 (1980) 20-31.

<sup>10</sup> X. León-Dufour. *Mariage et continence: Varios*. À la rencontre de Dieu. Le Puy 1961 319-329.

<sup>11</sup> Cf. Clemente de Alejandría. *Stromata*, 1, III, 12: PG, 8, 1190.

<sup>12</sup> *Familiaris consortio*, n. 16. Cf. M. Thurian. *Matrimonio y celibato*. Zaragoza 1966.

tológica opera a modo de signo, pero de un signo que realiza aquello que significa. En concreto, la dimensión escatológica de la sexualidad se realiza en la medida que hace más presente el Reino de Dios: aportando afecto, produciendo justicia, creando caridad comprometida. Ésta es la fecundidad “en sentido ampliado” que tiene la sexualidad vivida en cosmovisión cristiana. En la exhortación *Familiaris consortio* (n. 14) se aplica al amor familiar ese concepto ampliado de fecundidad, categoría que es verificable en las restantes formas eclesiales de vivir la sexualidad.

Por todo lo dicho se evidencia la notable riqueza de significados que ofrece la cosmovisión cristiana a la comprensión y a la vivencia de la sexualidad. Hay que advertir que tal cosmovisión no invalida los genuinos discursos antropológicos sobre esta dimensión importante de la condición humana. Por el contrario, los postula, ya que las referencias teológicas sin datos antropológicos correrían el peligro de caer en el voluntarismo, en el irracionalismo o en el fundamentalismo. Por lo demás, se tiene la sospecha de que las orientaciones que se acaban de explicitar a partir de la cosmovisión cristiana tienen su justificación racional, su complemento histórico-cultural y su cauce de realización en las afirmaciones que ofrece la antropología sexual actual.

### III. DE LA “COSMOVISIÓN” AL “PARADIGMA ÉTICO”

Es normal que de una cosmovisión determinada surja un ethos peculiar, en el sentido y forma que se dijo en el apartado primero acerca de la articulación entre “lo trascendental” (la cosmovisión) y “lo categorial” (la normatividad concreta).

Dentro de la búsqueda de nuevos códigos morales para el comportamiento sexual, el cristianismo tiene una palabra importante que decir. Esa importancia se deduce tanto de las fuentes de donde procede – el Evangelio – como de la sabiduría acumulada en la larga y densa tradición cristiana. Por otra parte, los cristianos siguen siendo muchos y siguen teniendo una gran incidencia en la sociedad del presente; también han de tener incidencia en la configuración de los nuevos códigos morales de sexualidad.

La reflexión que ofrezco en este apartado sobre la normatividad moral del comportamiento sexual no tiene por objeto las normas concretas sino la configuración de un paradigma ético en que aquéllas estén encuadradas y cobren sentido. El discurso se despliega en tres momentos: recuerdo histórico, constatación actual, búsqueda del núcleo axiológico del paradigma, propuesta de un paradigma renovado. Cada uno de los aspectos enunciados podría dar

lugar a un amplio desarrollo temático; aquí se sintetiza al máximo la exposición.

1. *Los paradigmas de ética sexual en la tradición cristiana*

Conforme lo indicado, no es el momento de hacer un desarrollo pormenorizado ni de la práctica ni de la teoría de los cristianos en relación con la sexualidad. Se pretende únicamente señalar aquellos paradigmas morales más destacados con los que los cristianos han inculturado el mensaje del Evangelio en la vida sexual. De hecho, la moral cristiana histórica, nacida del impulso de la fe, se ha ido fraguando con elementos del mundo cultural judío, helenista (greco-romano), occidental (en sus variadas manifestaciones y en sus diversos momentos históricos). En esa larga y compleja historia de inculturación pueden ser individualizados tres grandes paradigmas.

– *Paradigma de la “razón ascética”* (época patristica). Este paradigma ascético se sirve de dos corrientes de pensamiento antropológico y moral: el estoicismo y el platonismo. Da como resultado un código moral: de “virtud” (castidad) frente a los “vicios” de los paganos; de “restricción” sexual, aún en la vida matrimonial; y de “procreación”, como justificación general de la vida sexual.

