

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Teología.
2. TÍTULO: La *Basileia Tou Theou* como Moral cristiana y su relación con el corpus eclesial.
3. AUTORES: Faiver Alberto Vargas Díaz.
4. LUGAR: Bogotá, D.C
5. FECHA: 30 de enero de 2020.
6. PALABRAS CLAVE: moral cristiana, antropología, ontoteología y *Basileia tou Theou*.
7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: El marco de reflexión en el que se mueve la moral cristiana ha dejado de ser significativa para el hombre contemporáneo, por lo que se muestra como un reto recuperar dicho escenario y aún más en el mismo escenario donde debe nacer la comunidad cristiana. Estos dos escenarios perdidos, el hombre y los modos de relación, se constituyen, según el mensaje contenido en los relatos neotestamentario, en escenarios que por más que adquieran el rostro secular o aconfesional existe otra posibilidad. De esta afirmación pretendo formular la siguiente apertura problemática: ¿En qué medida la *Basileia* como paradigma moral se configura como modelo antropológico y sociológico en las relaciones extremadamente seculares?
8. LÍNEAS DE INVESTIGACION: Línea de Investigación de la USB: nuevos rostros de la moral cristiana. Programa de Teología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
9. METODOLOGÍA: Es de carácter analítico-sistemático, con un enfoque metodológico con base en el estudio de la relación entre *Basileia* y Antropología.
10. CONCLUSIONES: El nacimiento de la *Basileia* como posibilidad se realiza en la tensión escatológica referida anteriormente, entre la apertura tanto antropológica y ontológica de cada existencia particular que toma referencia en la apertura de la Trinidad, por medio del revelador por excelencia, es decir, Jesús. La referencia permanente a un futuro absoluto y trascendente que es Dios y que emerge en toda reflexión antropológico-teológica al tratar del sentido y finalidad del hombre, de la historia y del cosmos ve la necesidad de un proyecto sintetizado en la *Basileia tou Theou*. La dimensión escatológica aparece como una estructura dinámica del mismo ser histórico del hombre que le impulsa y le libera hacia un destino trascendente. Esa dimensión la comparte con los demás hombres en su quehacer histórico en el mundo. En relación a esa dimensión escatológica logran unos y otros realizarse o malograrse. La escatología es secuencia y consecuencia antropológico-teológica del ser y del quehacer humano en relación trascendente a Dios. Es destino y vocación libre al mismo tiempo. Algo inseparable del ser y de la reflexión antropológica que presupone y donde emerge el Dios creador y consumidor del hombre

La *Basilea Tou Theou* como Moral cristiana y su relación con el corpus eclesial.

Estudiante:
Faiver Alberto Vargas Díaz

Director:
Fray José Wilson Tellez Casas, O.F.M.



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ, D.C.

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
PROGRAMA DE TEOLOGIA
BOGOTÁ, D.C. – 2019**

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	3
1. Sentido bíblico de la <i>Basileía tou Theou</i>	5
1.1. Interpretación en los textos veterotestamentarios.....	5
1.2. Interpretación en los Evangélicos.....	9
1.3. Interpretación en los escritos neotestamentarios tardíos.....	13
2. Implicaciones morales y eclesiales de la <i>Basilea tou Theou</i>	17
2.1. De la heteronomía a la onto-teonomía de la <i>Baiselia</i>	17
2.2. De las costumbres a las vivencias de la <i>Basilea</i>	22
2.3. La Iglesia terrenal signo de la <i>Basileia</i>	25
Conclusiones	32
Bibliografía	34

INTRODUCCIÓN

La praxis de la moral cristiana católica afronta una crisis antropológica significativa frente a los fieles contemporáneos, ya sea por el continuo uso de un lenguaje metafísico como por los hechos de acoso y/o violación a menores ejecutados por el cuerpo eclesial en general. Esto presenta que el perfil antropológico cristiano en el fiel común sea amenazado y se formule desde dichas prácticas una reinterpretación pseudo-moral como de su propia comprensión antropológica, que desaloja tanto en la mente como en la praxis cotidiana del fiel cristiano la moral propia de éste.

De ahí, que este trabajo de grado tenga un compromiso personal, a saber: se muestra como un reto recuperar la auténtica especificidad de la moral cristiana católica y su praxis en el cuerpo eclesial católico, es decir, presentar la continuidad de la Moral cristiana y su sentido institucional como carismático. La moral cristiana, desde el proyecto del Reino de Dios, clarifica la identidad y el proyecto del hombre como su acontecer frente el permanente existir y las implicaciones de existir con acciones en el mundo actual. Ya que como lo referiré más adelante la Moral cristiana tiene un soporte antropológico. De esta afirmación es necesario preguntarnos: ¿De qué manera la Basileia recupera el perfil antropológico del creyente y la relación que establece de este con la Iglesia en general?

Poder hablar de la *Basileia tou Theou* es hablar del rostro de Dios comunicado en Jesús y se convierte en la categoría bíblica para recuperar una propuesta moral, pero desde el sentido del trabajo de grado como una refundación y vigencia. Esto debido a que el Reino de Dios implica que si todos somos hijos del mismo Padre, todos somos hermanos. Esta afirmación ilustra el carácter antropológico al ser hijos en el Hijo y el carácter eclesial al ser hermanos por ser hijos del Padre. Por ello, en este trabajo pretendo defender la tesis de que la Iconicidad de Dios en el hombre es un elemento antropológico y eclesial de la *Basileia tou Theou* para el fiel y la Iglesia contemporánea, porque es una posibilidad brindada desde la moral presentada por Jesús el Cristo. De esta formulación se presenta una relación entre antropología y eclesiología desde una lectura moral, que se interrelacionan.

Desde propuestas como el teólogo Aurelio Fernández, Juan Luis Ruiz de la Peña, Edmund Arens, Tomás Trigo, Christian Duquoc, la *Gaudium et Spes* y José María Castillo se hace la aproximación de referir que la especificidad de la moral cristiana está dada desde un soporte antropológico. Otras perspectivas como la de Raimundo Rincón Orduña, Santiago García Acuña y Román Flecha esclarecen dicha afirmación agregando que el que-hacer moral del cristiano tiene una fuerte conexión de tipo onto-teológico, por lo que se genera una conexión de lectura entre la antropología y la ontoteología como claves para formular una moral cristiana. Pero, que en este trabajo se tomaran como equivalentes.

Desde la misma propuesta de Jesús de cómo comprender la Basileia se deja ver una tensión frecuente y permanente entre su realización temporal como en su absoluta visualización y cumplimiento. Este carácter de tensión de tiempo permite formular su carácter escatológico, pues desde esta consideración la Basileia se constituye en una relación o conexión entre el tiempo humano y el tiempo de Dios, una ligación de

realización común o de inserción del proyecto comunitario de Dios en el proyecto social del hombre.

Para abordar el asunto que se desea examinar el contenido estará centrado en los siguientes tratamientos, a saber: primero, el sentido bíblico de la Basilea Tou Theou; segundo, Implicaciones morales y eclesiales de la *Basilea tou Theou*; y tercero, las conclusiones.

CAPITULO I:

Sentido bíblico de la *Basileía tou Theou*.

