

Fundamentos de una Espiritualidad Familiar

según la Teología de Efesios 5, 21-33

P. Gustavo Baena, S.J.

1. Objetivo y Delimitaciones

Este trabajo, enmarcado dentro del plano exegético y teológico, quiere ser, sin embargo intencionalmente, una pieza que proporcione algunos elementos básicos para una Espiritualidad Familiar.

Aunque parezca apresurado tomar posición sobre algo que todavía será objeto de discusión, es del todo necesario tener alguna noción, así sea global y amplia, de lo que se quiere afirmar con el término "espiritualidad". Suele definirse como "la ciencia que estudia y enseña los principios y las prácticas de que se componen las relaciones de servicio en lo divino"¹.

Ya esta noción de espiritualidad nos sitúa en un orden de cosas muy determinado, esto es, el servicio en el orden de lo divino y por lo tanto en el plano de la fe. Esto quiere decir que los principios y prácticas de las cuales vamos a tratar o son expresión del mismo actuar de Dios y de la percepción de ese mismo actuar de Dios o bien se trata del actuar de seres humanos en cuanto testimonio práctico o signo claro del actuar de Dios. Si, pues, lo que ahora nos ocupa es la espiritualidad de la familia, con ello estamos presuponiendo ya de entrada, que la familia, en cuya base está la pareja matrimonial, es un fenómeno que testimonia la presencia actuante de Dios y en consecuencia es un espacio que propicia y actualiza el acontecer histórico de Dios.

Se trata, pues, de verificar los principios básicos y constitutivos que originan este fenómeno y la praxis consecuente que lo propicia, lo concretiza y lo regula. Pero el fenómeno "familia" que pretendemos comprender e identificar en su interioridad y funcionamiento es la familia "cristiana" en cuanto tal, fenómeno éste constituido y desatado por el sacramento de la pareja matrimonial.

¹ A. MATANIC, Art. "Espiritualidad", *Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, Tomo II, Barcelona 1983, p. 13.

Sí, pues, nuestro objetivo es la familia cristiana en cuanto tal, ello quiere decir que estamos precisando un acontecimiento enteramente situado, valorado y favorecido por la antropología que subyace en la revelación de Dios y muy particularmente en la revelación del N. T.

Ahora aparece bien determinada la ubicación y propósito de este trabajo: Preguntar por las bases y los contornos concretos del fenómeno "familia cristiana" en la revelación a fin de poder deducir cabalmente los principios originales internos que lo componen e impulsan, así como las prácticas humanas que lo testifican y las instituciones que lo cobijan y estimulan.

2. El Típico Amor Fundante del Matrimonio Cristiano

2.1. *Amor fundante e institución*

Por principio se ha tenido unánimemente a través de los siglos de la historia de la humanidad que el matrimonio es una institución cuya base es el amor fecundo de la pareja humana. Esto quiere decir que desde los más remotos orígenes historiables de la humanidad, en el matrimonio es posible distinguir un doble elemento: uno, el fundante, y es el amor; y otro, el institucional. Se entiende por elemento institucional toda la serie de medidas, generalmente estables y normativas que se toman para favorecer ese amor fecundo, según las culturas. Por eso en la medida en que se tienen concepciones o nuevas o más profundas de ese amor de la pareja y su prole, en esa misma medida se van adoptando los correspondientes modos de proceder que lo estimulen y protejan. Esta es la razón por la cual la institución matrimonial ha variado tanto en el correr histórico. En la misma historia de Israel durante la época del A.T. escrito es claramente perceptible la evolución de esta institución². Y es precisamente aquí en donde la concepción misma del amor fue al mismo tiempo determinando una serie de cambios en la institución matrimonial. Un criterio básico de la mentalidad de Israel era, que el modo de actuar de Dios se convertía en norma para el actuar humano; así, pues, una vez percibido por ellos y en ellos mismos el modo como Dios los amaba, lo obvio era que también ellos se amaran mutuamente, particularmente en el matrimonio, de la misma manera. De allí entonces los diversos pasos que dio esta institución en Israel para interpretar y proteger ese amor fecundo y su prole.

Aunque se dé por bien aceptado que el amor es el elemento sobre el cual está montada la institución matrimonial, sin embargo sigue siendo problema la concepción misma del amor. De hecho el término mismo, "amor" es una expresión bien ambigua, sus contenidos pueden ser múl-

² R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1964, pp. 49-90.

tiples, aún entre los que se rigen por la revelación de la Biblia, particularmente del N.T.

No es oportuno entrar en una historia de sentido del término "amor" empezando por las más antiguas culturas. Ya hemos delimitado el marco que nos ocupa, a saber, la familia cristiana que surge del sacramento del matrimonio; por lo tanto el tipo de amor que debemos tocar ya de inmediato es el que se presupone como fundante del sacramento del matrimonio, lo que nos sitúa en el ámbito del N.T.

Seguramente la pieza más acabada sobre la concepción teológica del matrimonio cristiano en cuanto tal es la reflexión de la Carta a los Efesios 5, 21-33 y es justamente en este texto donde se hace referencia directa y definitiva al amor típico y fundante del sacramento del matrimonio.

2.2. *"Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia"*
(Ef 5, 25).

A pesar de la precisión que aquí se hace al comparar el amor fundante del matrimonio con el amor de Cristo a la Iglesia, el problema se traslada a otro punto, a saber, ¿cuáles son las connotaciones que especifican el amor de Cristo a su Iglesia? Es bien posible que cuando se habla de amor de Cristo a su Iglesia también puedan presentarse ambigüedades y no sólo porque se llegue a consideraciones abstractas, sino algo más, porque esas abstracciones tengan puntos de referencia diferentes.

Los libros del N.T. no sólo son postpascuales sino que fueron escritos desde la experiencia y perspectiva del Jesús resucitado y revelan, ante todo, el Cristo de la fe. Sin embargo la Iglesia apostólica es muy consciente de su referencia al Jesús histórico, cuya realidad la experimentaron algunos o bien la recogieron de las tradiciones de las primeras comunidades seguidoras de Jesús. Por eso, cuando esa Comunidad apostólica habla del amor de Cristo a su Iglesia, como ocurre precisamente en Ef 5, 25, se está refiriendo, no a una concepción abstracta de amor, que tuviera como punto de partida otra realidad distinta del Jesús histórico, sino a las maneras concretas del obrar de Jesús, a sus gestos, a sus actitudes en las cuales expresó su amor a personas también concretas y como tal fue entendido por la Comunidad apostólica.

Sin duda, el actuar más claramente revelador del amor típico de Jesús, fue el que desplegó en favor de los débiles y de los pecadores. Más aún, en los Evangelios se encuentra toda una serie de hechos o gestos de Jesús que fueron entendidos por la Iglesia primitiva del N.T. como expresión concreta del amor típico de Jesús. En efecto, en varios de los relatos de milagros de Jesús existe una afirmación muy directa que testimonia en qué sentido fueron entendidos estos mismos hechos por parte de la Comunidad cristiana postpascual. Allí se dice expresamente que tales milagros fueron realizados por Jesús a título de la "misericordia" (con

el verbo *eleomai*), o en otros términos, el peticionario del milagro alega en su favor la misericordia misma revelada en Jesús; tales son: el caso del ciego de Jericó (Mc 10, 47; Mt 9,27; 20, 30; Lc 18, 38), el de la curación de la hija de una mujer cananea (Mt 15, 22), el del endemoniado epiléptico (Mt 17, 15), el de los diez leprosos (Lc 17, 13) y el del endemoniado de Geraza (Mc 5, 19).

Ahora bien para la época de Jesús el término "misericordia" posee ya una connotación extremadamente densa que es posible constatar. Una encuesta levantada sobre todas las incidencias de *eleos* y *eleomai*, partiendo del N.T. y luego extendiéndola, a través de los usos de los LXX, al A.T., permite reconstruir toda una larga historia de sentido de este mismo término. En razón de la brevedad y recogiendo lo más pertinente, nos referimos solamente al último estadio de esa historia de sentido, esto es, a poco más de un siglo antes de Jesús y a la época del N.T.

