



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

ribet@ibero.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Rogers, Jr.*, Dr. Eugene F.

EL MATRIMONIO COMO UNA PRÁCTICA ASCÉTICA PARA PAREJAS DEL
MISMO Y DISTINTO SEXO. ARGUMENTO DEL RITO EPISCOPALIANO
ESTADOUNIDENSE. ¿MODELO PARA LA IGLESIA CATÓLICA?

Revista Iberoamericana de Teología, vol. XVII, núm. 33, 2021, Julio-, pp. 61-79
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ribet.17.33.2021.75>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125266923003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

VOL. XVII / No. 33 / JULIO-DICIEMBRE 2021

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad, desde la perspectiva latinoamericana.

revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx

Núm. 33, julio-diciembre, 2021

Comité Editorial:

Mtro. Mariano Vargas Torres S.J., Dra. Christa P. Godínez Munguía, Dr. Miguel Ángel Sánchez Carlos, Dr. Luis Gustavo Meléndez Guerrero, Dra. Jutta Battenberg Galindo, Dr. Ángel F. Méndez Montoya, Dra. Débora Sánchez Guajardo, Dr. Fernando de la Fuente Vargas

Consejo científico:

Carlos Domínguez Morano (Universidad de Granada, España), Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania), Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada, España), Michael Sievernich (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania)

Coordinador editorial: Dr. Ángel F. Méndez Montoya

Secretaria/Asistente editorial: Dra. Débora Roberta Sánchez Guajardo

Consulte los índices de la *Revista Iberoamericana de Teología* en:

RIBET.- <https://ribet.ibero.mx/>

Dialnet.- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex.- www.latindex.unam.mx/

Redalyc.- <http://redalyc.uaemex.mx/>

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 17, No. 33, julio-diciembre 2021, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 55 59 50 40 00, ext. 7007 y 7352, revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx. Editor responsable: Ángel F. Méndez Montoya. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-102 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Diseños e Impresos Sandoval, Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3a. sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Ciudad de México, tel. 5793 5152. Este número se terminó de imprimir en julio de 2021 con un tiraje de 500 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del editor y el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Información para suscripciones:

publica@ibero.mx

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia
CC BY-NC-ND." "<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>"



Librería virtual:
enlinea.uia.mx/libreriavirtual

CONTENIDO

Artículos:

El P. Matteo Ricci y el debate interreligioso de los ritos chinos **11**

THIERRY MEYNARD, S.J.

Las migraciones en la propuesta más actual de la Doctrina Social de la Iglesia **29**

LUIS DONALDO GONZÁLEZ PACHECO

El matrimonio como una práctica ascética para parejas del mismo y distinto sexo **61**

EUGENE F. ROGERS, JR.

Reseñas:

La visión de lo invisible. El concepto de imagen en la *Expositio Fidei* de Juan Damasceno **83**

JOSÉ LUIS LÓPEZ LÓPEZ

El arte y las provocaciones teológicas. Diálogos emergentes entre las artes, teorías estéticas, teología y estudios de religión **87**

MARÍA LUISA DURÁN Y CASAHONDA TORACK

Normas para la presentación de originales **91**

**EL MATRIMONIO COMO UNA PRÁCTICA ASCÉTICA
PARA PAREJAS DEL MISMO Y DISTINTO SEXO.
ARGUMENTO DEL RITO EPISCOPALIANO
ESTADOUNIDENSE.**

¿MODELO PARA LA IGLESIA CATÓLICA?

*MARRIAGE AS AN ASCETIC PRACTICE
FOR SAME- AND CROSS-SEX COUPLES.*

*AN ARGUMENT FROM THE AMERICAN EPISCOPAL RITE.
A MODEL FOR THE CATHOLIC CHURCH?*

Dr. Eugene F. Rogers, Jr.*

University of North Carolina, Greensboro

efrogers@uncg.edu

Fecha de recepción: 26 de enero 2021 | Fecha de aceptación: 22 de marzo 2021

RESUMEN

Presento un argumento a partir del rito para las parejas de distinto sexo, explicando por qué el rito tradicional debería extenderse también a las parejas del mismo sexo. Es un argumento de la forma *lex orandi lex credendi*: la regla de la liturgia o de la oración pública es la regla de la fe. Aunque el rito es episcopaliano y no católico, espero que este argumento ayude a católicos a discernir a favor del matrimonio para personas del mismo sexo. La versión española de estas ideas viene de una conferencia en la Universidad Católica Lumen Gentium.

* Autor de *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God; Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings; After the Spirit: A Constructive Pneumatology from Resources outside the Modern West; Aquinas and the Supreme Court: Race, Gender, and the Failure of Natural Law in Thomas's Biblical Commentaries; Blood Theology: Seeing Red in Body- and God-Talk, y Elements of Christian Thought: A Basic Course in Christianese*.

Palabras clave: matrimonio, parejas del mismo sexo, parejas de distinto sexo, gay, lesbiana, práctica ascética, votos, cristología, Efesios 5, Espíritu Santo, Iglesia episcopal estadounidense

ABSTRACT

I argue from the marriage rite for cross-sex couples to explain why the traditional rite ought to extend also to couples of the same sex. It is an argument of the form lex orandi lex credendi: the rule of the liturgy, or of public prayer, is the rule of faith. Although the argument arises from the Episcopalian rather than the Catholic rite, I hope that it helps Catholics discern in favor of same-sex marriage.

Keywords: marriage, same-sex couples, cross-sex couples, gay, lesbian, ascetic practice, vows, Christology, Ephesians 5, Holy Spirit, Episcopal Church in the United States

Esta presentación comenzó en 2008, cuando la Casa de Obispos de la Iglesia episcopal estadounidense pidió a un grupo de ocho teólogos académicos que escribieran una “Teología de parejas del mismo género”.¹ No les sorprenderá escuchar que los ocho se dividieron en conservadores y liberales, y escribieron dos informes. En este caso, tanto conservadores como liberales estuvieron de acuerdo en que la pregunta concernía al matrimonio. Esta conferencia resume y actualiza mi contribución a ese informe.