1.1. Interpretación en los textos veterotestamentarios.

Nuestro idioma español tiene diversas acepciones terminológicas para hablar sobre el tema que analizamos, es decir, en nuestra lengua materna tenemos tres sustantivos relacionados con Reino, a saber: rey, que implica monarquía; realeza, que significa la dignidad; la mencionada, reino, que implica el territorio de soberanía; y reinado, que describe el escenario del ejercicio del poder o la relación que se establece desde esa soberanía. Pero, al trasladarnos al mundo lingüístico griego nos encontramos con que las diversas acepciones referidas se concentran en un término posible en dicha tradición lingüística, a saber: la terminología *Basileia*.¹ Pero, que la propuesta neotestamentaria la adiciona con el complemento *tou Theou*, para fijar su importancia teológica.

Por ello, la expresión *Basileia tou Theou* cobra importancia al uso por parte de los textos neotestamentarios como son los Evangelios. Dependiendo del texto toma una relevancia, pero mantiene su semántica univoca como Reino, pero dejando una impronta particular, a saber: en las bienaventuranzas presentadas por el evangelista Mateo se toma como un reino; en el dialogo entre Jesús y Pilato presentado por el evangelista Juan significará realeza; y reinado en la mayoría de los textos evangélicos como Lucas y Marcos.² Por ello, la expresión *Basileia tou Theou* es innovadora en cuanto a su formulación terminológica, pero no en cuanto su comprensión semántica.

Pero, es necesario preguntarnos: ¿Qué significado tiene la *Basileia tou Theou*? ¿La terminología como su significado bíblico siempre es el mismo? Frente a dicha pregunta es necesario aclarar que dicha expresión neotestamentaria traduce al lenguaje latino o español el Reino de Dios, pero que tomaremos la propuesta lucana y de Marcos, Reinado, el cual será la nominación a utilizar en éste texto. Aunque, la comprensión del Reinado de Dios evoluciona, en su sentido y terminología. Cada término presentado demuestra un proceso evolutivo y de consciencia histórica del pueblo o del escritor sagrado frente al Reinado de Dios.

Dichas afirmaciones se evidencian en el hecho que los textos veterotestamentarios ya presentan una comprensión teológica sujeta a la identidad semítica, de la cual se observan diferencias en su comprensión entre los mismos libros proféticos, antes de la versión griega de los textos neotestamentarios.

Para autores como el teólogo Heinrich Fries, en su texto de Conceptos Fundamentales de la Teología, presenta una semántica analógica entre la terminología

¹ KIEFFER, René. Reinado de Dios, Justificación y Salvación. En: Revista Internacional de Teología *Concilium*. No. 269. Navarra: Verbo Divino, 1997. p. 136.

² *Ibíd.*, p. 136.

griega *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, que translitera *Basileia tou Theou*, o *Reinado de Dios* tomado de los evangelistas Lucas y Marcos y una de las acepciones de la terminología hebrea para referir el dominio de Dios sobre el pueblo como es ממלכת האלוהים, que translitera Maljut Elohim, o el Reino de Dios o Dios es Rey.³ Tanto la terminología veterotestamentaria como la neotestamentaria evolucionan para referir dicho aspecto de la realeza de Dios.⁴

En los relatos veterotestamentarios se hace mención sobre la realeza de Dios como en el libro del Éxodo, los Salmos e Isaías, el equivalente neotestamentario de *Basileia Tou Theou*. Existen diferentes modos, según el género literario y objetivo del texto mismo, de presentar tal descripción, a saber: en el texto del Éxodo, según Fries, se muestra una realeza teofánica en donde el *Yo Soy* revelado deja ver un reino que envuelve el carácter ontológico del emisor, Yahveh, como del receptor transitoriamente pasivo, el hombre representado en Moisés. La teofanía en el Sinaí se muestra una realeza como alianza configurada por el decálogo sinaítico, dejando ver que la realeza o reino de Dios parte desde una ontoteología primaria como de una moral prescriptiva o deontológica para su revelación;⁵ otras interpretaciones sugieren que la realeza divina está presente en la conquista de Canaán y que dicho pueblo influyó posteriormente en dicha comprensión.

Por ello, se genera un reino de Dios desde la analogización entre culto y divinidad, “a quien se otorgaba en el antiguo Oriente, como Rey, Señor del Cielo, Príncipe de la Tierra y Juez, una primacía sobre todas las otras divinidades, al estilo de la situación político-dinástica de la hegemonía de una determinada ciudad-Estado”.⁶ Este encuentro con otras culturas como la Cananea permiten interpretar y descubrir para el pueblo de Israel ese “ámbito global de la acción de Yahveh”⁷ e introducir su universalismo, el enfoque cultural externo crea una reinterpretación del Reino, no el mismo modelo religioso israelita⁸.

En el caso de los textos psálmicos sigue presente la nominación de Dios como Rey, añadiendo la comprensión que no es solo sobre el pueblo, sino sobre el orbe del mundo. Se genera así una amplificación interpretativa desde la óptica de los psalmos, a saber: Dios no es real solo en su pueblo llamado, sino que es real en cuanto Señor del mundo. Los Salmos lo nominan como Rey universal y merecedor del único culto o adoración verdadera. Esta consideración jugará un devenir histórico como teológico, desde la época monárquica hasta el tiempo de Jesús.

Tanto el libro de Isaías como los Salmos reflejan que si Yahveh es reconocido el Dios Altísimo y juez de Israel en su pueblo, también es Creador. Por tanto, Yahveh es Señor del pueblo y del mundo, permitiendo con esta interpretación que su reino abarca la dimensión comunitaria del hombre como la materialidad de la creación, un juez universal,

³ FRIES, Heinrich. *Conceptos Fundamentales de la Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000. p. 53.

⁴ *Ibíd.*, p. 53.

⁵ *Ibíd.*, p. 54.

⁶ *Ibíd.*, p. 54.

⁷ *Ibíd.*, p. 54.

⁸ *Ibíd.*, p. 54.

es decir, relación Dios-Mundo y Pueblo-mundo.⁹ En su acción creadora se funda precisamente su soberanía universal.

Los textos proféticos como el primer-Isaías lo nominan como potestad sobre el océano celeste o las nubes, dejando visible esa majestad espiritual-religiosa, pero no sin un estereotipo de encarnación primitiva, es decir, dejando claro qué tipo de majestad es, la majestad espiritual y religiosa, y un escenario donde materializarlos por parte del pueblo, el santuario o el Templo inicial, el monte de la divinidad situado al Norte, entre otros. Por tanto, los textos proféticos del primer Isaías monarquizan la realeza divina o de Dios en lo cultural y civil del pueblo, pues es declarado explícitamente como Yahveh Rey directamente ante el pueblo, después con las representaciones mundanas como la legitimización de la casa real de David y Jerusalén como ciudad santa y gestos como la introducción del Arca en el Templo que institucionalizan la primera fiesta de los Tabernáculos. Esto se sustenta en el interés de Isaías en recuperar las antiguas tradiciones israelitas como la figura de elección que el pueblo encuentra a través del linaje de David y Sión.