La era mesiánica y escatológica (Dn 11, 35-40; 12, 1-9-13) es calificada en 2 Mac 7, 29 como el "tiempo de la misericordia" y entendida por la Comunidad judía como la gran largueza y magnanimidad de Yahveh con ellos; largueza y magnanimidad que identificaban o como la acumulación de todas las experiencias del actuar favorable de Yahveh habidas durante toda la historia de Israel, o bien como el desbordamiento generoso del Espíritu de Yahveh para colmar a su pueblo, esclavizado y atormentado por las naciones, con todos los bienes posibles. La misericordia como ardorosa y continua preocupación de Dios, desplegando sobre ellos todo su poder creador, era lo característico del ser de Dios mismo. Entendían además que todo esto les era ofrecido gratuitamente en un gesto de infinita humildad de Dios.

Supuestos tales elementos, bien puede definirse la misericordia como el amor típico de Dios que se entrega humildemente al débil (Israel) para levantarlo. Por eso cuando la Iglesia apostólica, formada en un principio sólo por judíos, interpretó los milagros de Jesús en cuanto realizados a título de la misericordia, estaba entendiendo tales gestos como la expresión concreta y práctica de la misericordia misma de Dios o en otros términos estaba viendo la humanidad de Jesús como revelación del modo de ser característico de Dios o sea la misericordia.

Es muy significativo que la estructura del Salmo 113, en donde se hace una descripción práctica del actuar de Yahveh en cuanto misericordia³ se refleje a su vez en la estructura, sobre todo, de los milagros de curación de los Evangelios⁴.

³ "Excelso sobre todas las naciones Yahveh... y se abaja para ver los cielos y la tierra. El levanta del polvo al desvalido, del estiércol hace subir al pobre para sentarlo con los príncipes, con los príncipes de su pueblo".

⁴ X. LEON-DUFOUR, *Los Milagros de Jesús*, Madrid, 1979, p. 294.

Pero no solamente los milagros de Jesús eran los únicos gestos reveladores de la misericordia personal de Dios; la Iglesia apostólica comprendió que el tiempo de la misericordia de Dios esperado en la Comunidad judía había llegado ya definitivamente con la salvación de Dios por Jesús (Rm 11, 30; 1 P 2, 10); más aún, la experiencia más acabada y auténtica de esa misericordia era la *kénosis* de Jesús, es decir, el proceso de vaciamiento de sí mismo y de entrega generosa y total hasta el final, con la muerte en la cruz (Fil 2, 5-11).

Se sigue, pues, que Jesús es la revelación personal de la misericordia misma de Dios, es decir, que el amor que Jesús expresó con su actividad y con la entrega de su vida a sus hermanos (la Iglesia) es el amor misericordia, o sea el amor humilde y servicial hasta la entrega total.

Si, pues, según la Carta a los Efesios, el amor que circula en el matrimonio debe ser como el amor de Cristo a la Iglesia y si por otra parte hemos podido identificarlo como el amor de misericordia, esto es, como el amor típico de Dios, definitivamente revelado en Jesús, entonces la conclusión es ya muy clara: La institución matrimonial cristiana está montada sobre el amor misericordia, o de otra manera, el amor entendido como entrega de servicio humilde hasta el final (incondicional) es el amor fundante del sacramento del matrimonio en cuanto tal.

3. Alcances de la Comparación: Cristo-Iglesia y Marido-Mujer

En Ef 5, 21-24 se establece una comparación, al parecer muy sencilla, pero que encierra, sin embargo alguna complejidad; en efecto, el tercio de comparación es una relación con una segunda relación y cada una de las dos presupone a su vez dos términos o extremos en relación.

La complejidad estriba fundamentalmente en el tipo de operaciones o funciones que fundan las relaciones. Por eso lo obvio será precisar esas operaciones o funciones a fin de comprender en qué grado de paridad se encuentran las dos relaciones, a saber: Cristo-Iglesia, Marido-Mujer.

3.1. *Función de Cristo con relación a la Iglesia*

Es bien sorprendente que en un texto tan breve, su autor acumule tres títulos de Cristo, *Señor, Cabeza, Salvador*, que quizás al parecer podrían significar tres funciones distintas o al menos señalar aspectos diferentes de una misma función. Por otra parte todo indica que esta acumulación de títulos no es casual sino finamente intencionada. Parece, pues, que lo conducente sería la comprensión de la función de Cristo implicada en cada título a fin de descubrir la intención de tal acumulación.

3.1.1. *Cristo "Cabeza"*

Una lectura del texto y habida cuenta de su contexto en toda la carta

deja entender que el título más directamente intentado es sin duda el de Cristo en cuanto Cabeza. Es justamente en esta carta y lo que es normal, también en la Carta a los Colosenses donde formalmente y solamente en ellas se encuentran las expresiones Cristo "Cabeza" (Ef 1, 22; 4, 15; 5,23; Col 1, 18; 2, 19) y al mismo tiempo Iglesia como el "Cuerpo" de Cristo (Ef 1, 23; 2, 16; 4, 12-16; 5, 23-30; Col 1, 18; 2, 19)⁵. Pero además en estas mismas Cartas en forma directa, aunque también implícitamente en 1 Co y Ro, se señala cuál es la función de Cristo con relación a la Iglesia su cuerpo.

Tanto en las cartas típicamente paulinas como en las a él atribuidas, la función de Cristo con relación a la Comunidad cristiana está muy lejos de significar un "poder" autoritario o de gobierno, como se suele entender en el sentir común. Es cierto que en estos textos también la finalidad del título de "Cabeza" dado a Cristo es para situarlo en un punto trascendente con respecto a la Iglesia, sin embargo no es la situación lo que principalmente se busca aquí, sino más bien expresar su función de ser fuente de vida de Dios, de dar ser vital al cuerpo⁶, de ser el principio activo del orden salvífico⁷, de ser causa de crecimiento de la Iglesia en cuanto cuerpo del Señor⁸.

Cuando se dice que la Iglesia es el cuerpo de Cristo no se trata de compararla con un cuerpo humano, sino que se habla a partir de la realidad, ella es verdaderamente cuerpo de Cristo. La Iglesia es Cristo en su cuerpo, es decir, que el mismo Cristo está en la Iglesia⁹. Si, pues, lo propio de Cristo es estar lleno de Dios, "porque en él habita toda la plenitud de la divinidad" (Col 1, 19; 2, 9), por eso su función en la Iglesia será llenarla con lo que le es propio, su divinidad¹⁰.

Así, pues, la función fontal de Cristo en la Iglesia no se ejerce desde ninguna situación que se encuentre fuera de la Comunidad, sino desde el interior de ella misma. El vive y actúa inmanentemente en los cristianos que constituyen realmente su cuerpo.

3.1.2. Cristo "Salvador"

Un nuevo título atribuido a Cristo aparece ahora como apósito al

⁵ En 1 Co y Ro este concepto aún no está suficientemente plasmado así H. Schlier, *Eclesiología del N.T.*, en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, p. 160; otros piensan, en cambio, que este concepto se encuentra "muy bien y bellamente en 1 Co y Ro", así P. Benoit, "Corps, être et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité", *Exégèse et Théologie*, II, Paris 1961, p. 109.

⁶ S. LYONNET, *La Historia de la Salvación en la Carta a los Romanos*, Salamanca 1967, p. 223.

⁷ P. BENOIT, *Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens*, B.J., Paris 1947, p. 55.

⁸ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1958, p. 254.

⁹ H. SCHLIER, *Eclesiología del N.T.* p. 165.

¹⁰ P. BENOIT, "Corps. Tête et Plérôme..." p. 150ss.

título de Cabeza, a saber, "el Salvador del Cuerpo" (Ef 5, 22). Cabría preguntarse, ¿por qué razón es colocado este apósito y precisamente con el determinativo "del cuerpo"?