– *Paradigma de la “razón natural”* (edad media y época postridentina). A través de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino se asume la antropología aristotélica y se considera la sexualidad como una facultad natural y con una teleología. Los códigos morales del comportamiento sexual se organizan en torno a un uso “moderado” (es decir, virtuoso) que respete el “orden natural” y la “teleología” (la finalidad procreativa) de la sexualidad. Este paradigma es desarrollado en la época de la moral casuista y postridentina con tendencia general hacia el rigorismo (puesto de manifiesto, por ejemplo, en el axioma de “la no parvedad de materia” en el sexto y noveno mandamientos) y hacia una casuística cada vez más desarrollada en análisis y en concreción.

– *Paradigma de la “razón personal”*. A partir de la renovación del concilio Vaticano II se sitúa la “persona” como lugar adecuado de la comprensión y de la realización de la vida sexual. El paradigma personalista, que se coloca a la sombra de Kant y de la cultura personalista moderna, pone de relieve los valores del “yo”, de la “relación con el tú”, y del “nosotros”. La sexualidad es vista más en el reino de la “libertad” que en el reino de la “naturaleza”; es considerada más en clave positiva que dentro de una comprensión antropológica pesimista y de una moral ascética y abstencionista.

### 2. *El “conflicto de paradigmas” en la situación presente*

La comunidad cristiana (concretamente, la católica) vive hoy día en una situación de dificultad en relación con los códigos morales de la sexualidad. Este malestar se traduce en las tres constataciones siguientes:

1) Existe un conflicto de paradigmas, tanto en la teología como en la pastoral: algunos retornan a los paradigmas de la “razón ascética” y de la “razón natural”, mientras que otros se sitúan en los extremos del paradigma de la “razón personal”.

2) Existe una reserva generalizado ante los códigos morales “oficiales”.

3) Hay una falta de consenso en la fundamentación y en los criterios concretos de la vida sexual desde la perspectiva del Evangelio.

### 3. *Recuperación del “núcleo axiológico” de inspiración cristiana*

A fin de salir de una situación de “crisis”, sobre todo cuando ésta está agravada por un “conflicto de paradigmas” la sabiduría indica un camino: retornar a las “fuentes” para recuperar “lo esencial”.

Hay estudios recientes sobre la orientación axiológica que nos ofrece el Nuevo Testamento en relación con las prácticas de la sexualidad humana<sup>13</sup>. Los resultados de dichos estudios orientan a buscar el “núcleo axiológico” de la propuesta moral de inspiración cristiana en unos “códigos” nucleares y en unas “orientaciones” generadoras de estimaciones y de preferencias concretas.

#### a) **“Códigos nucleares” relacionados con la cercanía del Reino proclamado por Jesús**

Es difícil deducir de la enseñanza del Jesús histórico un sistema ético, a modo de los configurados por los filósofos griegos y romanos. Consiguientemente, no se puede hablar de un sistema jesuánico acerca de la moral sexual. Sin embargo, sí pueden ser aplicados a la realidad sexual los códigos axiológicos fundamentales vinculados a la presencia del Reino tal como fue predicado por Jesús. Las praxis sexuales de los creyentes, si quieren entrar en la dinámica del Reino, han de organizarse de acuerdo con unos códigos que expresen la „alternativa ética” del Evangelio. Resalto tres códigos fundamentales:

– *El código (de vida) del “don” frente al código (de muerte) de la „posesión”*. Un código de amplia aplicación en la época de Jesús, cuando la sexua-

---

<sup>13</sup> L. W. C o u n t r y m a n. *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia 1988; L. S c h o t t r o f f. *Sexualität im Johannesevangelium*. „Evangelische Theologie” 57(1977) 437-449; R. F. C o l l i n s. *Sexual Ethics and the New Testament. Behavior and Belief*. Nueva York 2000.

lidad era entendida y practicada, en amplios sectores sociales, como una manifestación de “posesión” (de dominio jerárquico, de dependencia de “género”, de relación asimétrica).