El deuterio-Isaías toma el camino de confrontar esta comprensión. Esto debido a que veía en la relación Dios-Rey, producida por los sacerdotes y la clase dirigente, un atentado contra la relación entre Dios-hombre o Dios-pueblo, es decir, minimizar la relación del pueblo con su Dios Yahveh y sustituir dicha tipificación por un formalismo religioso e institucional exacerbado.¹⁰ Frente a ello el deuterio-Isaías propone como otros profetas una relectura del carácter real de Yahveh a través del sentido escatológico, es decir, desde un contexto preexílico se genera una comprensión de la soberanía divina como futura, que tendrá repercusiones hegemónicas en la liturgia y el culto postexílico. Se sigue proponiendo el Dios único para Israel y el Dios universal para los otros pueblos. Pero, se presenta una conjunción entre la realeza como Dios de Israel, Dios universal y la sumisión futura, por lo que escatología y realeza se superponen. Este fenómeno ocurre en textos como los de Jeremías, Malaquías, Oseas y Ezequiel en donde dicha realeza se presenta con una intención de recuperar las antiguas tradiciones como la elección de Israel narrada por el libro del Éxodo.¹¹

El sentido de guarda y vigilancia, sobre Israel como pueblo elegido, de los textos proféticos crea una nueva consciencia de un futuro con Yahveh y un comportamiento religioso esperanzador, es decir, crea una lectura y enmarca una historia de la salvación. Por ello, se evidencia la realeza de Dios en tres acepciones, tales como una figura dominante local, una figura dominante imperial e universal, una figura dominante en conquista futura de los demás pueblos y una figura creadora ofrecida desde el Génesis. Estas nociones surgen de la tradición propia del semitismo israelita, es decir, configurar el proceso de vida como pueblo con un Dios intrahistórico como Yahveh, no de una decepción histórica o psicológica.¹²

⁹ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 54-55

¹¹ *Ibíd.*, p. 55.

¹² *Ibíd.*, p. 55.

Aunque, el instrumento análogo de ruptura de la realeza dada por Dios es presente en las narraciones veterotestamentarias del pueblo como comunidad de Yahveh; y presente en las narraciones neotestamentarias como Iglesia en Jesús para Dios. Este instrumento análogo de ruptura es el pecado, una discontinuidad tradicional, que produce el rompimiento comunicativo y experiencial del reinado o realeza de Dios en el pueblo o la comunidad eclesial, es decir, la garantía de elección que en Israel su realeza se comunica como vocación y en el Nuevo Testamento como seguimiento. Este carácter profético de dichos textos lucha contra la causa de ruptura entre Dios e Israel y propone la alternativa de comunicación permanente y trascendental. De ahí, que la realeza de Yahveh es únicamente reflejada y descrita por su propia obra de carácter renovadora, donde “la salvación no se limita solo a Israel, sino que abarca a todos los pueblos”¹³.

Por eso, el peso de la Tradición y el sentido profético escatológico entran en una tensión proactiva, es decir, se presenta la reactualización de la vocación de Israel como pueblo de Yahveh a través de una nueva conquista del país como lo refiere el profeta Oseas, un nuevo reinado de David en una nueva Sión como lo cita el primer Isaías, una nueva alianza como lo dice el profeta Jeremías o como un nuevo éxodo como lo cita el deuterio-Isaías.¹⁴ Pero, la diferencia de cómo dicha tensión proactiva radica en que el primer Isaías propone un recuperar desde el pasado, una recuperación de la tradición davídica; en Jeremías y el Deuterio-Isaías se necesita un comienzo absolutamente nuevo. Pero, esta lectura renovadora de la realeza ¿es inocente por parte de Israel y análoga al movimiento revelativo de Yahveh? Lo que se puede afirmar es que “quería significar únicamente que la esperada nueva época de salvación estaba representada bajo la imagen de la realeza de Yahveh sobre Israel”,¹⁵ es decir, si Yahveh es real de ahí que su pueblo tenga una preeminencia y realeza sobre los otros pueblos, además de mostrarse en esas categorías divergentes a las presentadas por las narraciones neotestamentarias.

En el caso de la tradición judía tardía, incluyendo no solo los textos canónicos veterotestamentarios sino también la comunidad de Qunrám, se hace cada vez más propio una lectura intramundana, yuxtapuesta de manera poco homogénea, con las lecturas míticos, es decir, una amalgama entre la visión procesual intramundana y la visión temporal cíclica. Esto afecta nuestra visión del Reino de Dios, debido a que fundamentándose en este pensamiento se genera una lectura de que la realeza de Dios se comunica como al principio o en su forma primitiva, en la plena omnipotencia de Dios sobre el mundo describiendo una escatología judía cósmica, entendida como la sabiduría oculta, cósmica e histórica que reanima la fe de los oprimidos. Frente a esta alternativa judía se presenta otra de carácter apocalíptica, que tuvo mayor fuerza frente al influjo romano como los zelotas, nominada escatología nacionalista, enfatizar “que Dios enviaría al Mesías-Rey para restaurar por su medio, en su antiguo esplendor, el reino de Israel”¹⁶ y así mismo evoluciona en una

¹³ Ibíd., p. 56.

¹⁴ Ibíd., p. 55.

¹⁵ Ibíd., p. 56.

¹⁶ Ibíd., p. 57.

interpretación rabínica como mesianismo nacional donde se cumple solo al final de los tiempos en una temporalidad terrena.¹⁷

Hay que aclarar que la propuesta de comprensión de la tradición judía tardía presenta al mundo comprendido como un espacio y tiempo de temporalidad infinita donde se sitúa un lugar y unas personas que participan en dicho momento de Dios llamado reino, que se caracteriza, primero, por ser rabínica, por su sentido nacionalista, intramundano, temporal e infinito, que está latente en la tradición escriturísticas de la Torah y la observancia de ésta; segundo, por ser sacerdotal, por la importancia del culto y la liturgia como escenario vigente y realidad intemporal; y, tercero, por ser profética, por su sentido de intervención divina como intramundana, ya que los profetas quisieron ver-oír-tocar. Pero, dicha realidad antes abordada es tratada por el contenido neotestamentario, que será analizado a continuación. .

1.2. Interpretación en los Evangelios.

Los Evangelios son más descriptivos al hablar de la *Basileia tou Theou* o Reino de Dios, pues está sujeta dicha interpretación a la persona de Jesús y a su vida, característico tanto en sus obras físicas como en sus discursos o predicaciones, ya que se presenta como un paradigma hermenéutico de esta realidad.¹⁸ Por ello, las predicaciones de Jesús se constituyen en una prueba de ésta. Dicha fuente es tan importante debido a que es la que ofrece “las diversas formas de escatología del cristianismo primitivo, (...) variantes del problema fundamental de la predicación de Jesús”.¹⁹ Las palabras como obras de Jesús muestran el contenido o rostro escatológico de la *Basileia tou Theou*, pero con la diferencia neotestamentaria de una personificación o figura encarnada de esta: “El reinado de Dios está ya presente entre vosotros”.²⁰ Por ello, al ser Jesús quien pronuncia, opera y personifica la realeza o el Reino de Dios se deja de utopizar, para permitir una exteriorización de dicha realidad cristiana y se constituye en una evolución sin precedentes veterotestamentarios. Esto nos permite hacer la transición de reino o realeza por la de *Basileia* o Reinado, con su genitivo *tou Theou* o *de Dios*.²¹

Pues ya no son los patriarcas, ni la monarquía de Israel, ni los profetas, ni los sacerdotes del Templo, ni los jueces, ni el decálogo teofánico o Moisés, ni la literatura sapiencial, ni ninguna otra mediación, sino Él mismo, Dios, y su iniciativa reiterativa: “Si por el Espíritu de Dios expulso yo a los demonios es que ha llegado a vosotros el Reinado de Dios”.²² De ahí la importancia que el Reinado de Dios ya no son valores abstractos o ideales, ya no son formas de relación, sino que es una antropologización, todo radica en el ser humano-divino de Jesús y el ser fáctico divino de Yahveh o Elohim, la perfecta

¹⁷ *Ibíd.*, p. 58.