¹ Esta conferencia abrevia y actualiza el material originado por Rogers y publicado en primer lugar en inglés en Deirdre Good, Cynthia Kittredge, Willis Jenkins, y Eugene Rogers, “A Theology of Marriage including Same-Sex Couples: A View from the Liberals” y “The Liberal Response”, *Anglican Theological Review* 93 (2011): 51-88 y 101-110. (Los autores aparecen en orden alfabético. En lo que sigue, cito al autor original de la frase, cuando no soy yo.) El material que yo produje también se benefició de lecturas y conversaciones entre los coautores y de la facilitadora, Ellen Charry, y los autores de una versión alternativa (John Goldingay, Grant LeMarquand, George Sumner, y Daniel Westburg) quienes ofrecieron mejorías a una versión que ellos no compartían. Con permiso de los coautores y la *Anglican Theological Review*, este material, en inglés, apareció como “Marriage as an Ascetic Discipline for Same- and Cross-Sex Couples” en *Puertas Lumen Gentium* (Ciudad de México) 3 (2019): 53-63 y aparecerá como “Marriage” en *Blackwell Encyclopedia of Religious Ethics* (3 vol.), ed. William Schweiker, Elizabeth Bucar et al. (Oxford: Blackwell, 2021), vol. 3, 1-8. El encargo original vino de la Casa de Obispos de la Iglesia episcopal en Estados Unidos. Esta traducción fue preparada por Carolina Terán para una conferencia en la Universidad Católica Lumen Gentium en marzo de 2019 y revisada por James Alison. Gracias a Federico Altbach por la invitación y la hospitalidad. Esta es la primera vez que este material se publica en español.

(De vez en cuando, cito a los otros autores, Deirdre Good, Willis Jenkins y Cynthia Kittredge). Los obispos no participaron en nuestro informe; este artículo es sólo la opinión de un teólogo. No obstante, en 2012 la Iglesia episcopal estadounidense hizo lo que sugiere el argumento: abrir la disciplina de matrimonio a las parejas del mismo sexo. Quizás no se aplicó este argumento exacto, pero, algo parecido, funcionó.

Pensé revisar este argumento en términos del rito católico mexicano. Pero no soy ni un católico mexicano, ni un experto del catolicismo mexicano. *Ustedes* serán capaces de notar los problemas y paralelismos de mejor manera que yo. Así que decidí no “ventrilocuar” o acallar la voz de *su* tradición. Ya que los ritos de matrimonio de distinto sexo en occidente son muy similares, creo que gran parte del argumento podrá aplicarse también a ellos. Uso el *Libro de oración común* (*Book of Common Prayer*) de la Iglesia episcopal estadounidense.² Es tal vez de interés técnico que el papa Benedicto XVI reconoció a católicos del rito anglicano en la constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* de 2009³ y que la Congregación para el Culto Divino aprobó una versión católica del *Libro de oración común* para su uso en el misal *Divine Worship* de 2015.⁴ Pero de este hecho histórico no sigue nada sobre las circunstancias prácticas de interpretación. Dejo a *su* consideración las posibilidades y los límites de un argumento paralelo en el catolicismo mexicano. Al menos ustedes pueden entender mejor cómo sostener o apoyar a las parejas del mismo sexo (aunque no sea oficialmente) en su santificación.

1. Los votos del rito de matrimonio como una disciplina ascética para la santificación

“En lo próspero y en lo adverso, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, hasta que la muerte nos separe.” Utilizo la traducción

² *The Book of Common Prayer* (Nueva York: Church Hymnal Corporation, 1979). Las referencias siguientes aparecen en paréntesis con la abreviatura BCP.

³ Benedicto XVI. *Anglicanorum coetibus* (Roma, Vaticano, 04 de noviembre 2009). http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus.html

⁴ “Divine Worship: The Missal”, The Ordinariate of the Chair of Saint Peter, <https://ordinariate.net/divine-worship-missal>.

literal de los votos en inglés, BCP 427. Los votos, como aparecen en el *Libro de oración común* de la Iglesia episcopal, hacen del matrimonio una disciplina ascética, una escuela para la virtud, un medio para la santificación. El matrimonio toma el deseo y lo convierte en devoción. Ya sea que los pañales sucios vengan de niños pequeños, suegros o suegras incontinentes, o la pareja envejecida, hay suficientes para todos. Lo que comienza en el *eros* termina, si dura, en *ágape*. El matrimonio no se trata de la satisfacción, sino de la santificación, y ningún conservador ha argumentado seriamente que las parejas del mismo sexo necesiten santificación en menor medida que las parejas de distinto sexo. El matrimonio nos lleva a esta gran apuesta: que Dios puede prepararnos para la vida con Dios, uniéndonos de por vida el uno al otro.

El teólogo ortodoxo ruso Paul Evdokimov hace una tipología rudimentaria pero sobresaliente: los católicos unen el matrimonio a la procreación; los protestantes al control de la lujuria, y los ortodoxos orientales al entrenamiento en la virtud, o la santificación.⁵ Los teólogos rusos incluso ven el matrimonio y el monasterio como dos formas de la *misma* disciplina: ambas son relaciones con votos que esperan llevarnos a Dios, al enseñarnos a vivir el uno con el otro.⁶ Los ortodoxos llaman a las bodas “coronamientos” debido a su característica más dramática: la colocación de una corona de laurel o de acero en las cabezas de los que se están casando. Ellos las interpretan como coronas de *martirio*, de aquellos que se comprometen con una disciplina. La ventaja de este tercer enfoque (santificación) es que “fácilmente acomoda los otros dos (procreación y control de la lujuria) y los orienta a una meta espiritual: el crecimiento hacia Dios. Los bienes tradicionales del matrimonio —los hijos y la fidelidad— tienen más sentido en este contexto sacramental”⁷ dicen Jenkins y Kittredge. El crecimiento de una pareja hacia Dios, continúan, “los empuja a dar la bienvenida a los hijos y practicar la fidelidad”. El matrimonio se convierte así en el medio por el que Dios puede

⁵ Paul Evdokimov, *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 16-20, 43.