– *El código (de vida) de la “interioridad” frente al código (de muerte) de la “pureza” externa.* La interioridad para un semita es el “corazón” (en hebreo: *leb*; en griego bíblico: *kardía*): ahí es donde acaece lo bueno y lo malo (cf. Mc 7). En cambio, las categorías de “lo puro” y “lo impuro” pertenecen a una comprensión tabuística (pureza tabuística), sacral (pureza ritual) o puramente social (pureza legal) de la realidad.

– *El código (de vida) de la “autonomía personal” frente al código (de muerte) del “honor” (o “deshonor”).* En culturas antiguas y en rasgos “regresivos” de las culturas actuales ha sido y es normal regular las praxis sexuales (sobre todo, de la mujer y de las personas “dependientes” de otras) por el código del honor, según el cual lo más importante es lo que afecta al bien del “señor”, del “clan” o del “grupo”. La presencia efectiva del Reino proclamado por Jesús coincide con la recuperación del individuo en cuanto “sujeto” y en cuanto poseedor de “autonomía personal”.

#### **b) Orientaciones” generadoras de estimaciones y de preferencias concretas**

Si la categoría jesuánica del Reino introduce nuevos (y alternativos) códigos en las prácticas sexuales de los creyentes, Pablo ofrece un conjunto de orientaciones básicas que generan estimaciones y preferencias específicas para configurar la vida sexual de los miembros de la comunidad cristiana<sup>14</sup>. En lo anteriormente dicho se advierte una orientación general: el deseo de salir de la “crisis” yendo hacia “centro”. En lugar de intentar superar la crisis utilizando el mecanismo psicológico de “huida hacia delante”, en este caso, mediante la tentación de “ya que no quieren normas, aumentemos las normas”, se prefiere conseguir el objetivo mediante el re-descubrimiento de la “inspiración nuclear” del Evangelio y adaptándola a la situación actual.

#### IV. REPLANTEAMIENTO DEL SISTEMA NORMATIVO

Quiero subrayar, de forma más expresa, la necesidad de replantear el sistema normativo de la ética sexual cristiana. Hace algunos años fue éste

---

<sup>14</sup> W. S t e g e m a n. *Paul and the Sexual Morality of His World.* „Biblical Theology Bulletin” 23(1993) 161-166; F. W a t s o n. *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic.* Cambridge 2000.

uno de los temas más debatidos en el tratado de la moral sexual<sup>15</sup>. Opino que su solución ha de ser orientada mediante dos opciones metodológicas.

a) **Opción por un paradigma de valores “fuertes”**

La sexualidad, como cualquier otra dimensión de la condición humana, demanda un horizonte de sentido en el que situar las prácticas del amor humano. La cultura reciente y actual, sobre todo en las sociedades occidentales, ha introducido un corte en el modelo explicativo de la sexualidad humana. Esa variación cultural ha sido caracterizada como un proceso de “revolución sexual”<sup>16</sup>. Hay que confesar que tal revolución ha tenido una función más “deconstructiva” que “constructiva”<sup>17</sup>. Hoy nos encontramos todavía en un mundo afectivo “desbocado”<sup>18</sup>, en una configuración social del amor caracterizada por el “caos”<sup>19</sup>, en una cultura sexual de fragmentos o “rompecabezas”<sup>20</sup>; el amor humano tiene la estructura de la postmodernidad y se ha convertido en un “amor líquido”<sup>21</sup> y en un amor rabiosamente “individualizado”<sup>22</sup>.

Obviamente, la reconstrucción del sentido para la sexualidad humana ha de provenir de los saberes antropológicos. Pero, no ha de ser descartada la contribución teológica. Antes de hablar de “ética” (cristiana) de la sexualidad es preciso formular una “teología” (cristiana) de la sexualidad. Desde diversas instancias se pide la construcción de una “erótica cristiana”, en la que se ofrezcan los significados de la cosmovisión cristiana en relación con la sexualidad humana<sup>23</sup>.