¹⁸ AGUIRRE, Rafael. Reino de Dios y compromiso Ético. En: VIDAL, Marciano. Conceptos Fundamentales de Ética Teológica. Madrid: Trotta, 1992. p. 69.

¹⁹ *Op. cit.* FRIES, Heinrich. P. 53.

²⁰ Lc. 17; 20.

²¹ AGUIRRE. *Op. cit.* p. 69.

²² Mt. 12, 28.

confluencia de la tradición veterotestamentaria en una llamada neotestamentaria, lo antiguo da paso a la renovación. “Es ahora el momento decisivo hacia el que aspira toda la historia de Israel”²³: “¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron”.²⁴

En este mismo sentido, el proceso reflejado por todos los textos evangélicos presenta una conciencia de gobierno universal de Dios, pero no en categorías superficiales. El discurso de Jesús demuestra una identificación real y auténtica con el Reinado de Dios como muestra evidente, pero que al igual frente al misterio de su persona existe una claridad entre su cumplimiento como persona contingente, con los signos o símbolos que lo declaran, como con el sentido escatológico, en cuanto proyecto todavía en cobertura y calidad de cumplimiento, de revelación definitiva en el ámbito o escenario humano.

La propuesta neotestamentaria está también mostrada como antinomia al reino humano, pues en los signos y predicaciones de Jesús se evidencia una ruptura contra la realeza político-nacional, la justicia o juicio jurídico, la objetivación, entre otros.²⁵ Pero, sí lo formula en términos de salvación, de recuperación, de ruptura con las reducciones temporales psicosociales, de cercanía, de proximidad y familiaridad, de luz, y de alegría.²⁶ La posibilidad personal y comunitaria se muestra dentro de la *metánoia* y el seguimiento permanente, para que así pasemos de una escatología lejana a una escatología encarnada y procesual: “El tiempo se ha cumplido y el Reinado de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia”.²⁷ Las predicaciones de Jesús contenidas en los sinópticos aparte de demostrar el modo de presentarse en el creyente, nos ofrece la posibilidad de identificar su fuente y su modo de alcanzarlo, a saber: que es siembra y obra de Dios; pero, debe ser buscado, pedido y preparado en el hombre: “la semilla ya está actuando y fecundando la tierra, y el fruto es la consecuencia irreversible (Mc. 4; Mt. 13)”.²⁸ En la tradición lucana se afirma el modo activo del creyente cristiano en función de la *Basileia tou Theou* en estos términos, “más bien buscad el reino de Dios, y todas estas cosas os serán añadidas”.²⁹ En la tradición de Mateo se refiere “Venga tu reino. Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra”,³⁰ y “vosotros estad preparados; porque el Hijo del Hombre vendrá a la hora que no pensáis”.³¹ Pero, como dice el teólogo Fries “es el Padre quien lo da (Lc. 12, 32) y se otorga al individuo a modo de promesa (Lc. 6, 20-23; 22, 29s). Así se presenta

²³ AGUIRRE. *Op. cit.* p. 70.

²⁴ Lc. 10, 23-24.

²⁵ FRIES. *Op. cit.* p. 54.

²⁶ *Ibíd.*, p. 58.

²⁷ Mc. 1, 15.

²⁸ AGUIRRE. *Op. cit.* p. 70.

²⁹ Lc. 12, 31.

³⁰ Mt. 6, 10.

³¹ Mt. 24, 44.

como un acontecer que sale al encuentro del hombre, que le exige una respuesta, pero no es algo de que el hombre pueda disponer”.³²

La Basilea nos arroja una tensión de realización o de revelación simultánea, desde los discursos de Jesús, entre presente y futuro, pues en las palabras otorgadas, por parte de los evangelistas a Jesús, se habla de proximidad y con ello se inserta la noción de realidad futura en consonancia con el presente, es decir, de su venida, del día, del juicio, de heredar la vida y de entrar en el Reinado de Dios.³³ Desde esta tensión se evidencia que la expectación temporal del Reinado esta por fuera de categorías precisas, pero no indemostrables, es decir, Jesús mantiene una incógnita sobre toda indicación de la fecha y no está fijo bajo ningún calculo,³⁴ pues “en cuanto al día y la hora, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre.”,³⁵ y “La venida del reino de Dios no se puede someter a cálculos. No van a decir: “¡Mírenlo acá! ¡Mírenlo allá!” Dense cuenta de que el reinado de Dios está entre ustedes.”.³⁶

Por ello, el Reinado que Jesús presenta tiene una escatología en modo de invitación que ejerce Dios sobre el hombre, a través de su Icono excelente, él mismo, lo llama “a provechar las posibilidades del presente para la conversión y poder participar así de la futura *Basileía*. La cuestión relativa al instante está ya superada. Jesús no pretende dar una enseñanza de tipo apocalíptico, sino una promesa escatológica”.³⁷

Los signos se encuentran en las expresiones predicales de Jesús, pues se nota que la *Basileía* esta operante y presente en las obras como la atestiguación de los comensales en la conversión del agua en vino cerca de Caná; la resurrección de Lázaro en Betania; la sanación del hijo del funcionario real cuando iba Jesús de Judea a Galilea; la sanación del enfermo de la piscina de Betesda en Jerusalén; la multiplicación de los peces y de los panes cerca del mar de Galilea; la sanación del ciego de nacimiento en la piscina de Siloé en Jerusalén el día Sábado; la expulsión de los demonios, la liberación de los poseídos y la dominación de los fuertes como Satán; la transfiguración y el conversatorio con el profeta Elías y el patriarca Moisés; la entrada triunfal a Jerusalén en un asno seis días antes de la Pascua en Jerusalén; la purificación del templo del oficio de los cambistas y mercaderes; la celebración de la cena o Eucaristía en el Cenáculo; en el llamado de los primero discípulos; la declaración del Yo Soy al otro lado del arroyo Cedrón, que era un huerto en Jerusalén; entre otros. “El sentido profundo de los milagros de Jesús es indicar que la soberanía de Dios, su reinado, está ya abriéndose camino en el mundo, la misericordia, el restituir la salud a los enfermos, el hacer vivir a los muertos, el devolver la dignidad a los alienados y

³² FRIES. *Op. cit.* p. 59.

³³ *Ibíd.*, p. 59.

³⁴ *Ibíd.*, p. 60.

³⁵ Mc. 13, 32.

³⁶ Lc. 17, 20.