⁶ Evdokimov, 65-84, especialmente 68, 83-84.

⁷ Deirdre Good, Cynthia Kittredge, Willis Jenkins y Eugene Rogers, “A Theology of Marriage including Same-Sex Couples: A View from the Liberals” y “The Liberal Response”, *Anglican Theological Review* 93 (2011): 51-88 y 101-110; aquí, 51-52. En el texto cito a los autores originales de la frase (cuando no soy yo). En las notas, cito “Theology of Marriage”.

llevar a una pareja hacia Dios mismo, al exponerlos el uno al otro: ellos pueden crecer hacia el amor de Dios, al practicar el amor hacia su prójimo.

“Esta visión del matrimonio —señalan Jenkins y Kittredge— no minimiza la procreación y la castidad, sino que sigue los ritos tradicionales del matrimonio al sostener el contexto de esos dones”.⁸ “La unión de Cristo y su Iglesia” (BCP, 423; Ef 5,32), por la cual “Dios estaba reconciliando al mundo consigo” (2 Cor 5,19). Esta no es una nueva teología del matrimonio, sino que amplía aquella que la Iglesia ortodoxa nunca perdió y que los votos y rezos del matrimonio tradicional aún implican. Un argumento *lex orandi* se sigue del *Libro de oración común* de la Iglesia episcopal estadounidense. Este evita apelar a la autonomía, el individualismo o la experiencia personal, sino que surge de la oración matrimonial de la Iglesia. ¿Pueden los testigos dar crédito a lo que rezan en el rito de matrimonio, tomando el rito completo como una forma de oración? Por ejemplo, le piden a Dios que “haga de su vida en común [la de los cónyuges] una señal del amor de Cristo hacia este mundo dividido y pecador, para que la unidad pueda vencer al alejamiento, el perdón curar la culpa, y la alegría conquistar la desesperación” (BCP 429). ¿Tiene sentido la oración para dos mujeres o dos hombres? ¿Podrían las parejas del mismo sexo también encarar en los votos matrimoniales? ¿Puede Dios prepararlas también para la vida con Dios mismo, al unirlos de por vida el uno al otro?

“En lo próspero y en lo adverso, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, para amar y para querer, hasta que la muerte nos separe” (BCP 1928, 301). Los votos indican que el matrimonio no es un privilegio para héroes espirituales, para los adeptos o los perfectos. Para los héroes, Pablo alaba el celibato (1 Cor 7,9). El matrimonio, como la eucaristía, provee medicina “no para los sanos, sino para los enfermos” (Mc 2,17), para aquellos que seguirían a Cristo para ser perfeccionados en la *debilidad* para amar al otro (2 Cor 12,9). Las oraciones de la Iglesia identifican al matrimonio como una disciplina para pecadores: “Dales gracia, cuando se lastimen entre sí, para reconocer y aceptar su culpa” (BCP, 429). La disciplina del matrimonio depende de la dificultad de vivir con otro “en lo próspero y en lo adverso”, de manera que no *evite*, sino que precisa-

⁸ “Theology of Marriage”, 52.

mente *exponga* nuestras fallas, para poder curarlas. *Tampoco* se limita la frase “cuando se lastimen entre sí” a desprecios menores. Dado que el reconocimiento del dolor —la confesión del pecado— nutre el crecimiento y sacramento cristianos, la siguiente oración coloca su disciplina en el escenario más grande: “Haz de su vida juntos una señal del amor de Cristo hacia este *mundo dividido y pecador*” (BCP, 429). Los votos no señalan privilegio o derecho alguno, no tratan a la sexualidad como una necesidad que debe satisfacerse. En cambio, esperan que las promesas de Oseas y Jeremías se vuelvan verdad, que Dios cure nuestra veleidad y nos enseñe a amar (Os 14,4; Jer 3,22).

“Para amar y para querer”: los votos ofrecen un medio por el cual Dios puede convertir el *eros* en caridad. Por *eros* no me refiero principalmente al placer, me refiero a lo que los teólogos llaman el bien unitivo del matrimonio y los antropólogos llaman el vínculo de la pareja. Por supuesto, el placer está involucrado; pertenece a la obtención de cualquier bien. Y el rito episcopal afirma que uno de los fines del matrimonio es “para su mutuo gozo” (BCP, 423). No todos los matrimonios comienzan en *eros*, pero sería una visión extraña del matrimonio aquella que lo ignorara. Los comentarios patrísticos y medievales del *Cantar de los Cantares* enseñaron a la Iglesia a ver en *eros* la esperanza para ágape (por ejemplo, la Homilía 13 de Gregorio de Nisa).⁹ Los votos no convierten al *eros* en caridad confiando en nuestro autocontrol. Ese sería un plan diseñado para fallar. El autocontrol es algo que difícilmente se esperaría que viniera de *eros*. En cambio, Pablo elogia el matrimonio “si les falta autocontrol”. El matrimonio comienza tan a menudo en *eros*, con su *abandono* del autocontrol, que el rito no nombra todas las cosas que los humanos pueden reunir *en contra* del *eros*: el rito invoca las mismas cosas que podrían vencerlo: “lo adverso”, “la pobreza”, “la enfermedad”, “hasta la muerte”.