---

<sup>15</sup> B. H ä r i n g. *Sessualità: Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Roma 1973<sup>2</sup> 930-932; F. B ö c k l e. *Iglesia y sexualidad: Posibilidad de una moral sexual dinámica*. „Concilium” n. 100(1974) 507-523.

<sup>16</sup> Se ha escrito mucho sobre la génesis, el proceso, el significado y los resultados de la “revolución sexual”. Anoto dos referencias desde la perspectiva teológica: „Concilium” n. 193(1984): “Sexualidad, Religión y Sociedad”. J. D o m i n a n. *Hacer el amor. El significado de la relación sexual*. Santander 2002.

<sup>17</sup> P. B e l d e r r a i n. *El amor entre el caos y la llamada: V a r i o s. Celibato por el reino: carisma y profecía*. Madrid 2003 19-46.

<sup>18</sup> A. G i d d e n s. *Un mundo desbocado*. Madrid 2000.

<sup>19</sup> U. B e c k, E. B e c k - G e r n s h e i m. *El normal caos del amor*. Barcelona 2001.

<sup>20</sup> J. A. M a r i n a. *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona 2002.

<sup>21</sup> Z. B a u m a n. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid 2005.

<sup>22</sup> U. B e c k, E. B e c k - G e r n s h e i m. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona 2003.

<sup>23</sup> Cf. L. R e n n a. *La teologia morale occidentale e la risposta alla domanda di senso sull'eros*. „Rivista di Scienze Religiose” 18(2004) 255-316.

De entre las orientaciones que surgen de la cosmovisión cristiana acerca de la sexualidad sobresale, como principio fontal y organizador, el siguiente: la vida sexual, también la del creyente, ha de estar regida por el criterio de “humanización”. Liberada de las trabas míticas y tabuísticas, la sexualidad tiende a asumir una configuración humana y humanizadora. La sexualidad es una “realidad terrena”, aunque, al insertarse en el dinamismo de la fe, se convierte también en “ámbito de salvación”. El teólogo E. Schillebeeckx ha utilizado este esquema para interpretar la función de la cosmovisión bíblica y de la tradición cristiana en relación con el matrimonio<sup>24</sup>.

Este principio de “humanización” rige para todo el conjunto de la vida sexual. Tanto para la Biblia como para la teología, “se trata de humanizar lo sexual no como un medio de satisfacción privada, ni como una especie de estupefaciente al alcance de todos, sino como la invitación al hombre a que salga de sí mismo. La realización de lo sexual no adquiere un valor ético cuando se hace ‘conforme a la naturaleza’, sino cuando ocurre conforme a la responsabilidad que tiene el hombre, ante la comunidad humana y ante el futuro humano”<sup>25</sup>.

#### b) Opción por una metodología diversificada

Se ha hecho notar que existe una metodología diversa en la presentación oficial de la doctrina social y en la de la doctrina sexual. Mientras que en la moral social se parte de las realidades más generales para descender después a las más concretas (sin dar normas detalladas en aquello que pertenece al caso singular y coyuntural), en la ética sexual se parte, por el contrario, de lo concreto y se dan normas detalladísimas sobre el caso singular. Se pide que la metodología empleada en la ética sexual sea análoga a la usada en la doctrina social de la Iglesia<sup>26</sup>. En concreto, que la propuesta sexual cristiana distinga tres niveles, como en doctrina social de la Iglesia (*Catecismo*, n. 2423):

- Proponer “principios de reflexión”;
- Formular “criterios de juicio”;
- Ofrecer “orientaciones para la acción”.

---

<sup>24</sup> E. Schillebeeckx. *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*. Salamanca 1970<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> J. Ratzinger. *Hacia una teología del matrimonio*. „Selecciones de Teología” 9(1970) 243.