³⁷ FRIES. *Op. cit.* p. 60.

la libertad a los oprimidos, el dar de comer a los hambrientos, son signos reales del reinado de Dios en la historia”.³⁸

El tiempo de Jesús implica la perfección de la ley y los profetas, la instauración formal del Reinado y su compartición, la atestiguación de los ignorantes frente a la escatología veterotestamentaria y la apertura de un nuevo comienzo, la constitución de la comunidad escatológica de salvación.³⁹ Por eso, la realeza veterotestamentaria antes referida tiene una mayor claridad y especificación hasta el punto que confluyen positivamente todas las interpretaciones hechas y la derogación de otras como síntesis escatológica.⁴⁰ Para Jesús, según la personalidad representada por los evangelistas, “la manifestación de la plenitud del reinado de Dios es algo que se espera para el futuro”.⁴¹

Por tanto, la persona y las acciones de Jesús, como lo reflejan los evangelios sinópticos y el de Juan, establecen la reinterpretación y profundización del Reinado de Dios, ya que él mismo se constituye como encarnación y personificación presente y escatológica de ello.⁴² Con esta afirmación se deshace tanto la interpretación rabínica como la sacerdotal, pero dando aceptación al sentido interpretativo profético y demostrando así una familiaridad de esta con la persona de Jesús. “El Dios de Jesús es un Dios de Vida, que se manifiesta devolviendo su rostro humano a la sociedad; y la sociedad se transforma y humaniza en la medida en que se acerca al Dios verdadero”.⁴³ Se acaba toda especulación humana para dar paso a la testificación intramundana e intrahistórica preveía por los textos veterotestamentarios, es decir, “esto se expresa de diversas maneras según las diversas tradiciones bíblicas: como liberación en el Éxodo, como fidelidad en la Alianza, como providente en la tradición sapiencial, como justicia en los profetas”.⁴⁴

1.3. Interpretación en los escritos neotestamentarios tardíos.

Los escritos tardíos neotestamentarios presentan expresiones o comprensiones nuevas, cuyo sentido trataremos de profundizar. Esto no quiere decir una ruptura con los textos veterotestamentarios y con los Evangelios, “pero pueden presentarnos nuevos acentos y matices dignos de consideración por lo que hace a la evolución teológica del Cristianismo primitivo”.⁴⁵

En la comunidad post-pascual temprana se presenta una reinterpretación escatológica, de tipo inminente, por lo que se crea una conciencia esperanzadora de la venida de Jesús el Cristo de manera próxima a su tiempo de vivencia y se llega hasta el punto de afirmar que todas las afirmaciones, otorgadas por parte de los evangelistas a Jesús,

³⁸ AGUIRRE. *Op. cit.* p. 71.

³⁹ *Ibíd.*, p. 60.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 60.

⁴¹ AGUIRRE. *Op. cit.* p. 71.

⁴² *Ibíd.*, p. 71.

⁴³ *Ibíd.*, p. 71.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 70-71.

⁴⁵ SCHNACKENBURG, Rudolf. *Reino y Reinado de Dios*. Madrid: Ediciones Fax, 1974. p. 296.

hablan de una apocalíptica consecuente o expectación inminente. Así el Reinado se vuelve una posibilidad operante, pero siempre en tensión de una plena realización y que deja el paso a convertir el tiempo de plaza de instauración como lapsus de *Metanoia* para el que no conoce a Cristo.

La figura de la *pistis* o fe cristiana es eje transversal para leer los acontecimientos después de la muerte y resurrección de Jesús, pues permiten generar relación entre Reinado y una Escatología de tipo pascual, diferente a la pre-martirial. El acontecimiento de Cristo como resucitado imprime la importancia de la Parusía de Él, pues como lo demuestra el contenido evangélico en cuanto a este tema es Jesús y Reinado una existencia análoga y equiparable, de ahí que para la primitiva comunidad cristiana se convierta la necesidad de la llegada del Reinado en la necesidad de la llega de Cristo, ya que es su fundamento. Pero, al igual que los evangelios y los textos veterotestamentarios no se pierde en dicha comprensión la relación con el contexto y la situación histórica.⁴⁶

En autores como Pablo de Tarso, a partir de sus cartas post-pascuales, no se hace evidente la mención de la expresión *Basileía tou Theou*, pero si expresiones análogas veterotestamentarias como la terminología heredar que encontramos en el deuterio-Isaías y en el Deuteronomio, que la conjuga con la expresión heredar el reino de Dios que aparece en la carta a los Corintios y en la carta a los Gálatas.⁴⁷ Independientemente si existe el concepto escatológico de *Basileía tou Theou*, lo cierto es que existen expresiones paulinas, la *Basileia tou Cristou kai Qeou* o reinado de Cristo y de Dios⁴⁸, con el propósito de relacionar la persona de Jesús con el creyente y así demostrar que en Jesús es posible “la resurrección de los muertos y también la visión del juicio final y del drama cósmico que dará fin al mundo antiguo y traerá el nuevo”.⁴⁹ Toda la reflexión epistolar paulina tiene un carácter cristocéntrico, por ello hablar de reino de Dios en Pablo es hablar así mismo de reino de Cristo, y no de dos estadios en lucha o separación.⁵⁰ Son formas multi-discursivas paulinas para hablar de la misma realidad.

Aunque, en los escritores judeocristianos como Pablo ¿la comprensión, del reinado de Dios, es evolutiva o gradual y es unívoca en su significado? Algo sí es claro, en el lenguaje de sus cartas se da la posibilidad de una unión entre el creyente y Cristo, formulando una moral del Reino como configuración existencial y que “el pensamiento del reino pleno y futuro de Dios no muere dentro del pensamiento paulino”.⁵¹ La reflexión de Pablo sobre la posibilidad del Reino se da desde una óptica moral escatológica con su expresión *qeos Panta en Pasin*, que translitera *Theos Panta en Pasin* y significa dominio universal de Dios.⁵² Por parte de Pablo se da una conexión antropológica y comunitaria, es decir, una comunión y realización personal con las otras personas y Dios; y con el Reinado

⁴⁶ FRIES. *Op. cit.* p. 63.

⁴⁷ SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 264.

⁴⁸ Ef. 2, 6.

⁴⁹ FRIES. *Op. cit.* p. 63.

⁵⁰ SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 265.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 264.

⁵² FRIES. *Op. cit.* p. 63.

de los evangelios sinópticos desde su propuesta de dominio universal del *Qeos* de Cristo, a partir de una condición creatural en el hombre y creadora en Dios.

Por ejemplo en Pablo, lo que los sinópticos llaman *Basileia*, los bienes presentes como futuros se muestran eficientes en la virtud divina, es decir, entre la escatología inminente, el don salvífico crístico y la dignidad de comportamiento del creyente a través del bautismo; y la escatología apocalíptica, el esplendor y gloria celestial como ilustración escatológica a través.⁵³

Pero, no solo desde Pablo sino de la mayoría de los autores post-apostólicos se formula también una eclesiología relacionada con el sentido escatológico, es decir, el Reino evangélico se propone como una escatología no exclusivamente futura, sino como un acontecimiento actual, donde el viejo mundo subsiste mientras da paso al nuevo mundo levantado tanto por los eventos pre-pascuales como post-pascuales de Jesús el Cristo. Esto hace que dicho tiempo de transición, entre la primera venida de Jesús y la *Parusía*, la comunidad cristiana se formule como la presencia nuevamente nueva de Cristo, la presencia semi-oculta de la plenitud del Reinado del Padre Dios.⁵⁴ Tampoco es posible afirmar que desde las cartas paulinas la relación del concepto evangélico de *Basileía tou Theou*, presente terminológicamente en algunos autores paleocristianos y semánticamente en todos, coincida ni difiera directamente con su propuesta escatológica. Además, “la tesis que supone en las concepciones escatológicas una evolución de una escatología cósmica-judaica a una helenística de tipo individual no está justificada por los datos epistolares paulinos”.⁵⁵

El Reino para los creyentes de la comunidad cercana a Jesús se convierte en un desarrollo de la historia de la salvación, preanunciado en el Antiguo Testamento y manifestado en el Nuevo Testamento. Se dan las legitimidades de Cristo para familiarizar tanto a los helenos como judíos conversos en esta lógica real de Jesús y de su conexión con la tradición profética, sapiencial y legal. Y a manera de síntesis, una conclusión que demuestra el carácter universal de la Iglesia y su compromiso con la obra salvífica de Dios con el hombre. Esta segunda consideración permite a la comunidad cristiana como evidencia de un nuevo orden mundial, diferente al pueblo de Israel. En autores post-apostólicos como Ireneo de Lion, en su obra *Epideixis* o *Demostración de la Predicación Apostólica* se maneja una comprensión del Reino como la historia del hombre que será una historia de amor por parte del Creador⁵⁶ y que los acontecimientos en la historia conllevan la marca de la alianza de Dios.