El matrimonio no depende de la autosatisfacción o de la autoexpresión, y aún menos del titánico autocontrol: en vez de ello depende del autodespojo para la autodonación. Es la “versión diaria —como escribió Jenkins— de encontrar la vida propia al perderla, y comprende todas las prácticas diarias de las vidas vividas en cercanía acordada: trabajando para

⁹ PG 44:1048C.

proveer uno para el otro y mantener a la familia, organizando un hogar y su mesa diaria, manteniendo y compartiendo la propiedad, cuidando del otro en la enfermedad y finalmente en su camino a la muerte”.¹⁰ Si comienza con el autodespojo del *eros*, termina en el autoabandono a Dios. No convierte nuestros intentos de autodominio, sino nuestro autoabandono en victoria, del mismo modo que la entrega de Cristo de sí mismo. Comienza en una mutua autoentrega al otro, y termina en la mutua autoentrega a Dios.

2. ¿Cómo puede aplicarse la santificación a las parejas de mismo y distinto sexo?

Las teorías del matrimonio como complementariedad enfatizan la “diferencia”. Si la diferencia abarca más que la forma del cuerpo, ¿qué diferencias importan? Dios pretende que la diferencia sea una bendición: “Todas las naciones serán bendiciones la una para la otra, a causa de Abraham” (Gn 22,18). Bajo las condiciones del pecado, los humanos convierten la diferencia en una maldición. Hay suficiente diferencia para todos. La pregunta es, *¿cuáles diferencias bendicen?* Las diferencias que llevan al crecimiento moral según la pauta de la encarnación son aquellas que, como dice Gregorio Naciancenzo (Oración 14,7), “convierten nuestros límites en nuestro bien”. Las diferencias que convierten nuestros límites en nuestro bien son aquellas que *ocasionan que nos necesitemos el uno al otro*, ya que el amor puede existir sólo al ser sostenido en relación con otra persona. Nos necesitamos el uno al otro porque ambos nos añoramos y nos desafiamos el uno al otro. Es la diferencia —según sea necesaria— la que incita la añoranza. Las parejas del mismo sexo no desconocen esto. Más bien, ellas encuentran en alguien de sexo *conveniente*, no de sexo *diferente*, la añoranza y el desafío de la manera más profunda, más sincera y que más cambia su vida.

Si soy parte de una pareja del mismo sexo, mi pareja es quien más se *diferencia* de mí en el sentido moralmente significativo: quien me hace más vulnerable; quien más escapa de mi control; quien me lleva a entregarme;

¹⁰ “Theology of Marriage”, 63-64.

quien me desafía; quien me confronta y se levanta en mi contra porque con esa persona me desarmo y me entrego. Aquel quien me inspira y me pide vivir la relación de Cristo con su cónyuge: con quien, en mutua entrega emprendo la disciplina ascética de “en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, en lo próspero y en lo adverso, hasta que la muerte nos separe”.

Por lo tanto, el *matrimonio* es lo que hace la diferencia, la diferencia que Dios quiso, la diferencia que bendice, la diferencia que nos hace diferentes, que nos abre al desafío y al cambio. La diferencia que hace el matrimonio es la distinción del Espíritu, por la cual el Espíritu guía al *eros* al sacrificio, como guió a Jesús en nombre del amor. Desde esta perspectiva, la Iglesia debería llamar al matrimonio del mismo sexo, a aquellos para quien, alguien del mismo sexo, hace la diferencia moral. La Iglesia debería invitar al matrimonio del mismo o distinto sexo a aquellos que necesitan santificación. La Iglesia debería invitar al matrimonio del mismo o distinto sexo a aquellos a quienes desea que sean testigos del amor de Dios por la Iglesia.

El misterio de Génesis 1 es que yo estoy hecho en la imagen de otro que no soy yo mismo. Ser una creación me destina a encontrar mi mayor bien en alguien más allá de mi control, Dios. Pero el humano-otro, a quien amo, es otro misterio fuera de mi control. Dios es un misterio, como un bien demasiado grande para que lo comprenda, y yo soy un misterio para mí mismo, porque mi bien reside fuera de mí mismo. Génesis 1 muestra la sexualidad como un reflejo de este misterio: en la imagen de este misterio Dios creó al ser humano (Gn 1,26).

El verdadero deseo, por lo tanto, no satisface al ego, sino que lo pierde en la entrega de sí. Demasiadas personas gays y lesbianas han intentado matrimonios de *distinto* sexo para satisfacer sus egos y ganar autocontrol. Pero sólo en los matrimonios del *mismo* sexo pueden experimentar un verdadero abandono de sí, porque experimentan la verdadera entrega al otro. La disciplina difícilmente funciona sin añoranza, toda la creación espera “con anhelo ardiente” (Ro 8,19). Algunas veces escuchamos que las parejas del mismo sexo deberían negarse a sí mismas y cargar su cruz. Esto malentiende lo que hizo Jesús. Con gran anhelo, Jesús ama tanto al mundo, que da su vida (Jn 3,16). Jesús no fue a la cruz negando lo que deseaba:

Jesús fue a la cruz *siguiendo* su deseo, porque su amor era para su cónyuge. Jesús fue a la cruz *siguiendo* su anhelo, porque anhelaba a Dios. Es por ello que el matrimonio imita la boda del Cordero, e inicia el deseo hacia la caridad: el matrimonio es un ejercicio de la entrega de una vida íntegra hacia otra persona. Es por eso que Jesús prefiere a aquellos cuyos deseos arden (Ap 3,15) y evita a aquellos cuyos deseos se enfrián (Mt 24,12).