Ciertamente que el título de Cabeza de la Iglesia no aparece elaborado suficientemente sino en estos documentos tardíos (Ef y Col), de tal manera que al utilizarlo, bien podría haber alguna ambigüedad o falta de comprensión en cuanto se refiere al contenido de su función. Lo que en Ef 5, 22 se propone el autor es justamente aclarar el contenido de la función de Cristo en cuanto Cabeza de la Iglesia y para hacerlo, lo identifica con otro título¹¹ ya más conocido y empleado, no solo en Pablo (Fil 3, 20) sino en otros lugares del N.T.¹²

Ahora bien, la función de Cristo como Salvador aparece bien tipificada en Fil 3, 20; se trata de una función esencialmente divina y en consecuencia capaz de asimilar al hombre con Cristo resucitado, transformando este miserable cuerpo mortal nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo. Síguese, por lo tanto que la finalidad del autor de Ef al identificar el título de Salvador y su función en cuanto divinos, con el título "Cabeza" y su consecuente función era precisamente enfatizar que son igualmente divinos el título "Cabeza" y su función.

3.1.3. Cristo "el Señor"

Nuestro texto acumula todavía otro título, "el Señor" (Ef 5, 22). Que Cristo sea el Señor es lo característico de la profesión de fe fundamental del cristianismo primitivo: Rm 10, 9; 1 Cor 12, 3; 16, 22; Fil 2, 11; Col 2, 6. Es claro que el contenido de este título tuvo una evolución en la Iglesia primitiva¹³, pero el que aquí más interesa es ante todo el que subyace en Ef, muy cercano sin duda al contenido que a "el Señor" le diera el cristianismo entre los gentiles helenistas.

Fil 2, 11 como profesión de fe en Cristo como "el Señor"¹⁴ es bien representativa del contenido propio de los cristianos de la gentilidad helenística; Pablo da a entender que aquí se atribuye sin reservas carácter divino al título de Señor. Es bien probable que este Himno o Profesión de fe sea ya una pieza original anterior a Pablo y allí lo que se enfatizaría sería el Señorío de Cristo sobre el universo, entendiendo con ello que el "Kyrios" es Dios mismo pero con relación a ese universo¹⁵. De allí, en-

¹¹ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser...* p. 254.

¹² Lc, 2, 11; Jn 4, 42; Hch 5, 31; 13-23; 2 Ti 1, 10; Tit 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2 P 1, 1; 2, 20; 3, 2. 18; 1 Jn 4, 14.

¹³ F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel, Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963, pp. 67, 125.

¹⁴ P. BENOIT, *Les Épîtres...* p. 27.

¹⁵ E. KAESMANN, "Análisis crítico de Flp. 2, 5-11, *Ensayos Exegéticos*, Salamanca, 1978, p. 110.

tonces que si de parte de Cristo su función en cuanto Señor es ser fuente creadora, a la otra parte, esto es, a todos los seres y al universo, les corresponde como contrapartida el estar sometidos o sumisión al Señor.

Pablo sin embargo difiere de este sentido dado al título de Señor que subyace en el himno recogido por él mismo. Según él, Cristo en cuanto Señor, en cuanto poder creador ejerce fundamentalmente su función en la Iglesia. Esto significa que es ella, en cuanto cuerpo comunitario, el espacio o el ámbito donde acontece la soberanía de Cristo como Señor¹⁶; por eso la situación propia de la Iglesia o del cristiano frente a esta soberanía es la *sumisión* y pertenencia a Cristo como Señor: "Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos o muramos del Señor somos" (Rm 14, 8).

Aparece ya suficientemente claro por qué el autor de nuestra perícopa acumuló estos tres títulos de Cristo. Antes habíamos visto que el título primeramente intentado era el de Cristo como Cabeza y esto precisamente en razón de la comparación de la función de Cristo como Cabeza de la Iglesia y de la función del marido como cabeza de la mujer en el matrimonio. Y para no dejar dudas sobre el carácter divino del título "Cabeza", lo identifica con el de "Salvador".

En un segundo paso el autor recurre a otro título igualmente divino de Cristo, el de "Señor" y todavía esta vez para identificar la función de Cristo como Cabeza de la Iglesia con la de "Señor" de la Iglesia. La razón de esta última identificación toma otro camino, pero es sin embargo complementaria del cuadro complejo de la perícopa, a saber, enfatizar la correspondiente función de la Iglesia: Si con relación al Señor lo que se pide es la *sumisión* y la pertenencia de la Iglesia, entonces esa misma sumisión y pertenencia también será la posición de la misma con relación a Cristo en cuanto Cabeza.

3.1.4. Cristo "Esposo de la Iglesia"

Todavía otro título de Cristo y su función consiguiente se insinúa en este texto de Ef con cierta diafanidad y sobre todo en gran coherencia con la tan buscada comparación con el matrimonio cristiano, es la función de Cristo como Esposo de la Iglesia¹⁷. "Cristo puede decirse Esposo de la Iglesia porque es su jefe y la ama como a su propio cuerpo de la misma manera como sucede entre marido y mujer"¹⁸. Pero es más, Cristo como esposo de la Iglesia hunde sus raíces en el A.T.¹⁹ que representa Yahveh

¹⁶ E. KAESEMANN, o.c. p. 118.

¹⁷ J. JEREMIAS, *ymfe, ymfios*, TWNT, IV, 1096s.

¹⁸ P. BENOIT, o.c. p. 99.

¹⁹ Os 1-3; Is; 49, 18; 50, 1ss; 54, 1; 61- 10; 62, 4s; Jr 2, 2s; Ez 16, 1ss; 32, 1s.

como marido y a Israel como esposa²⁰. De otra parte la configuración de la función de Cristo como esposo aparece muy iluminada por el trasfondo mismo veterotestamentario; en efecto, si se toma como punto de partida el matrimonio de Yahveh con Israel, tal como aparece en Os 1-3, la intención es evidentemente salvífica, y en consecuencia el contenido del título así como el de su función es de carácter divino. Jesús, pues, como esposo, es el salvador de la Iglesia, su esposa; o en otros términos, Jesús ama a su esposa salvándola.

3.2. *¿Cómo ejerce Jesús estas funciones?*

Más determinante aún, para los fines de este trabajo es no solo precisar el alcance de los títulos de Cristo aquí acumulados, sino configurar el modo como Cristo ejerce las funciones que a tales títulos corresponden.

3.2.1. *¿Cómo ejerce Jesús las funciones de Señor, Cabeza y Salvador?*

Ya en este caso el punto de partida tendrá que ser, sin duda, el título de Cristo como Señor; en efecto, el modo como Jesús llega a ser Señor, o el modo como Jesús ejerce su título de Señor, es el mismo por el cual es el Salvador y la Cabeza de la Iglesia. La profesión de fe de Fil 2, 11: "Toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor", está enteramente ligada a todo el contenido del Himno que le precede, por eso se debe decir que Jesús es constituido Señor, no solo por ser hombre, por haber tomado condición de esclavo, sino por todo el proceso de anonadamiento (*kénosis*) de sí mismo durante toda su encarnación hasta la obediente humillación de su muerte en cruz. En otros términos, bien se podría afirmar que la manera como Cristo ejerce su función como Señor es la obediente entrega de sí mismo hasta la cruz. De una manera muy semejante aparece la función de Cristo como Salvador, esto es, también por la humillación y muerte en 1 P 2, 22-25. El juicio de valor del Evangelio de Juan sobre el sentido del lavatorio de los pies (13, 12-15) expresa cómo Jesús ejerce su título de Señor precisamente inclinándose humildemente para lavar los pies de sus discípulos.

Pero esta manera de proceder no es solamente la característica de la función o ejercicio del título de Señor. Por esa misma razón y del mismo modo, por su humillación hasta la muerte, Jesús ejerce las funciones que corresponden a otros de sus títulos: Es constituido Cabeza suprema de la Iglesia que es su cuerpo (Ef 1, 20-23; Col 1, 18-20), es Salvador (Hch 5, 31), es constituido Sumo Sacerdote (He 5, 7-10).

²⁰ P. BENOIT, l.c., H. SCHLIER, o.c. p. 264.

3.2.2. ¿Cómo ejerce Jesús su función de Esposo de la Iglesia?