Como conclusión de este primer capítulo, en la teología bíblica, que hasta el momento ha sido nuestra plataforma de explicación para la *Basileía tou Theou* ha puesto de relieve sus múltiples matices y ricos aspectos; pero es claro que desde el recorrido

⁵³ SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 266.

⁵⁴ FRIES. *Op. cit.* p. 64.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 63

⁵⁶ Ireneo de Lión. *Demostración de la Predicación Apostólica*. En: *Fuentes Patrísticas II*. Revisión: Eugenio Romero-Pose. Editorial Ciudad Nueva. Madrid: 2001. p. 209-211.

bíblico expuesto solo se ha logrado un esbozo terminológico y semántico caracterizado y unitariamente relacionado, sin pretensión globalizante.⁵⁷ Por lo que pasaremos a esclarecer el modo como este soporte de la revelación judeocristiana, específicamente la *Basileía*, tiene implicaciones morales y eclesiales de tipo constructivo para el Catolicismo contemporáneo.

⁵⁷ SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 294.

CAPÍTULO II:

Implicaciones morales y eclesiales de la Basilea tou Theou.

2.1. De las costumbres a las vivencias de la *Basilea*.

Es necesario afirmar, como opina el teólogo José María Castillo, que tanto el judío observante del tiempo de Jesús como el cristiano actual, desde la comprensión que manejen sobre Dios, siempre marcará el horizonte para encarnar respectivamente tanto la Toraj como los textos neotestamentarios, incluso la *Basileia* para cada comunidad. De ahí, que es fundamental superar dicho primer estadio humano, a saber: “lo que si es cierto es que, en la religiosidad de aquellas gentes, se tenía el convencimiento de que la condición necesaria para la llegada del Reino de Dios era el sometimiento fiel a la ley”.⁵⁸ Esto para posibilitar la experiencia de la *Basileia*, dejando espacio para la *Háris* crística como elemento primordial en el hombre concreto.

De igual manera a como se ejerce la tensión entre la observancia fiel de la Toraj de los judíos y la vivencia de Jesús de todo lo que representa Yahveh o Elohim, así mismo el hombre de toda época debe optar por una posición y ejecución de la misma. Esta es una exigencia clara de la experiencia existencial en la *Basileia*. Ya que se puede quedar con una observancia plena, pero agotadora e insuficiente o puede arriesgarse a caminar en el seguimiento interpersonal que reconfigure sus esquemas de pensamiento y comportamiento. Dicha posición deja entrar al creyente en la paradoja de aceptar la diferencia creada en quien es signo de la *Basileia* o custodiar el patrimonio de costumbres que lo definen e identifican. La *Basileia* vincula la segunda forma, lo determinante es permitir el proceso de transposición existencial. El teólogo José María Castillo afirma que “se puede decir que los evangelios establecen una relación fundamental entre el Reino y la vida”.⁵⁹ Por eso, las costumbres y las normas cualesquiera que sean y a lo que obedezca su formulación en el mundo humano es un recurso contingente, por ello se muestra como un medio mas no el fin en sí mismo.

La existencia humana tiene una proyección trascendente, esa trascendencia se llama Dios y el escenario son ellos mismos, el ser humano y Dios, que se relacionan en una amistad y filiación. Por lo que la posibilidad de la *Basileia* como comunicación relacional entre Dios y el hombre formula lo que los evangelios sinópticos así presentan, a saber: “el Reino no es el resultado del sometimiento a ningún “yugo” ni, por tanto, exige como condición el pasar por ninguna esclavitud, ni siquiera en relación a Dios”.⁶⁰ Por ello, ^{la} *Basileia* como quien la posibilita en el escenario humano, Dios, se convierten en un rasgo espontáneo de la antropología divina de Cristo.

⁵⁸ CASTILLO, José María. El Reino de Dios, por la vida y la dignidad de los seres humanos. Sevilla: Desclée De Brouwer, 1999. P. 56.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 65.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 65.

A este análisis sobre la primacía de la vivencia de la Basileia sobre la necesidad unívoca de las costumbres y la norma, se suma la crítica de que la estipulación de la norma y las costumbres por parte de la comunidad cristiana no garantiza la fuerza vital para cumplirla y seguirla. Este fenómeno genera una resignificación y humanización de la norma, donde el axioma teológico por excelencia, es decir, la necesidad de la gracia, permite, mantiene y persevera la solidaridad fraterna, el altruismo abnegado, la equidad y la justicia obligada a llegar un sentido práctico mayor llamado Reino de los Cielos, pero al mismo tiempo posibilita el potencial y limitación de la ley y las costumbres. Por ello, se rompe el paradigma de que la única experiencia capaz, auténtica y espontánea desde lo antropológico, que configura sus otras dimensiones solo es experiencia desde lo natural y no desde una fenomenología cristo-antropología. Se hace un acompañamiento incognito en el acontecer histórico del hombre.

Por ello, posibilitar y efectuar dicha transposición existencial, en cualquier existencia o persona por mas desvalorizada que el ojo común hasta Sistema humano existente así lo determine, implica crear una bomba personal y comunitaria de impacto, donde “el Reino se hace presente remediando las situaciones más graves de la vida y aliviando los sufrimientos de esta vida”.⁶¹ Por ello, hablar de Basileia es necesariamente una alusión a la vida y una vida en función de la caridad y de la persona, así tendría un soporte moral desde marcos ontológicos y antropológicos cristianos.

La experiencia de la Basileia no se convierte en la acción de cosas extraordinarias llamadas milagros, ni la negación y satanización de la misma persona en cuanto a su pasado, presente y futuro, ni en un comportamiento fundamentalista religioso. “Lo que se quiere decir es que donde no hay empeño y lucha por asegurar (en la medida de lo posible) la plenitud de la vida, no puede hacerse presente el Reino de Dios”.⁶² Dicha experiencia imprime la realidad de defender la vida y el alivio de los sufrimientos de los seres humanos con la propia existencia personal y comunitaria.⁶³

La propuesta es considerar que frente a estructuras, ideologías, instituciones y leyes que reducen y eliminan la dignidad como la capacidad relacional del hombre, existen propuestas como el personalismo y el existencialismo moderno, fundamentadas en un aspecto de la Revelación, a saber: la *Basileia Tou Theou* o el Reinado de Dios. Estas dos sumergidas a la luz del misterio pascual, logran ampliamente el propósito de protesta con que han nacido, es decir, recuperar y actualizar el sentido profético cristiano. La lectura cristológica proporciona la respuesta a las problemáticas de personalismos propuestos por filósofos como Boecio o los estoicos, que remiten al hombre a una concepción metafísica y abstracta, como olvidarse de su constitución sensitiva y natural, olvidándose de forma tajante del hombre concreto.

Desde la visión cristiana no se ofrece constructos de comprensión que reducen al hombre a algo metafísico o que lo eliminan, debido que el misterio pascual de Cristo nos

⁶¹ *Ibíd.*, p. 65.