3. Los ritos de matrimonio siguen Efesios 5, donde el matrimonio encarna los dos grandes mandamientos: representar el amor de Dios y practicar el amor al prójimo

El prefacio del matrimonio coloca la disciplina de los votos en un contexto cristológico y nos dice directamente lo que el matrimonio significa. El matrimonio “expresa el misterio de la unión entre Cristo y su Iglesia” (BCP 423). Refiriéndose al milagro del vino en Caná, el rito espera de Cristo la donación marital de su propio cuerpo en la Última Cena cuando dice: “Este es mi cuerpo, que por vosotros es dado”. De acuerdo con el sacramentólogo católico Bernard Cook, y basado en la teología nupcial de Juan Pablo II, aquellas palabras de institución constituyen el voto *marital* de Cristo, por el cual se da a sí mismo en su cuerpo para la humanidad. Como explica el himno de Stanley J. Stone¹¹: “Un solo fundamento y sólo un fundador/Es Jesús Cristo su Señor/haciendo su *esposa*/del cielo descendió/y por su propia sangre su libertad compró”. Notemos que el himno revierte las relaciones de poder patriarcales: aquí el hombre muere por la mujer. Así, el *Libro de oración común* construye el matrimonio como un medio para alcanzar la gracia para los pecadores, no sólo individualmente sino para toda la Iglesia. “La idea de que el matrimonio podría lograr la santificación es difícilmente evidente por naturaleza”, como señala Jenkins; “es una realidad de la encarnación, por la cual la Iglesia aguarda su propia salvación”¹².

Aunque Jesús cita Génesis 1 al hablar sobre el divorcio, *ni* Jesús *ni* Pablo citan la frase “creced y multiplicaos”. El teólogo ortodoxo Evdokimov explica: “El mandato ‘creced y multiplicaos’ dirigido tanto al mundo ani-

¹¹ Stanley J. Stone, *Hymns Ancient and Modern* (London: Samuel Clowes, 1868), no. 320.

¹² “Theology of Marriage”, 65.

mal como al ser humano, ha causado que los teólogos occidentales pierdan de vista por completo el hecho fundamental de que la palabra institucional del matrimonio [“una sola carne”], se dirigía al *ser humano... por encima del plano animal...* sin mencionar la procreación (Gn 2,18-24)¹³. Del mismo modo, Crisóstomo observa que el mandato “creced y multiplicaos” no termina ahí, sino que establece una meta: “y llenad la tierra”. La tierra, dice Crisóstomo, está llena. El mandato, en tiempo perfecto, ha sido cumplido.¹⁴ Y eso era en el siglo cuarto.

La carta a los Efesios, capítulo 5, resume esta línea de pensamiento del siguiente modo. El matrimonio comienza en *eros* y termina en *caritas*. *Eros* se refiere a “una sola carne” por la cual uno deja al padre y a la madre (Ef 5,31). *Caritas* habla de amar al otro como a uno mismo (v. 32). El matrimonio, por tanto, convierte al *eros* en los dos grandes mandamientos sobre el amor a Dios y al prójimo. Atestigua el amor de Dios al representar a Cristo y la Iglesia. Demuestra el amor al prójimo al actuarlo hacia el cónyuge. El matrimonio imita a Cristo y la Iglesia, sugiere Efesios, no como un “estado”, sino como una *escuela para la virtud*. Las parejas del mismo y de distinto sexo pueden *ambas* atestigar el amor de Cristo hacia la Iglesia, y ambas necesitan practicar el amor al prójimo.

El *Libro de oración común* sigue la interpretación del Génesis en Efesios 5, donde el matrimonio es testigo de ambos grandes mandamientos: representa el amor de Dios y enseña el amor al prójimo. En cambio, cómo y a quién la Iglesia ofrece el matrimonio muestra el alcance del gran mandamiento. Efesios niega, por tanto, que el modelo de Cristo y la Iglesia podría ser el hombre y la mujer parados ante el altar en un cuadro *estático*. En cambio, imitar a Cristo y la Iglesia es un tema *moral*; una *actividad*, una disciplina o discipulado; requiere que la pareja *practique* el amor al prójimo como a uno mismo (Ef 5,32). El amor debe practicarse, no de vez en cuando, sino a diario: no a la distancia, sino en los lugares más cercanos.

La tipología de “Cristo y la Iglesia” no se reduce a la complementariedad hombre-mujer, incluso si usa lenguaje “generizado”. Los hombres siempre han representado a la esposa de Cristo como miembros de la Iglesia.

¹³ Evdokimov, 22.

¹⁴ John Chrysostom, “Homily 1 on Marriage”, en *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, ed. Eugene F. Rogers, Jr. (Oxford: Blackwell, 2002), 87-92; aquí, 89-90.

Las mujeres siempre han representado al sacerdocio de Cristo como creyentes (1P 2,5-9, Heb 4,14-16, Ap 1,5-6). En las iglesias protestantes que mantienen la sucesión apostólica, como en Inglaterra y Suecia, recientemente las mujeres han comenzado a representar el sacerdocio de Cristo mediante su ordenación.

Los miembros de cualquier género pueden servir como un signo o representar un “tipo”. Un “tipo”, en griego, es una señal de algo más. Efesios no está diciendo que deberíamos tomar nuestro entendimiento de Cristo y la Iglesia a partir de cómo funcionan los matrimonios. Dice que deberíamos entender el matrimonio a partir de Cristo y la Iglesia. Las formas de matrimonio no limitan el amor de Cristo hacia la Iglesia, pero ese amor le da al matrimonio más significado. La Iglesia, tradicionalmente pensada femenina como la esposa de Cristo, acepta a mujeres y hombres. “El cuerpo de Cristo”, aunque pensado como un ser humano de género masculino, es pensado como femenino en tanto que Iglesia. Estos cambios nos recuerdan por qué Efesios llama al matrimonio un *mysterion* y lo toma como una señal que apunta más allá de sí mismo. Los tipos no limitan la representación: la abren a la labor de Dios. Por eso es que Pablo, incluso si no pudo haberse imaginado el matrimonio del mismo sexo, limita a lo práctico su consejo sobre *quién* debería casarse: “Es mejor casarse que quemarse” con lujuria (1 Cor 7,9). No aconseja a los Corintios a emparejarse entre hombres y mujeres, para así representar a Cristo y la Iglesia: les aconseja el celibato y el matrimonio “si sus pasiones son fuertes” (1 Cor 7,36). Así, tanto el matrimonio de distinto como del mismo sexo pueden representar el matrimonio de Cristo y la Iglesia, porque Cristo es el cónyuge de todos los creyentes.