La manera como Jesús ejerce su título de Esposo de la Iglesia nuevamente se ilumina con una doble razón: en primer lugar, atendiendo al transfondo veterotestamentario, Yahveh es esposo en cuanto salvador comprometido con Israel y en segundo lugar porque Jesús es la revelación concreta y definitiva del amor misericordioso en cuanto esposo. Ya en el caso de Oseas ese modo de amar de Dios suspende y sobrepasa todos los límites del amor de esposo señalados en la ley del Deuteronomio (24, 1-4), al parecer vigente en la época del Profeta²¹, ley que obligaba al esposo a repudiar a su mujer por cualquier causa, máxime si se trataba de adulterio. En cambio Yahveh, según Oseas, sale en búsqueda humilde y ardorosa detrás de su esposa muchas veces adúltera (Israel), para salvarla y rescatarla para sí, no alegando otra cosa que el poder infinito de Yahveh que es capaz del amor de misericordia: "La visitaré por los días de los baales, cuando quemaba incienso, cuando se adornaba con su anillo y sus collares y se iba detrás de sus amantes, olvidándose de mí, oráculo de Yahveh. Por eso voy a seducirla, la llevaré al desierto y hablaré a su corazón... Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en *misericordia*, te desposaré conmigo en fidelidad y tu conocerás a Yahveh" (2, 15-16-21).

3.3. Función de la Iglesia como Cuerpo

La Iglesia como cuerpo se entiende, según Ef y Col, en cuanto Comunidad cristiana tomada en su conjunto. (Ef 1, 23; 4, 4-12-16; 5, 30; Col 1, 18-24; 3, 15).

Ef 5, 24 describe la Iglesia como sometida a Cristo. Importa, pues, determinar cuál es el sentido de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo, su Señor y su Cabeza.

Pablo emplea con alguna frecuencia el verbo "estar sometido" (*ypotássomai*) como expresión típica que a su vez hace parte de una elaborada concepción teológica²², que es muy propia del apóstol:

"Mas cuando diga que todo está sometido, es evidente que se excluye Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces —también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo" (1 Co 15; 27b-28)²³.

²¹ G. von RAD, *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium*, ATD, Göttingen, 1964, p. 108; H. W. WOLFF, *Dodekapropheten I, Hosea*, Biblischer Kommentar Altes Testamenten, XIV/I Neukirchen, 1965, p. 80.

²² G. DELLING, TWNT, VIII, 43.

²³ En este mismo sentido Ro 8, 7; 10, 3; 13, 1; Ef 1, 22; Fil 3, 21; He 2, 8.

Este texto expresa el mecanismo de la salvación de Dios en Jesucristo. Dios salva a la criatura aconteciendo en ella, pero este ser de Dios en la criatura sucede solo por mediación de Jesucristo. Ahora bien, tal mediación está indicando dos contenidos: Jesucristo es el ámbito propio de la soberanía de Dios, o sea él es el acontecer típico de Dios en la historia; en segundo lugar, Jesucristo mismo (el Evangelio) es el poder de Dios que sucede en el hombre y lo salva (Rm 1, 16). Por eso mientras el hombre no opte por una situación como la del Hijo con relación a su Padre, no da posibilidad al acontecer de la acción creadora de Dios en él por Jesucristo, o lo que es igual, no da oportunidad al reino de Dios o al Evangelio en cuanto fuerza de Dios creador de hombres.

Este ámbito que ofrece oportunidad a Dios para su actuar propio en el hombre se llama *sumisión*. Así, pues, no es ni pasiva, ni deprimente, ni reductiva una tal sumisión, sino una actitud altamente positiva y conciencia de responsabilidad, respuesta necesaria a una acción trascendente de Dios y creadora especializada en seres humanos.

En Ef 5, 21-24 se señala una sumisión de la Iglesia a Cristo en cuanto Señor y Cabeza. Más arriba habíamos visto que Cristo es constituido Señor y Cabeza por su muerte y ejerció ese señorío y esa capitalidad en un proceso de humillación, de vaciamiento de sí mismo hasta la cruz. Esto significa que una sumisión al poder salvífico que genera tal "Señor" y tal "Cabeza" produce a su vez en la Iglesia un doble contenido: Ella misma como cuerpo se convierte en el ámbito propio del acontecer histórico de la fuerza de Dios en Cristo Señor y Cabeza, y en segundo lugar, ella misma es constituida testimonio histórico de lo que a su vez constituye a Cristo como Señor y Cabeza, es decir, vaciamiento de sí misma, en proceso continuo hasta el final, la humillación en la cruz, en cuanto entrega generosa, la que a su vez produce fuerza salvífica en el mundo. El cuerpo será la presencia actuante de la cabeza, si ese cuerpo se somete a su cabeza. El Señor, que es Señor y Cabeza por su obediencia incondicional a su Padre, no puede engendrar otra cosa que una Iglesia, unos cristianos obedientes a su Señor²⁴.

Siendo fieles al mismo pensamiento paulino tan presente en nuestro texto de Ef, se podría decir que el término técnico más comprensivo de "estar sometido" es la fe (*pistis*). Bultmann recoge con gran acierto toda una serie de expresiones típicas de Pablo que cortejan con regularidad la *pistis* o se identifican con ella y en su conjunto ofrecen una coherencia más clara del mecanismo de salvación a que nos hemos venido refiriendo.

Según la confesión de fe de Rm 10, 9, en la fe, en cuanto confesión referida al Señor como Crucificado, el creyente tiene que dar la espalda a

²⁴E. KAESEMAN, o.c. p. 121.

sí mismo, abandonar las maneras anteriores de entenderse a sí mismo²⁵, y renunciar radicalmente a su autosuficiencia para acogerse a la fuerza de Dios que se le ofrece gratuitamente en Jesucristo.

Por otra parte, en cuanto obediencia (*ypakoé*)²⁶ la fe no es un simple conocimiento de orden mental o una aprobación de juicios lógicos, sino aceptación de una nueva manera de entenderse²⁷ revelada en el proceso real de vaciamiento de Cristo hasta la cruz (Fil 2, 6-8).

2 Co 9, 13 articula la obediencia (*ypakoé*) con la sumisión (*ypotagé*) al Evangelio para expresar el testimonio concreto como se vive una entrega al estilo del Señor y por el poder del mismo Señor.

Esta identificación de la sumisión de la Iglesia a Cristo (Ef 5, 24) con la concepción de la fe en Pablo, entendida ésta como confesión del Crucificado y en cuanto obediencia, tenía como fin señalar ya más concretamente cuál es la función de la Iglesia en cuanto sometida a Cristo su Cabeza. Tal función de sumisión, de dependencia de la acción gratuita salvante en Cristo²⁸ no es una mera pasividad sino la de constituirse en *espacio* en donde se desate el dinamismo de la fe, que la convierte en testimonio de la actitud única del hombre, definitivamente revelada en Jesucristo, la obediencia o sumisión a la gratuidad salvífica.

De allí entonces que la sumisión entendida como fe no es un vacío reductivo, sino la oportunidad única en donde se produce la fuerza que es capaz de identificar la Iglesia con aquel que es Señor por su obediencia.

3.4. *Función del marido en el matrimonio*

Sorprende en este cuadro no sólo la atención tan preponderante que el autor pone en la función del marido en el matrimonio, sino su cuidadosa preocupación al aprovechar todas las posibilidades que le permite el campo de la comparación de las relaciones Cristo-Iglesia con marido-mujer. En una palabra, casi todo el énfasis exhortativo y exigente se dirige al marido. Ya las solas constataciones hablan por sí solas: En el v. 22 al referirse a la sumisión de la mujer a su marido, parte del presupuesto según el cual el marido estaría en función de "señor" en el mismo sentido en el cual Jesús es Señor particularmente de la Iglesia, según Pablo. En el v. 23 le exige al marido la responsabilidad de ser "cabeza" de su mujer como Cristo de la Iglesia. En el mismo v. 23 para explicar la función de cabeza en el caso de Cristo, el autor identifica esta función con la

²⁵ R. BULTMANN, *Teología del N.T.* Salamanca, 1981. pp. 374-376.