⁶² *Ibíd.*, p. 67.

⁶³ *Ibíd.*, p. 67.

ofrece ver a la persona como alguien integral y “en relación o ser con”.⁶⁴ La persona tiene su horizonte de comprensión a raíz de la persona de Cristo. De ahí, que al mirar a cada hombre con los ojos de la fe cristiana se “pone de relieve que la fe es una relación humana verdaderamente personal: confianza en el único que tiene interés por todos y una nueva mirada que nunca pasa por alto la persona”.⁶⁵ En el desarrollo histórico del hombre se han formulado formas de comprensión del hombre y la forma establecer las relaciones con el mundo social y natural, como propuestas de vida para la persona de cada tiempo. Cada una responde a las necesidades del hombre en su época, pero la experiencia cristiana aporta una lectura de comprensión, que sigue vigente, a saber: la relacionalidad en el amor a partir de la clave hermenéutica Cristológica, que presenta “un amor que se pone en marcha y salva”.⁶⁶

Por tanto, el creyente es un agente liberador en potencia y acto, desde Cristo, frente a dichos contextos existenciales, ya sean cristianos como no confesionales. Entonces, la realización y valoración del hombre como del mundo circundante logran dicho cometido a la luz de la encarnación y resurrección de Cristo, “prenda de la realización del individuo y de la comunidad eclesial y mundanal”.⁶⁷

La facticidad de la Basilea se genera con Cristo, es decir, sigue el proceso de resignificación teofánica de Dios con el hombre y una correspondencia moral de este con Él. Por ello, con la presencia de Cristo se cumple la representación de la *Basilea tou Theou* en el escenario humano, es decir, se cumple tanto la esperanza del reinado de Dios por medio de su Mesías, teniendo en cuenta las aclaraciones del reinado según Cristo hechas en el primer capítulo; y, se posibilita desde ese modo de acción y palabra de Jesús una relacionalidad llena de Ágape o proximidad familiar, “el amor es la finalidad de todos los objetivos y la medida de todas las cosas en la Iglesia y en los cristianos. El amor es la forma última de la vida eclesial y de la vida cristiana”⁶⁸. Distinto a los otros modos de realeza o reino según las diversas tradiciones judías y veterotestamentarias mencionadas también en el primer capítulo.⁶⁹

Este carácter familiar y esperanzador presente en el creyente concreto que es objeto de la Basilea, desde el Ágape crístico, es personalista, moral, filial, próximo o cercano, es vinculante, es pneumatológico, compartido, soteriológico y recuperativo consigo mismo, con lo totalmente otro, con el cosmos y con Dios. Por ello, en los textos neotestamentarios aparecen signos de Dios, a través de Jesús, como los milagros de plenitud, por ejemplo la multiplicación de los panes y la resurrección de Lázaro; los milagros sobre la naturaleza,

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 48.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 48.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 56.

⁶⁷ FLECHA. *Op. cit.* p. 26.

⁶⁸ GARCÍA. *Op. cit.* p. 563.

⁶⁹ FRIES. *Op. cit.* p. 53-58.

por ejemplo la tempestad calmada y el caminar sobre las aguas; y los milagros de *metánoia*, por ejemplo el perdón de los pecados⁷⁰.

Cada persona, que existe tanto en la comunidad judía como cristiana y los que están sin ninguna filiación comunitaria, tienen la posibilidad de existir como Pueblo escogido, como lo refieren los relatos veterotestamentarios, y hacer la transición a Familia de Dios, como lo refieren los relatos neotestamentarios, por medio del don bautismal en agua y Espíritu, que otorga la filialidad divina. Pero, ¿Qué debe hacer el creyente o la persona sin filiación comunitaria? Pues, claramente la pertenencia o ser poseído por la Basileia tou Theou empieza por la *pistis* o fe en Jesús, por la Eucaristía y el bautismo referido antes⁷¹.

Pero, no solo es suficiente mencionar lo antes dicho, pues el sentido familiar y esperanzador de la experiencia de la Basileia como acontecimiento escatológico se materializa con un matiz de intimidad y doméstico, es decir, “la relación entre Dios y los hombres aparece más y más como cuestión de amor y no de violencia. El reinado que Dios pretende establecer en el mundo no es algo impuesto desde fuera, sino una soberanía interior.”⁷² El sentido de familia esclarece la fundamentación del sentido de esperanza, pues sin una comunidad y una intimidad relacional es imposible cualquier signo de promesa o realidad futura.

Los relatos testamentarios nos dejan claro que la familiaridad, para el creyente, no solo debe ser vista desde el sentido tribal o comunitario, sino de igual manera desde el compromiso o *alianza sponsal*, como la figura conyugal o matrimonial que “forma la más excelsa comunión interpersonal entre los seres humanos, sirve a la revelación para destacar: el compromiso mutuo entre Dios y los hombres, la relación de amor entre las dos partes, y la graciosa elevación de la criatura humana a la par con Dios”,⁷³ y la relación *paterno-filial*, como la figura parental que subsiste ontológicamente y se formula como única forma de relación entre Dios y su pueblos, garante de una seguridad, protección, fortaleza y reconfort para la familia de Dios y al mismo tiempo una responsabilidad y privilegio de ésta con Dios⁷⁴. Pues, desde este ángulo de experiencia se sigue manteniendo su especificidad antropológica, Cristo, y su especificidad ontoteológica, la relacionalidad en el Ágape.

Dicho sentido de familia de Dios y esperanza cristiana ya no se mueve desde una interpretación metafórica, sino en sentido estricto. Por ello, tanto la esperanza cristiana como la familia de Dios se muestran como la extensión presente y futura, esta es tanto su carácter escatológico cumplido como consecuente, de la posibilidad de llegar a ser, en Él, hijos en el Hijo y esperanza en la Esperanza encarnada que procede del Padre. Por ello, la esperanza y familia que caracteriza a la Basileia rompe con la monotonía mundanal, ontológica y antropológica del hombre, pues se presenta como aire fresco tanto al caduco sentido de familiaridad biológica y jurídica como a los ideales utópicos metafísicos y

⁷⁰ ALVIAR, J. José. Escatología. Pamplona: EUNSA, 2004. p. 104.

⁷¹ ALVIAR. Op. cit. p. 108.

⁷² *Ibíd.*, p. 109.

⁷³ *Ibíd.*, p. 109.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 110.

materialistas; rompe con las lógicas políticas de paz cimentadas en la diplomacia sectaria; y rompe con las formas oficiales de relación socioeconómicas tanto patriarcal como matriarcal. Esto debido a que el hombre, personal y comunitariamente, comienza a construirse como ser en función única de Dios como los ángeles.⁷⁵

Pero, si el hombre común por la familiaridad, consecuente de la Basileia promulgada por Jesús, no oye ni entiende tiene otro apoyo que es la esperanza cristiana, ya que el carácter escatológico de lo que hablamos en este apartado del texto puede seguir tomándose o reducirse a una filiación de los idealismos seculares o religiosos exclusivamente. Pues dicha realidad de la Basileia con sus implicaciones supera a cualquier categorización tanto semántica como terminológica. Por ello, la esperanza cristiana, desde el sentido escatológico, en el creyente tiene la tarea de brindar una luz que permite trascender lo mundanal y efímero que muestra como realidad única y sostenible, “para poder contemplar, desde Dios mismo, el sentido de la marcha de la historia, (...) y aportar una sólida base para que los hombres en la historia puedan vivir vigilantes y esperanzados”⁷⁶. De ahí que la esperanza cristiana se comprenda como una herramienta teleológica cristiana.