4. La orientación sexual es una condición cristológica

Una “condición cristológica” construye la orientación sexual como una tendencia más o menos establecida por la cual Cristo orienta el deseo encarnado hacia sí mismo, al orientarlo hacia otro ser humano, tomando el cuerpo hacia el cumplimiento de los mandamientos de amar a Dios y al prójimo. En el matrimonio nos convertimos en un amor sincero a Dios, al practicar el amor a nuestro prójimo.

¿Qué es una orientación sexual? Es una orientación del deseo. Ya que Cristo “satisface el deseo de cada cosa viva” (Sal 145,16), una orientación sexual, hablando teológicamente, debería ser esto (repito): una tendencia más o menos establecida por la cual Cristo orienta el deseo hacia sí mismo, a través del deseo por otro ser humano. Dicho de otra manera, Cristo, como Dios, está más cerca de cualquier creatura, que la creatura de sí misma. Una orientación sexual es una manera, un *tropos*, un giro, en el cual la creatura sigue a Cristo para acercarse tanto a otra persona como una *creatura* puede hacerlo.

Orientar el deseo hacia Cristo convierte la orientación sexual en un tema *moral*. Los casados saben que han aprendido las virtudes —paciencia o templanza o valentía, fidelidad, esperanza, y caridad— porque su cónyuge les inspira una vulnerabilidad que nadie más puede enseñarles. *Eros* hace un camino hacia el corazón; pero sin la vulnerabilidad que conlleva, la caridad se vuelve fría. Esta no es una lección de “liberación sexual”, si esa “liberación” evade el compromiso y la disciplina. Esta es una lección sobre la *encarnación*. El anhelo de Dios en la encarnación, y en el matrimonio que la imita, no puede pasarse por alto, sino que debe ser tomado para proveer la energía para el crecimiento y la sanación moral.

Una persona orientada sexualmente es, por lo tanto, alguien que se desarrolla y mejora moralmente a través de una relación con alguien del sexo *conveniente*, que es típica pero no necesariamente del sexo *diferente*. Aque-llos llamados a las relaciones del mismo sexo son quienes las necesitan para *su propia santificación*. Necesitan la santificación del matrimonio del mismo sexo porque para ellos ni las relaciones de sexo diferente ni el celibato laico pueden ir lo suficientemente profundo para suscitar compromiso y crecimiento de por vida, crecimiento en el modelo de la encarnación. Esto quiere decir crecimiento con las limitaciones de ser una creatura que Cristo asumió, los límites que tomó para usarlos para nuestro bien: los límites del tiempo y el cuerpo. El crecimiento moral toma tiempo. Además, ocurre cuando nos enfrentamos con los límites y la finitud de nuestros cuerpos, nuestro ser-creatura. Esto no pasa por alto al cuerpo. Aprendemos de nuevo con Adán que aún somos criaturas, y no dioses. Muchas personas gays y lesbianas han aprendido esto intentando y fracasando ser heterosexuales. Finalmente, aprendemos de nuevo con Cristo a entablar

amistad con nuestros cuerpos, a verlos como lugares para que Cristo continúe en nosotros su proyecto de encarnación, de convertir el deseo en caridad, e incluso en sacrificio.

“Como otras aptitudes naturales —según escribe Jenkins—, la orientación sexual es una condición cristológica; da forma a las maneras de participar en el cuerpo de Cristo. Dios en Cristo orienta el deseo hacia Dios a través de varias capacidades de desear a otros”.¹⁵ El Espíritu se cierne sobre las aguas del vientre para preparar a todas las personas para ser incluidas en el cuerpo de Cristo. Lo que el Espíritu prepara en los vientres de todas las madres imita aquello que el Espíritu preparó en el vientre de María, y anticipa lo que el Espíritu prepara en el vientre de la fuente: personas destinadas a encontrar su destino en el cuerpo de Cristo. El Espíritu distribuye muchas y múltiples maneras de desear a Cristo, puesto que las diferenciaciones y orientaciones sexuales que comienzan en el vientre nos preparan para “modelos particulares de invitación”, señala Jenkins,¹⁶ para poner en juego nuestros cuerpos para otros.

5. El matrimonio es un espacio y una metáfora para la expiación.

El paradigma del cuerpo en el cristianismo es el señalamiento de Jesús: “Este es mi cuerpo, que por vosotros es dado”. Con ello, subvierte y redistribuye una estructura de opresión violenta —la crucifixión— y la convierte en un festín pacífico. Revierte el momento de la caída, que tomaba la divinidad como algo a lo que aferrarse, algo que codiciar. Jesús vuelve a entablar amistad con el cuerpo, y crea el pan del cielo, *no* tomando a la divinidad como algo que codiciar. En la última cena realiza una boda en el lecho de muerte, como si dijera: “No puedes violar mi cuerpo”. “Toma —dice—, te lo *doy* a ti.”

Tanto las parejas de distinto como las del mismo sexo pueden culpar de la caída al cuerpo, si ven al cuerpo como algo *del cual* los cristianos son salvados, en vez de honrar la encarnación y ver el cuerpo como algo *gracias*

¹⁵ “Theology of Marriage”, 107.