²⁶ Ro 1, 6; 5, 19; 6, 16; 15, 18; 2 Co 7, 15; 10, 15.

²⁷ R. BULTMANN, *oc.* p. 383.

²⁸ R. BULTMANN, *pistis-pisteuo*, TWNT, VI, 219.

de salvador del cuerpo, lo que nuevamente es el fondo de una exhortación al marido que consistiría en una toma de conciencia de que también él es salvador de su mujer. Esta toma de conciencia de ser salvador se refuerza ampliamente cuando se tiene presente el transfondo veterotestamentario implicado en la función de Cristo como esposo de la Iglesia. En el caso de Oseas 1-3, el hecho simbólico de la vida del profeta se convierte en lenguaje directo para expresar no solo el matrimonio de Yahveh e Israel, sino y principalmente la manera excepcional del comportamiento de Yahveh esposo y que en cuanto tal es el salvador de Israel su esposa, a la cual busca humildemente y por todos los medios después de haber sido ella sorprendida repetidas veces en vergonzosos adulterios. Ahora bien, en el caso de Cristo y la Iglesia la función de Cristo esposo es ya exclusivamente salvadora y su objetivo es el de limpiar el pecado de su esposa.

En el v. 25 se exige al marido amar a su mujer como Cristo ama a su Iglesia; ahora bien, el amor de Cristo a su Iglesia es el amor de misericordia, según lo hemos podido identificar más arriba, y este se define como el amor típico de Dios que humilde y servicialmente se agacha sobre el débil para limpiarlo y levantarlo. Más aún, el texto invita al marido para que entienda a qué clase de amor está comprometido en cuanto esposo y para ello recurre a nuevas motivaciones²⁹: "Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos" (v. 28) ... "que cada uno ame a su mujer como a sí mismo". (v. 33). Ahora bien, estas son fórmulas tradicionalmente entendidas como expresión típica del amor adulto, responsable y absoluto, es decir no condicionado ni por circunstancias adversas, ni por el tiempo ni en fin por la calidad o talante, así sea negativo, de la persona amada. Mal podría decirse que un cristiano que como tal debe amar incondicionalmente aún a su enemigo y sin embargo cuando se trata de su propia esposa pone condiciones al amor hacia ella aún por causas baladíes y secundarias.

Hemos visto ya las razones que tendría el autor de Efesios para acumular diversos títulos de Cristo: Cabeza, Señor, Salvador y Esposo. Con ello se trataba en primer término de hacer claridad sobre el título Cabeza en cuanto divino, identificándolo con el de Salvador y Señor, y esto con el fin de entender la sumisión de la Iglesia a Cristo Cabeza, puesto que Cristo mismo es también el Señor. En fin, se veía además el título de Cristo como esposo, pero en cuanto tal, como función salvífica.

Mirando el contexto de este razonamiento, se deduce claramente que su finalidad era la de servir de medio de comprensión de la responsabilidad y función concreta del marido en el matrimonio.

²⁹ H. SCHLIER, *o.c.*, p. 260.

Todo esto lleva, al menos en fuerza de las mismas comparaciones a entender al marido dentro del matrimonio como la Cabeza, el Señor, el Salvador y el Esposo (salvífico). Pero todos estos títulos, no solamente son divinos, como lo hemos visto, sino exclusivos de Cristo. No se podría pensar, pues, que el marido estuviera o en lugar o en reemplazo de Cristo. La más elemental teología entiende que también en el matrimonio Cristo es el único Señor, Cabeza y Salvador. Entonces viene la pregunta: ¿Qué finalidad tiene todo este aparato montado precisamente para insistir en la función, sobre todo, del marido en el matrimonio, si por otra parte tenemos que decir que no puede llevar títulos que solo acreditan a Cristo único Señor, Cabeza y Salvador? ¿Se estaría recurriendo en este texto a solas analogías extrínsecas para justificar en este caso una mera comparación de relaciones?

A esta altura de comprensión de nuestro texto de Efesios, empieza a aparecer algo que rebasa la simple comparación que hemos venido tratando hasta el momento, o sea la de la relación Cristo-Iglesia con marido-mujer; esto es, tocamos ya, no un simple campo de comparaciones sino el de la realidad misma. El mismo acontecer salvífico de Cristo en su Iglesia es el que sucede en la relación real marido-mujer.

El marido no reemplaza a Jesucristo dentro del matrimonio, pero sí hace presente a Jesucristo en cuanto Señor, Cabeza y Salvador.

Ya habíamos entendido antes que la función de Cristo Señor, Cabeza y Salvador en la Iglesia, como que ella es su ámbito propio, es "ser mediador" único de la oferta de gracia (*jaris*), que es capaz de corregir la historia, es decir, que puede crear una humanidad según la justicia de Dios (Ro 1, 17; 3, 21-26). Pero esta mediación según la revelación del N.T. es una misión que el Padre encomienda a su Hijo e implica, por una parte que el mismo Cristo sea la fuerza de Dios salvadora, su Espíritu (Ro 1, 16) y por otra parte que lo sea por los modos concretos por los cuales Cristo es constituido Señor (Fil 2, 6-11) y Cabeza (Ef 1, 20-23) generadores a su vez de esa misma fuerza salvante. Así, pues, el marido en el matrimonio hace presente lo que Cristo es y ofrece como Señor y Cabeza generadores de fuerza salvante de humanidad.

Ahora bien, hacer presente una acción salvadora y exclusiva de Dios, en cuanto instrumento fiel de la misma es lo que en la terminología paulina se llama "diaconía" o "ministerio".

Es oportuno, para clarificar la especificidad del ministerio del marido, así como la manera diferenciada de ejercerlo, considerar el tratamiento, que, sobre todo, Pablo da a ese mismo término (*diakonia*).

En Ro 12, 7 el ministerio se distingue de otros servicios como el de enseñanza, la exhortación, la asistencia misericordiosa, etc. 1 Co 12, 4-6 presenta las personas de la Trinidad identificadas por sus funciones propias:

Mientras lo propio del Espíritu Santo está en los carismas (v. 4) y lo específicamente atribuido al Padre son las operaciones (v. 6), lo que identifica a Cristo en cuanto Señor, son los *ministerios*. Con esto se quiere entender, que son precisamente éstos, los que sirven de instrumentos dóciles para que la gracia (*jaris*) producida y ofrecida por Cristo, en cuanto Señor, llegue a sus hermanos. El objetivo directo buscado por Dios Padre con la redención de su Hijo era constituirlo en causa única de justificación del hombre.

Pablo emplea, además, un término equivalente a justificación y es reconciliación (*katallagé*) y el mismo Pablo declara que este es, ante todo, su ministerio (2 Co 5,18). Ya había dicho:

“Mas todos nosotros que con rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosos: Así es como actúa el Señor, que es Espíritu. Por esto, misericordiosamente investidos de este ministerio, no desfallecemos. Antes bien, hemos repudiado el silencio vergonzoso no procediendo con astucia, ni falseando la Palabra de Dios; al contrario, mediante la manifestación de la verdad nos recomendamos a nosotros mismos a toda conciencia humana delante de Dios”. (2 Co 3, 18-4,2).

Esta maravillosa percepción de Pablo deja ver muy claramente que el ministerio no es una realidad ajena al ministro, o un contenido que se puede manejar sin comprometer la existencia del ministro, o un discurso o gesto o actitud que cualquiera puede pronunciar o simular, o un título más o menos mágico. Al contrario, es un don que se recibe, es decir, algo ofrecido gratuitamente por un poder que trasciende los límites creaturales del ministro, pero que acontece vitalmente en la persona identificándola con el mismo ministerio.