<sup>26</sup> Cf. Ch. E. Curran. *Official Catholic Social and Sexual Teaching. A Methodological Comparison: Tensions in Moral Theology*. Notre Dame 1988 87-109; Y. Calvez. *Morale sociale et morale sexuelle*. „Etudes” 378(1993) 641-650.

## V. RETOS AL DISCURSO TEOLÓGICO-MORAL DEL FUTURO

En este último apartado anoto algunas exigencias para hacer una propuesta concreta de la moral sexual cristiana para el momento actual. Me refiero a aquellos retos que debieran atraer prioritariamente la reflexión teológico-moral del presente y del futuro. Tales retos serán mejor resueltos si se parte del núcleo axiológico del Evangelio, si se asume lo mejor de los paradigmas históricos (integrando la “naturaleza” la “libertad”, el “placer” y el “señorío personal”, el respeto interpersonal y la dimensión comunitaria), y si se tiene una sensibilidad crítica ante la nueva cultura de la sexualidad.

Sobre la formulación complexiva de la ética sexual cristiana se cierne una notable crisis de credibilidad, según se ha constatado más arriba. Veremos si la reflexión teológico-moral del próximo futuro es capaz de abordar y de solucionar serios interrogantes como los que señalo a continuación.

– *Identidad de la ética sexual cristiana.* La teología tiene que llevar a cabo una identificación crítica de la genuina “tradición cristiana” en materia de ética sexual. La orientación del comportamiento sexual de los cristianos ha está tan condicionada por corrientes culturales históricas que se precisa un discernimiento muy agudo para individualizar la especificidad cristiana en este ámbito de la vida. En concreto, se precisa individualizar las „constantes” de la tradición cristiana a fin de clarificar el contenido de la cosmovisión cristiana en relación con la sexualidad<sup>27</sup>. Por otra parte, incumbe a la reflexión teológico-moral descubrir los aspectos innovadores y alternativos que la sensibilidad cristiana ha introducido en la comprensión y en la vivencia de la sexualidad<sup>28</sup>.

– *Diálogo con la cultura actual.* Urge instaurar un diálogo lúcido y fecundo entre los valores evangélicos de la sexualidad y la cultura actual. Los criterios aportados por el Concilio Vaticano II para entender y realizar el diálogo de la Iglesia con el mundo actual<sup>29</sup> han de ser aplicados a este ámbito concreto del diálogo entre Evangelio y cultura sexual actual. También aquí se verifica la afirmación de que “de la misma manera que interesa al mundo (en nuestro caso: a la cultura sexual actual) reconocer a la Iglesia (en nuestro

---

<sup>27</sup> Sobre la apelación a una “doctrina constante” en la tradición eclesial en materia de ética sexual, ver: E. F e r r a s i n. “Dottrina costante” della Chiesa sulla sessualità? „Salesianum” 54(1992) 123-150.

<sup>28</sup> M. A. H a y e r, W. P o r t e r, D. T o m b (eds.), *Religion and Sexuality*. Sheffield 1998.

<sup>29</sup> *Gaudium et spes* 44.

caso: a los valores evangélicos) como realidad social y fermento de la historia, también la propia Iglesia (en nuestro caso: la moral sexual cristiana) sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la humanidad (en nuestro caso: de la cultura sexual)<sup>30</sup>. Hay que reconocer que la doctrina oficial católica precisa un diálogo más profundo y coherente con la cultura sexual actual<sup>31</sup>. La reflexión teológico-moral no puede dejar de tener en cuenta la “liberación” sexual acaecida en el último medio siglo<sup>32</sup>.

– *Pluralismo de “paradigmas” de ética sexual*. Dentro de la unidad convergente del único proyecto cristiano sobre la sexualidad es necesario reconocer la pluralidad de “paradigmas” en orden a la formulación de tal proyecto<sup>33</sup>.