¹⁶ “Theology of Marriage”, 107.

al cual los cristianos son salvados. En su lugar, Génesis y Filipenses están de acuerdo en que el pecado original es querer ser como Dios. Génesis 3:5 nombra a la tentación “serás como Dios.” Según el teólogo benedictino Sebastian Moore, la primera pareja no se agachó demasiado y luego cayó: se estiró demasiado hacia arriba, y luego se desplomó. No decayeron; quisieron ir demasiado lejos. No cayeron, se volcaron.¹⁷ En el himno filipense, la encarnación precisamente revierte la caída: Cristo “no consideraba la igualdad con Dios como algo que *codiciar*” (Flp 2,7). Él *deshace* la codicia de Adán por ser igual a Dios. El matrimonio enseña a las criaturas a “tener esto en mente” (Flp 2,5, señalado por Good): ellas participan con Cristo en la reversión de la caída al amarse entre sí como Cristo los amaba.¹⁸

Sólo *después* de que la primera pareja codició el deseo de “ser como Dios” (Gn 3,5) fue que “sus ojos se abrieron, y supieron que estaban desnudos” (Gn 3,7): no vieron que los cuerpos eran *malos*, sino que sus cuerpos eran *de criaturas*. Sus cuerpos les dijeron *la verdad, que eran criaturas* y no Dios. Sus cuerpos dieron alcance a la mentira. Sintieron vergüenza porque no lograron convertirse en Dios, odiaron sus cuerpos, porque sus cuerpos les mostraron que eran criaturas aún. *Desdeñaron* sus cuerpos: pero Cristo, en la encarnación, *tomó* un cuerpo y volvió a entablar amistad con aquello que Adán había *desdeñado*.

¿Por qué Jesús no bajó de la cruz? Porque se hizo responsable de poner su cuerpo donde estaba su amor. La última tentación de Lucas es “si tú eres el Hijo de Dios, lánzate hacia abajo” desde el templo, el lugar de sacrificio (Lc 4,9). Esto se convierte en la recomendación de Mateo para los transeúntes y los ladrones crucificados con Jesús para “dejarlo ahora bajar de la cruz... dejar que Dios lo entregue” (Mt 27,42-43). ¿Por qué Jesús consideraría bajar de la cruz una tentación? Porque ha jurado su amor en su cuerpo (“este es mi cuerpo, dado a vosotros”) precisamente a *estos*, a la humanidad, al codicioso, al criminal, al ladrón: y porque bajar de la cruz sería abandonar su solidaridad con el ladrón de Lucas, el ladrón en la cruz (Lc 23,39-43), para quien, queriendo ser su amigo, Cristo tomó un cuerpo.

¹⁷ Sebastian Moore, OSB, “The Crisis of an Ethic Without Desire”, en *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, ed. Eugene F. Rogers, Jr. (Oxford: Blackwell, 2002), 157-69.

¹⁸ “Theology of Marriage”, 83.

Poner el propio cuerpo en riesgo en solidaridad con otro, en lo próspero y en lo adverso, en la salud y en la enfermedad, hasta que la muerte nos separe, es un lugar donde las parejas diaria y corporalmente reciben y viven la expiación por la cual Cristo vuelve a entablar amistad con el cuerpo para vencer al pecado. Ellas practican la solidaridad de Cristo con su cónyuge, quien es el criminal, el ladrón, el ladrón en la cruz. El regalo del propio cuerpo “en lo próspero y en lo adverso”, la solidaridad del propio cuerpo “hasta que la muerte nos separe” no son prácticas de las cuales las parejas del mismo sexo deban estar *excluidas*, sino prácticas que todas las parejas necesitan, y que la Iglesia necesita de ellas. Los cristianos tradicionales no tienen ningún deseo de privar a las parejas del mismo sexo de su más prometedora fuente de ayuda: con todo, bajo esta consideración, la fuente de ayuda es el matrimonio del mismo sexo, porque no sólo participa *en la expiación del pecado hecha por Cristo*, sino que lo hace “mediante prácticas diarias de responsabilidad más allá de lo que el celibato [laico] puede proveer”, como escribe Jenkins.¹⁹ El matrimonio para parejas del mismo sexo les permite tomar parte de la solidaridad de Cristo con el ladrón en la cruz a quien él no abandonaría, pero con quien sí entabló amistad, hasta que la muerte los separó y el paraíso los reunió.

La última reversión de la caída es eucarística, puesto que la redención, como la caída, acontece al comer. Adán y Eva no sólo comen la fruta del árbol, sino que después Dios les ordena que “con el sudor de tu rostro comerás el pan” (Gn 3,19). Según el teólogo ruso Sergei Bulgakov, este mandato se convierte en los medios para su redención cuando Jesús da su cuerpo como el pan, y el fruto de la vid como la fruta del árbol. Es por ello que el rito de matrimonio comienza con Caná, lo cual apunta a la Última Cena y la Boda del Cordero, y termina con la Eucaristía, donde “la pareja recién casada puede presentar la ofrenda del pan y el vino” (BCP 432). Su primer acto de casados sigue a Cristo al revertir la codicia con la ofrenda, y su primer pan en común reemplaza el tomar por fuerza de Adán con el recibimiento del regalo. El regalo que reciben —y que pueden tomar como ejemplo— es la autoentrega de Cristo, su compromiso nupcial con la Iglesia, de estar donde está su cuerpo.

¹⁹ “Theology of Marriage”, 85.

6. El Tercer Voto involucra a toda la comunidad como testigos y garantes del matrimonio, colocándolos en una parábola de la vida trinitaria

No hay sólo dos votos en el rito de matrimonio, sino tres. El tercer voto compromete a las personas a apoyar a la pareja. El matrimonio no es sólo para la pareja sino también para la congregación. El tercer voto salva al matrimonio del egoísmo de dos, y lo entrega al Espíritu quien crea nuevos testigos.

Algunos tradicionalistas nos invitan a considerar los riesgos morales de incluir a las parejas del mismo sexo. Pero rehusarnos a celebrar bodas incurre en un riesgo moral propio:

“Y de nuevo Jesús les habló en parábolas, diciendo: ‘El reino del cielo puede ser comparado a un rey que dio un festín de matrimonio a su hijo, y mandó a sus sirvientes a llamar a aquellos invitados; pero no llegaban... Luego dijo a sus sirvientes: ‘Vayan entonces a las calles, e inviten al festín de matrimonio a tantos como encuentren’. Y aquellos sirvientes salieron a las calles y reunieron a todos a quienes encontraron, tanto malos como buenos: para que el salón de la boda estuviera lleno de invitados. Pero cuando el rey fue a ver a los invitados, vio que había uno que no traía atavío de boda y dijo: ‘Amigo, ¿cómo entraste aquí sin un atavío de boda?’ Y el invitado se quedó sin palabras. Luego el rey les dijo a los asistentes: ‘Aten a ese de manos y pies, para arrojarlo a la oscuridad exterior, donde habrá llanto y crujidos de dientes’” (Mt 22,1-3, 9-13).