El que ejerce un ministerio es transparencia de la oferta de gracia transformante y esa misma transparencia es a su vez su propio ejercicio; o en otros términos, el ministro tendrá que ser testigo diáfano de una experiencia de transformación que ya debe ser en él, a su vez, un acontecimiento real. Por eso todo antitestimonio desfigura o entorpece la fuerza salvante del ministerio (2 Co 6, 3). No es otra cosa lo que el autor de la Primera Carta a Timoteo ve en el mismo Pablo: un testigo del ministerio que ejerce, imagen nítida del mismo Cristo que la gracia hizo presente en él (1, 12-14).

Ya aparece posible tratar de configurar al menos los alcances, exigencias y responsabilidades de la función propia del marido en el matrimonio:

- El marido ejerce con relación a su mujer un ministerio de servicio de gracia salvadora.

- Ese ministerio es el del poder creador de Cristo en cuanto Señor y Cabeza, cuyo ámbito propio es la Iglesia como cuerpo.
- Siendo ministro e instrumento fiel de una tal función de Cristo, su ministerio tendrá que acontecer realmente en su propia vida y en consecuencia deberá ser transparencia de Jesucristo mismo.
- De allí entonces que si su ministerio es el de Cristo como Señor y Cabeza tendrá que serlo por la misma razón por la cual Cristo es constituido Señor y Cabeza y ejercerlo de la misma manera como Cristo ejerció su señorío y su capitalidad: en vaciamiento de sí mismo, en servicio humilde, en obediencia continua hasta el final.

La más directa expresión del quehacer de quien quiera identificarse con Jesús como Señor es la ardorosa exhortación de Pablo a los Filipenses:

“Nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria, sino con humildad considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual, no su propio interés sino el de los demás” (Fil 2, 3-4).

3.5. *Función de la mujer en el matrimonio*

Efesios 5, 21-33 aprovecha, como lo hizo en el caso de la función del marido, todas las posibilidades que le ofrece el ámbito de la comparación de relaciones: Cristo-Iglesia marido-mujer, para configurar de alguna manera la función propia de la mujer en el matrimonio.

La terminología, lo mismo que sus contextos inmediatos en los cuales se va dibujando esta función de la mujer, es de gran importancia anotarlos, no es un lenguaje profano, sino enteramente teológico. Debido justamente a esta confusión han resultado las interpretaciones ambiguas, chocantes y hasta oprobiosas que circulan en la mayoría de los cristianos a propósito de este texto y con relación a la mujer.

Es cierto que el lenguaje profano o de sentir común está también presente aquí, pero al parecer, en razón de analogías que pertenecen a una antropología corriente, bien diferente, eso sí, de la antropología que se revela en Jesucristo y que evidentemente subyace en esta pericopa.

Una simple lectura de Ef 5, 21-33 permite ya a primera vista ver, que la intención del autor es precisar las funciones del marido y de la mujer. Para el marido, ya lo hemos visto, recurre a los títulos y funciones de Cristo y para la mujer recurre a la función de la Iglesia misma. Por eso es en esta perspectiva en donde ha de situarse el análisis de la terminología.

Dos son las expresiones claves y hasta únicas con las cuales el texto configura esta función de la mujer: El verbo *someterse* (*ypotassomai*) y el *temor* ya como sustantivo (*fobos*) o bien como verbo (*foboumai*).

En las dos incidencias del verbo *someterse*, referidas a la mujer, la

analogía inmediata es la Iglesia. En el v. 22 la sumisión de la mujer es identificada con la de los miembros de la Iglesia como cuerpo, al cual alude, sin duda el v. 21, pero también al v. 23 en donde la referencia a la dependencia del cuerpo con relación a la cabeza es directa.

En el v. 24 la comparación de sumisión al marido como la Iglesia a Cristo es intencional y expresamente indicada. Más aún, con el mismo verbo se afirma la subordinación de la mujer en el lugar paralelo de Col 3, 18, pero aquí aparece un elemento de importancia, se dice que la mujer se someta al marido "como corresponde en el Señor".

Síguese, pues, que el tratamiento de la sumisión de la mujer pertenece a un campo absolutamente teológico, a saber, el de la sumisión y dependencia de la Iglesia como cuerpo con relación a Cristo Señor y Cabeza, es decir, el orden de cosas en el cual se genera la *jaris* salvadora de Dios ofrecida en Jesucristo. Con esto se excluyen otros tipos de sumisión y dependencia interpretados o vividos por los diferentes medios culturales.

Aún queda otra expresión, "temor" y "temer" en cuanto respuesta o función de la mujer con relación a la función que sobre ella ejerce el marido. También este término es un estricto lenguaje teológico. En el v. 21 se trata evidentemente de las relaciones internas del cuerpo del Señor conforme al orden de cosas que allí desata la fuerza salvadora de Cristo. En el v. 33, el sentido teológico es de esperar, en buena lógica, puesto que en todo el discurso anterior el objeto es ese mismo orden salvífico.

Avanzando un poco más en la precisión de contenidos, temor y temer son términos inseparables de la estructura de la fe según Pablo (Ro 11, 20-22; 1 Co 2, 1-5; 2 Co 5, 11). Este temor es un saber profundamente experimental de la incapacidad creatural y a la vez una toma de conciencia de la dependencia con relación a la *jaris*³⁰ para que el hombre pueda ser esa mismidad gratuita que se le revela en y por el poder de Jesucristo y por la cual opta y se acoge humildemente; no es pues una condición reductiva, sino una actitud, no solo positiva, sino esencial del ser de la fe³¹.

Ahora nos resta por entender ya el alcance de los contenidos de "someterse", "temor" y "temer", dentro de la perícopa a fin de concretar la configuración de la función de la mujer en el matrimonio.

En cuanto al término "someterse" basta referirnos a la función misma de la Iglesia, que hemos estudiado más arriba. Después de haber identificado el sentido de la "sumisión" de la Iglesia con el sentido de

³⁰ R. BULTMANN, *Teología del N.T.*, Salamanca 1981, p. 380.

³¹ H. BALZ, *fóbos, Fobéomai*, TWNT, IX, 209ss.

la fe tal como la entiende Pablo, la función de la Iglesia es ser espacio único en donde se genera el dinamismo de la fe, convirtiéndola al mismo tiempo en el testimonio de la actitud única del hombre frente a la gracia ofrecida por Dios en Jesucristo.

El término "temor" en cuanto actitud esencialmente perteneciente a la estructura de la fe, viene a reforzar una vez más esta función de la Iglesia.

Por una parte es bien claro que la sumisión de la mujer como respuesta adecuada al señorío y capitalidad del marido están descritos en nuestro texto de la misma manera que la sumisión y temor de la Iglesia igualmente como respuesta a Cristo Señor y Cabeza. Por otra parte hemos visto que en esta ecuación de funciones el marido no reemplaza a Cristo Señor y Cabeza en el matrimonio, sino que ejerce el ministerio de Cristo Señor y Cabeza con relación a la mujer. Ahora bien, tampoco es teológicamente pensable que la mujer reemplace o sustituya la función de la Iglesia en el matrimonio, ella también es servidora de la Iglesia y la hace presente en cuanto espacio único de la gracia que se le ofrece por la instrumentalidad del ministerio de su marido. Esto significa, que ella también tiene una "diaconía" que le es propia y es el *ministerio de la fe*, así como el de la Iglesia, esto es, en cuanto espacio único donde se genera la fuerza salvadora de Cristo, esa fe entendida como servicio humilde de obediencia.

El ministerio de la fe en cuanto salvífico, no es algo que se recibe o se entrega al margen de la persona, sin comprometerla vitalmente. El ejercicio de este ministerio como dijimos antes, con relación al ministerio del marido, consiste en ser testigo o transparencia de una experiencia de transformación que ya debe estar aconteciendo en la persona de la esposa. Siendo, pues, un ministerio salvífico es por ello servicio o instrumento fiel de la *jaris* ofrecida en Jesucristo y toca fundamentalmente la persona del marido como objeto de salvación.

Esto nos lleva a concluir que tanto el ministerio de Señorío y Capitalidad del marido, como el ministerio de la fe obediente de la Iglesia y de la esposa, están ambos al servicio de la misma gracia y están en consecuencia también ambos primordialmente encaminados a la mutua salvación.