– *Coherencia “epistemológica” y “metodológica”*. Por lo que se refiere a la epistemología de la ética sexual cristiana es necesario analizar y solucionar dos interrogantes: cómo articular un discurso de valores al interior de los datos científicos y culturales de la sexualidad humana<sup>34</sup>; y, cómo plantear la significación propiamente religiosa dentro de la reflexión ética<sup>35</sup>. En cuanto a la cuestión metodológica, ya se ha hecho notar que existe una metodología diversa en la presentación oficial de la doctrina social y en la de la doctrinal sexual.

– *“Inculturación” de la ética sexual*. El postulado general de la inculturación de la moral cristiana en las diversas áreas culturales debe verificarse y llegar a ser realidad también en el campo de la ética sexual. Pienso, de modo especial, en la inculturación en el área asiática, en el mundo africano<sup>36</sup> y en el ámbito latinoamericano<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Ibid. 44.

<sup>31</sup> Cf. J. A. S e l l i n g (ed.). *Embracing Sexuality. Authority and experience in the Catholic Church*. Leuven 2001.

<sup>32</sup> E. F u c h s. *Bilan spirituel de la libération sexuelle. Lecture d'un théologien réformé*. „Revue d'éthique et de théologie morale” n. 222 (2002) 13-20.

<sup>33</sup> Cf. K. T. M c M a h o n. *Sexuality: Theological Voices*. Baintree 1987); G. M a n e n s c h i j n. *Sexual Morality, Worldview, and Social Change*. B. Musschenga (ed.). Does Religion Matter Morality? Kampen 1995 59-88; P. B. J u n g, J. A. C o r a y (eds.). *Sexual Diversity and Catholicism: Toward the Development of Moral Theology* (Collegeville 2001); J.-J. B o i l d i e u. *Interpréter la sexualité*. „Revue d'éthique et de théologie morale” n. 222 (2002) 7-11.

<sup>34</sup> B. F r a l i n g. *Wie konnte heute eine Sexualethik aussehen? Überlegungen zu einem Versuch*. „Ethica” 3(1995) 365-379.

<sup>35</sup> G. M a n e n s c h i j n. *Sexual Morality, Worldview, and Social Change*. B. Musschenga (ed.). Does Religion Matter Morality? Kampen 1995 59-88.

<sup>36</sup> Cf. B. B u j o. *Sexualverhalten in Afrika und Naturrechtsethik*. „Theologie der Gegenwart” 36(1996) 209-218.

– *Asunción del “punto de vista femenino”*. Dentro del necesario proceso de “feminización” de la ética<sup>38</sup>, le corresponde a la moral sexual asumir más plenamente el punto de vista femenino en sus planteamientos y en sus orientaciones<sup>39</sup>.

#### PERSPEKTIVY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ETYKI SEKSUALNEJ

##### S t r e s z c z e n i e

Artykuł ma na celu ukazanie chrześcijańskiej specyfiki w spojrzeniu na problematykę ludzkiej płciowości i etyki seksualnej. Autor podejmuje analizę znaczenia tego, co oznacza perspektywa chrześcijańska w odniesieniu do seksualnej sfery człowieka. Główną płaszczyzną naukowych rozważań pozostaje płaszczyzna aksjologiczna i normatywna. W końcowej części publikacji zostały zaprezentowane wyzwania dla dyskursu teologicznomoralnego w przyszłości.

**Palabras clave:** ética sexual, sexualidad humana.

**Słowa kluczowe:** etyka seksualna, ludzka płciowość.

**Key words:** sexual ethics, human sexuality.

---

<sup>37</sup> Cf. J. S n o e k. *Ensayo de ética sexual*. Bogotá 1988; A. M o s e r. *Sexualidad*: I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.). *Mysterium Liberationis*, II. Madrid 107-124.

<sup>38</sup> Cf. M. V i d a l. *Feminismo y ética. Cómo „feminizar” la moral*. Madrid 2000.

<sup>39</sup> Cf. L. C a h i l l. *Between the Sexes*. Nueva York 1985; ID. *Women and Sexuality*. Nueva York 1992; ID., *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Nueva York 1996.