El padre o ministro entonces pide un *tercer voto*: “¿Harán todo lo que esté en su poder para proteger a esta pareja en su matrimonio?”, y la gente responde: “Lo haremos” (BCP 425). “El reino de los cielos es como un *festín de bodas*.” El Espíritu atrae no sólo a la pareja, sino a todos los que celebran con ellos. Uno promete, el otro regresa la promesa. Eso no es todo. No lo prometen por sí solos. Una congregación de testigos también promete. En el tercer voto, no sólo la pareja, sino también los testigos participan en una relación de promesas. En esta tercera promesa, el Espíritu atrae no

sólo a la pareja, sino también a los testigos, a una parábola de la Trinidad, donde hay alguien que da una promesa, alguien que regresa una promesa, y alguien que atestigua, protege, garantiza y celebra la promesa.

En este tercer voto, la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo —el Espíritu de la fidelidad, el Espíritu de la adopción (Ro 8)— atrapa a todas las personas en su propio oficio de ser testigo del amor. En el Espíritu de la fidelidad (Ro 8,15), quien reúne al Hijo con el Padre para probar que el amor es más fuerte que la muerte, los testigos en una boda esperan que las promesas produzcan una pareja y quizás también hijos adoptivos o biológicos para que la pareja “gimiendo con dolores de parto” (Ro 8,22-26, Gl 4:19) los lleve a ellos y a sí mismos a ser hijos de Dios.

En el Espíritu del testigo, aquellos que hacen estas promesas —estas tercera promesas, estas promesas de atestiguar— se colocan el atavío de boda. Aquellos que hacen estas promesas en bodas del mismo sexo pueden ponerse atavíos de boda como asistentes invitados o en lugar de aquellos que no vendrían. Aquellos que hacen estas promesas —estas tercera promesas— refuerzan *todos* los matrimonios, no sólo aquellos de los que son testigos, sino también el suyo propio, y no sólo el propio, sino aquellos de otros, porque en estas promesas se unen al Espíritu Santo —y por ello a la Trinidad— para proteger la fidelidad, comprometerse a la hospitalidad y celebrar el amor (BCP 430).

En conclusión, una pregunta. La Iglesia episcopal estadounidense es muy pequeña en el mundo cristiano. Sin embargo, ¿puede ofrecer un argumento para otras tradiciones? Los ritos matrimoniales de Occidente son todos intercambios de votos, de votos ascéticos, para que la pareja imite y simbolice el matrimonio entre Cristo y la Iglesia. Los votos orientan a la pareja a Cristo; la orientación sexual crece en una orientación hacia otros, la cual Cristo puede usar para traerlos a sí mismo. Los votos de todos los ritos de Occidente intentan santificar a la pareja por la práctica diaria de fidelidad, esperanza y caridad —por el amor del vecino más cercano—. Esta santificación prepara a la pareja para la vida con Dios, uniéndose de por vida el uno al otro. En todas las tradiciones cristianas, las parejas del mismo sexo necesitan esta santificación no menos que las de distinto sexo. ¿Podemos ampliar los votos católicos en esta dirección? En la Iglesia episcopal estadounidense, este cambio se completó canónicamente con el

cambio de once palabras.²⁰ Espero que los argumentos episcopalianos puedan ayudar a la Iglesia católica en su propia consideración de este asunto.

Referencias

The Book of Common Prayer. Nueva York: Church Hymnal Corporation, 1979.

Breidenthal, Thomas. “Sanctifying Nearness.” En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 343-355. Oxford: Blackwell, 2002.

Chrysostom, John. “Homily 1 on Marriage”. En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 87-92. Oxford: Blackwell, 2002.

Deirdre Good, Cynthia Kittredge, Willis Jenkins y Eugene Rogers, “A Theology of Marriage including Same-Sex Couples: A View from the Liberals” y “The Liberal Response”, *Anglican Theological Review* 93 (2011): 51-88 y 101-110.

Evdokimov, Paul. *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985.

General Convention of the US Episcopal Church. Resolution A054. 2015. https://www.episcopalarchives.org/cgi-bin/acts/acts_resolution.pl?resolution=2015-A054.

Hauerwas, Stanley. “Gay Friendship: A Thought Experiment in Catholic Moral Theology”. En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 289-305. Oxford: Blackwell, 2002.

John Paul II. “The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on Genesis”. En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 170-78. Oxford: Blackwell, 2002.

²⁰ Resolución de la Convención General de 2015 número A054 en https://www.episcopalarchives.org/cgi-bin/acts/acts_resolution.pl?resolution=2015-A054.

McCarthy, David Matzko. "The Relationship of Bodies: A Nuptial Hermeneutics of Same-Sex Unions". En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 200-216. Oxford: Blackwell, 2002.

McCarthy, David Matzko. "Homosexuality and the Practices of Marriage". *Modern Theology* 13 (1997): 371-97.

Moore, Sebastian. "The Crisis of an Ethic Without Desire." En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 157-69. Oxford: Blackwell, 2002.

Rogers, Eugene F., Jr. *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*. Oxford: Blackwell, 1999.

—. "Same-Sex Complementarity." *Christian Century* 128/10 (17 de mayo de 2011): 26-29, 31.

Williams, Rowan. "The Body's Grace." En *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, editado por Eugene F. Rogers, Jr., 309-21. Oxford: Blackwell, 2002.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." "<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>"