Ni el señorío y capitalidad del marido es un dominio sobre la esposa, ni el ejercicio de la fe obediente de la mujer es una pasividad reductiva frente al marido; ambos son una responsabilidad de servicio en favor de una sola causa, la edificación de un solo cuerpo en el matrimonio (Ef 4, 12).

4. El Matrimonio Cristiano un Acontecimiento Salvífico

Después de haber urgido los alcances de la comparación de relaciones valiéndonos de la precisión de las funciones que cada uno de los extremos

de las comparaciones desempeñan, hemos podido llegar a una conclusión: El término de la comparación de relaciones era Cristo-Iglesia y lo que constituía allí su fondo más determinante era un acontecimiento de salvación en la historia, a saber, el amor salvante de Cristo a su Iglesia; mientras que el otro término, lo comparado, era la relación marido-mujer. Además, los análisis de terminología en contexto, arrojan como resultado, que en la relación marido-mujer se hace presente el mismo hecho salvífico que se da en la relación Cristo-Iglesia, aunque ya en forma ministerial.

Tales constataciones nos sitúan, pues, en otro plano, no ya el de la simple comparación de relaciones de dos pares de extremos, sino *el acontecer mismo de una relación en la otra*, o en otros términos, el acontecer de la relación Cristo-Iglesia en la relación marido-mujer, lo que equivale a decir, que la primera es fundamento de la segunda³².

Ya en este plano, se trata del matrimonio en cuanto acontecimiento salvífico. Una lectura cuidadosa de Ef 5, 25-27 nos llevaría sin duda a una comprensión no solo de los alcances de la acción salvífica fundante del matrimonio, sino también del modo como Cristo mismo salva. Ahora bien, la salvación de Cristo es prototipo y modelo del matrimonio como hecho salvífico³³, lo cual significa que los alcances y el modo del hecho salvífico fundante serán los que configuren y distingan a su vez el acontecer salvífico del matrimonio.

Ya habíamos visto que el amor de Cristo como revelación del amor típico de Dios, era precisamente el amor de misericordia y Jesucristo ejerció este amor en una entrega de todo su ser hasta la cruz, en cuanto servicio humilde a sus hermanos. Lo que en el v. 26 se quiere relevar es el efecto santificador del amor de entrega, que es por otra parte doctrina común de la revelación, sobre todo en Pablo (Ro 8, 7; Gá 2, 20). Así, pues, queda como todo un principio teológico, el que amar entregándose a sí mismo por el otro, genera fuerza santificadora y transformante de humanidad.

En este mismo v. 26 se hace alusión a dos elementos: El primero es una referencia a una costumbre del Oriente Medio según la cual, la novia era bañada y adornada y luego presentada por los mismos invitados al novio³⁴, solo que en nuestro texto es Cristo mismo quien no solo baña a su prometida, sino que él mismo se la presenta ya hermosa, limpia y gloriosa (2 Co 11, 2) a sí mismo, convirtiéndola de esta manera en su señora³⁵ y por las mismas razones por las cuales Cristo es constituido

³² H. SCHLIER, o.c. p. 255.

³³ H. SCHLIER, o.c. p. 258.

³⁴ P. BENOIT, *Les Epîtres...* p. 100.

³⁵ H. SCHLIER, o.c. p. 258.

Señor. El segundo elemento ya implicado en el anterior es la alusión, en este baño del esposo, al bautismo, que según Pablo, no es ya una inmersión en agua sino en la muerte de Cristo (Ro 6, 1-11).

Si, pues, el amor de Cristo a su Iglesia, en cuanto acontecimiento salvífico es prototipo y modelo del matrimonio, quiere decir que este será también acontecer salvífico, pero si se realiza según los contornos de su modelo fundante.

Aparece a primera vista en nuestro texto (v. 26) que en el matrimonio la función santificadora fuese, siguiendo la lógica de la comparación, solo propia del marido en cuanto señor y cabeza de la mujer y ella sería solo objeto de salvación de su marido. Sin embargo marido y mujer son instrumentos de servicio ministerial salvífico, no solo por las razones ya expuestas sino por las implicadas en este último texto (v. 26). En efecto, el bautismo no es algo que viene de fuera o se recibe, sino, como lo afirma Pablo (Ro 6, 1-11) un acontecimiento real que sucede por la fuerza del Espíritu de Cristo (Ro 1, 16; 8, 5-17) que actúa desde el interior del hombre mismo y lo lanza a entregarse a sí mismo hasta la muerte por sus hermanos. Por eso es un baño-inmersión, pero en el morir de Cristo hasta que quede saturado de ese mismo morir, a fin de identificarse con el amor de Cristo que se ejerce muriendo hasta la cruz por sus hermanos. Más aún, el bautismo o el ser realmente bautizados es amar entregándose a sí mismo por el otro hasta la muerte. Así, pues, el bautismo de la esposa es un acontecimiento que en concreto se vive amando, es decir, entregándose incondicionalmente por su marido.

Antes habíamos entendido que la función del marido como servicio de Cristo Señor y Cabeza solo podía ejercerse así como Cristo lo hizo, siendo Señor y Cabeza por un proceso de vaciamiento de sí mismo (*kénosis*) que termina en su crucifixión (Fil 2, 6-11). Es, pues, bien claro, que en el matrimonio, tanto el marido como la mujer, son objetos mutuos de salvación, mientras que al mismo tiempo ambos ejercen servicios ministeriales del poder salvador único de Jesucristo. Es más, sin que esto sea una exageración, el matrimonio es un testimonio privilegiado de la salvación de Dios (*jaris*) ofrecida en Jesucristo, pero no en abstracto, sino en cuanto suceso real en las personas. En efecto, para Pablo el señorío y la capitalidad de Cristo tienen como espacio propio la Comunidad cristiana y este espacio es de hecho el matrimonio cristiano, la transparencia del acontecer de la Comunidad cristiana; como si dijéramos, que el matrimonio es sacramento y precisamente de la Comunidad cristiana en cuanto cuerpo de Cristo, como lo es la Eucaristía en cuanto celebración de la misma. Por eso, bien puede afirmarse, con buen rigor teológico, que los esposos cuando celebran el mutuo amor fundante de su propio matrimonio, lo que celebran es el acontecer de ese mismo Cuerpo del Señor, esto es, la Eucaristía.

Cuando tratábamos del amor fundante del matrimonio, decíamos que

era como el de Cristo por su Iglesia (v. 25), sin pasar más allá de la comparación. Pero esto podría dejar entender que solo el amor del marido por su mujer sería el amor fundante del matrimonio, ya que la comparación solo se extiende al marido y en consecuencia dejaría por fuera el amor de la mujer por su marido.

También hemos entendido que el amor que circula en el matrimonio, entendiéndolo éste como acontecer salvífico, es un amor que consiste en deshacerse de sí mismo como servicio humilde e incondicional hasta la muerte. Ahora bien, esta es la exigencia por la cual optan los esposos desde su ser de cristianos. De allí entonces, que el amor fundante del matrimonio es el amor de ambos y que ejercen al mismo tiempo ambos mutuamente según el servicio ministerial propio: el marido en cuanto señor que engendra lo que él mismo es, un servicio de capitalidad y la mujer como señora que a su vez engendra lo que ella misma es, un servicio de fe obediente.

Quizás no se encuentre un momento más oportuno, para afirmar adecuadamente por qué el matrimonio cristiano es indisoluble, que éste. No lo es por disposiciones o por normas culturales, ni por exigencias legales que vienen de fuera del matrimonio mismo o tocan solo su elemento institucional. La indisolubilidad es una resultante obvia de lo que es fundante en el matrimonio cristiano, el amor salvífico que se ejerce por una entrega incondicional de sí mismo al otro hasta el final, hasta la muerte.

5. El Rol del Matrimonio Cristiano en la Comunidad Familiar

Afirma P. Benoit: "Pienso, con Wikenhauser y Käsemann contra Schlier, que el tema de "Cuerpo de Cristo" se encuentra ya bellamente y muy bien en 1 Co y Ro, tanto como en Col y Ef. Supuesto esto, estimo que este tema de las cartas anteriores vuelve a encontrarse sustancialmente en las cartas de la cautividad, más aún, que recibe en estas últimas, por la fusión de elementos nuevos una nueva cualificación"³⁶. Por su parte S. Lyonnet pone como punto de partida de la noción de Iglesia según Pablo los contenidos de Gálatas 3, 26-28 y serían esencialmente: Por la justificación por la fe y el bautismo los cristianos forman la unidad en Cristo y la de ellos entre sí³⁷.

Supuestas estas convergencias bien se puede afirmar que Ef 5, 21-33 presupone Gá 3, 26-28, 1 Co 12, 12-30 y Ro 12, 3-13 y más aún lleva esta doctrina a un término concreto, el matrimonio como base de la familia.

³⁶ P. BENOIT, "Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité, *Exégèse et Théologie*, II, Paris 1961, p. 109s.

³⁷ S. LYONNET, *La Historia de la Salvación en la Carta a los Romanos*, Salamanca, 1967, p. 215s.

Ahora se trataría de iluminar Ef con Ro y 1 Co a fin de entender hasta dónde fue la doctrina del Cuerpo del Señor al concretarse en el matrimonio según Ef.

El texto central más pertinente para el propósito que buscamos es Ro 12, 4-5; estos vv., por otra parte, son manifiestamente retomados, a su vez, de 1 Co 12, 12-28³⁸. De allí, entonces que centremos nuestra atención sobre este último. Este texto contiene dos elementos que son distinguibles a primera vista: vv. 12-13, verdad fundamental semejante a la que aparece en Gá 3, 26-28, expresada mediante una comparación de un cuerpo y vv. 14-28, en donde se urgen las consecuencias de la comparación con el cuerpo, a fin de dar a entender el mecanismo que concretiza esa verdad fundamental. Con relación al primer elemento decimos que allí solo hay una comparación subyacente y de un cuerpo porque estamos optando por la versión e interpretación de Lyonnet quien establece la segunda parte del v. 12 así: "Porque así como Cristo es uno aunque tenga muchos miembros y todos los miembros de Cristo, con ser muchos, son un Cristo único"³⁹.

Decimos que aquí subyace una comparación con un cuerpo, pero ese cuerpo es el mismo cuerpo de Cristo, con lo cual se pasa del plano de simple comparación (un cuerpo humano) al plano de la realidad (el cuerpo de Cristo), a saber, se trata de "el Cristo personal en cuanto que une en sí a todos los cristianos por medio del bautismo y de la fe, es decir en cuanto constituyen un solo ser viviente con el Cristo personal, según la afirmación de Gá 3, 28"⁴⁰.

En los vv. 14-28 no se trata, entonces, de una simple comparación entre los miembros de la Comunidad cristiana con los miembros de un cuerpo humano, aquí el propósito va más lejos, a saber, comparar un cuerpo en cuanto tal (la Comunidad cristiana como Cuerpo del Señor)⁴¹ con otro cuerpo, el cuerpo humano. Más aún, lo intentado principalmente es el mecanismo de funciones de los cristianos en cuanto tales, es decir, en cuanto testigos de un organismo vivo. El texto es suficientemente claro al menos para dejar entender que siendo un organismo viviente, sus miembros ejercen funciones vitales en la medida en que se establece una especie de dialéctica de comunión y participación en el ejercicio de las mismas funciones.

Se entiende por *comunión* la solidaridad que asume y lleva sobre sí misma la debilidad y flaqueza de su prójimo; mientras que *participación*

³⁸ P. BENOIT, o.c. p. 120.

³⁹ S. LYONNET, o.c. p. 219.

⁴⁰ S. LYONNET, L.C.

⁴¹ Lo cual parece ser una evidencia según 1 Co 10, 17.

será despegarse de los dones que se tienen precisamente para servir con ellos a sus hermanos, privilegiando en este servicio a los miembros más débiles (1 Co 12, 23-25). Este es, pues, el mecanismo que hace que la Comunidad cristiana sea tal, esto es, Cuerpo de Cristo, o Cristo mismo que sigue aconteciendo en la historia.

Tiene particular trascendencia lo que se lee a continuación de este texto de 1 Co, a saber, 12, 27-13, 13. Luego de establecer una jerarquía de carismas para estimular al creyente a que aspire a servicios mayores, pasa a un discurso sobre el amor cristiano. Pablo no parece considerar aquí el amor cristiano como un nuevo carisma dentro de todos los demás sino que contempla el amor de una manera tan trascendental, que lo entiende más bien como la forma común de los carismas y al mismo tiempo el punto de llegada hacia donde deben tender todos los carismas. Más adelante (13, 4-7) cuando Pablo quiere describir los contornos de lo que es el amor cristiano, recurre ya a unas formulaciones finamente elaboradas que presuponen un largo recorrido y reflejan la experiencia misma de los primeros cristianos; todo deja entender que detrás de estas formulaciones lo que subyace es la imagen misma del Cristo histórico en cuanto entrega total de sí mismo en servicio a sus hermanos.

O en otras palabras, el amor cristiano en cuanto tal es el amor servicial o de misericordia. Si, pues, el amor humilde o de misericordia es la forma y la finalidad de los carismas, significa que lo determinante de ellos como fuerza salvífica de la comunidad es, que sean ellos mismos el ejercicio de la misericordia en una dialéctica de comunión y participación.

Es muy significativo que en Ro 7, 14; Ef 2, 16 y Gá 1, 22 el Cuerpo de Cristo sea justamente Cristo *en cuanto crucificado*, o sea, la Comunidad cristiana en cuanto acontecimiento salvífico de la cruz⁴².

Nos parece que es justo en este momento, cuando se percibe con toda espontaneidad cómo Ef 5, 21-33 lleva el Cuerpo del Señor en cuanto acontecer histórico al plano concreto del matrimonio.

Según vimos, el matrimonio está fundado en dos amores de misericordia, que en cuanto tales se desprenden de sí mismos para darse mutua e incondicionalmente como servicios ministeriales de la acción salvífica ofrecida por Dios en Jesucristo. Si ahora se mira la Iglesia en cuanto mecanismo de funciones que se ejercen dentro de una dialéctica de comunión y participación, tendríamos que concluir que el matrimonio, como lo acabamos de describir, es el lugar privilegiado del acontecer mismo de la Iglesia, testimonio tipo de la Comunidad como Cuerpo de Cristo Crucificado y por lo tanto eminentemente salvífico.

⁴² H. SCHLIER, *Eclesiología del N.T.*, *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid, 1973, p. 166.

Avanzando un poco más dentro de la misma lógica, marido y mujer son dos amores de misericordia y salvíficos, pero además *fecundos*; en efecto habíamos entendido antes que el marido es señor y cabeza como servicio ministerial y por lo tanto engendrador de lo que él es; de igual manera, la mujer, por la santificación bautismal ella es presentada hermosa, limpia y gloriosa ante su marido y por lo tanto ya como su señora, engendradora de lo que ella misma es. Marido y mujer al engendrar biológicamente hijos no solo ejercen función biológica, ejercen sobre todo lo que ellos mismos son; y si son amor salvífico, es esto lo que engendran en sus hijos. Por eso la real *hermandad*, la que implica una insospechada, densa y hasta invisible solidaridad, no es la que acontece por el hecho biológico en cuanto tal, sino la que resulta de amores incondicionales y de misericordia, que engendran lo que son, o sea, hijos capaces de despojarse de sí mismos para entregarse también incondicionalmente al servicio misericordioso de sus hermanos.

Así hemos llegado entonces a comprender que la familia cristiana está hecha de un solo tipo de amor que se ejerce mutuamente entre esposos y que al ser fecundos se reproduce en hermandad. No son, pues, solamente los hijos lo engendrado por sus padres, es también el amor de ellos, amor que entre los hijos se llama hermandad. Siendo el amor de misericordia el homologizador de las funciones de todo este mecanismo, resulta la familia como una transparencia tipo del acontecer histórico de la *jaris* ofrecida por Dios en Jesucristo.