2.2. De la heteronomía a la teonomía de la *Basileia*.

Desde el aporte del contenido de la Revelación, como se ha dejado claro en el apartado anterior, el hombre tiene la posibilidad de formularse en su campo moral como ruptura, con su condición inicial; y acogida, de la segunda posibilidad, es decir, ser escenario del desvanecimiento procesual de una existencia heteronómica provocada por la Amartía para acoger y experimentar una existencia onto-teonómica abriendo paso a la realidad de la Basileia, pero que como se ha dicho anteriormente la clave moral antropológica es la persona de Cristo y su ontoteología es el imperativo del Ágape o el Amor. Pero, ¿dicho proceso cómo logra ser factico en el creyente cristiano? ¿Cuál es la característica de éste? ¿Cómo se tipifica cada una de estas dos realidades diferentes?

Lo que se puede afirmar es que se formula una fenomenología antropológica adánica y una heteronomía trascendente histórica y/o mortal como características propias de una existencia antropológica y ontológica ad-extra de la *Basileia*, es decir, se genera un movimiento ontológico y antropológico descendente de todas sus dimensiones analogizante al movimiento u orden propio de lo físico o natural; la prevalencia de una observancia reducida de la ley mosaica; conservación de los esquemas psíquicos o de pensamiento expresados como dureza del corazón, la estructura moral como ley normativa formulándola como moral deontológica; acogida única de la naturaleza humana entendiéndola exclusivamente racional y física; pesimismo radical y/o optimismo idealista de los proyectos utópicos como desacreditación de todo meta-relato y solipsismo universal; incapacidad de alcanzar un reconocimiento como observación aproximada o auténtica de la ontología y ley divina; partición o alcance del consenso grupal sobre los imperativos morales desde lo jurídico, pero incógnita sobre la fuerza observadora; se deifica y/o abroga

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 114.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 28-29.

la libertad antropológica; vacío, resistencia a admitir la pregunta por el sentido; negación y/o absolutización del horizonte de la finitud como la única actitud como ser contingente; negación absoluta o mesurada de la autorealización antropológica desde una coexistencia relacional divina, estructurándose un teísmo temprano como un posteísmo tardío y la radicalización, por tanto, de una antropología incompleta y crónicamente deficiente, una naturalización de la trascendencia como modo de salir y una inmanencia como obstinado repliegue interior del ser personal. Este es el peor panorama de una heteronomía antropológica que se abre en la existencia humana.

El reconocimiento y operatividad de la reiterada emergencia histórica de un mal estructural programado e impuesto desde el poder, que hace presentar tanto la praxis secular como la praxis teonómica en los individuos como en los grupos humanos las indignidades de una existencia alienada, y que desaprueba o certifica una inserción ideopráctica de la fraternidad Trinitaria en el escenario propio del *Antrophos* como del *Kosmos*.

Pero, desde que el hombre se configura como Icono Dei se formula una fenomenología cristo-antropológica y de ahí una teonomía soteriológica. Esto debido a que la configuración adánica se relee en Cristo como hombre nuevo y nueva creación. Esta consideración permite al hombre no solo ser consciente de su heteronomía y las implicaciones de ésta, sino considerar la probabilidad de su existencia como negación de la otra antes referida. Por lo que una existencia heteronómica es una existencia psico-dependiente y limitada, contraria a la existencia teonómica que es reflejo de una existencia según la Basileia predicada y encarnada por Cristo. Este lenguaje, casi metafísico, de una existencia teonómica que es reflejo de una existencia según la Basileia predicada y encarnada por Cristo logra su respaldo fenoménico a través de la modificación y/o renovación de la estructura psíquica y de la constitución biológica humana.

En términos bíblicos se habla de crear un pneuma nuevo, un corazón nuevo, un corazón de carne, un nacimiento en el espíritu y agua que permite libertad de la reducción de la naturaleza instintiva, de la servidumbre del pecado, de la potestad del demonio y de la muerte. También se da una transformación de la constitución esencial desde la physis humana y la constitución existencial desde lo moral. Se formula un axioma continuo y perseverante de la ética cristiana. Se genera un movimiento ascendente y horizontal contrario al orden propio de lo físico o natural, un movimiento antropológico con ligación social de ascensión desde el impulso agraciante. Una lectura creyente de la realidad histórica, la verificación empírica y sistematización de la misma de los datos anteriores. Potencial optativo y desiderativo humano y rompe con las caracterizaciones de la antropología heteronómica.

Critica de que la estipulación de la norma no garantiza la fuerza vital para cumplirla, como resignificación y humanización de la norma., donde el axioma teológico, es decir, la necesidad de la gracia, permite, mantiene y persevera la solidaridad fraterna, el altruismo abnegado, la equidad y la justicia obligada a llegar un sentido práctico mayor llamado Reino de los Cielos. Por ello, se rompe el paradigma de que la única experiencia capaz, auténtica y espontánea desde lo antropológico que configura sus otras dimensiones solo es

experiencia desde no natural y no desde una fenomenología crística o pascual. Se hace un acompañamiento incognito en el acontecer histórico del hombre.

El panorama que se acaba de diseñar es, pues, una abstracción; en la realidad, los rasgos descritos no se dan químicamente puros y tan obvios, por el carácter humano imprimido.⁷⁷ Por ello, con base en el empirismo y la teorización de los autores citados, que lejos de todo pelagianismo, jansenismo, luteranismo, entre otros, la moral cristiana sostiene la dialéctica antropológica anti y pro-graciante, es decir, tanto la incapacidad para el bien propio como comunitario y social como la necesidad operante de la gracia en el hombre para el bien, independientemente desde una consciencia de ello como de su desconocimiento.

Además, al ser un don gratuito genera una atracción *Antrophos-theos*, hasta el punto de causar una acción energizante en la razón racional, afectiva, y sensitiva y volitiva de la que habla la postura filosófico-psicologistas, es decir, co-creando y penetrando en su estructura cognoscitiva y afectiva hasta participar ontológicamente de ese Dios. Por ello, no es de sorprenderse, por parte de cualquier espectador externo como interno, que suscite en el destinatario de la acción divina lo que teológicamente llamamos respuesta de fe o *Pistis*. De ahí, se posibilita operatividad visible de los imperativos morales que proponemos en este texto, a saber: Cristo como modelo antropológico y el *Ágape* como imperativo ontológico para una representación fáctica de la *Basileia*. Pero, con esto no cohibe al ser humano, sino que se “conserva aquella dimensión específica de su ser libre que es la libertad de elección y que estriba en la capacidad de optar sin coacción interior, de responder sin pulsión necesitante a una interpelación”.⁷⁸

Es claro que frente a esta relación entre Divinidad-hombre, y hombre-contexto se debe respetar la regla de juego de la primera bipolaridad ontológica para hacer la debida transposición teológica a la segunda bipolaridad escénica, es decir, si la Divinidad ofrece a través de su fiel imagen, Jesús el Cristo, todas las herramientas posibles tanto con las que cuenta naturalmente el hombre, por ejemplo las diversas acepciones de razón humana, como las procedentes o que están en orden al *Hágios Pneuma o Espíritu Santo*, por ejemplo el *Ágape*, así el hombre, que se convierte en persona activa y relacional como *Imago autem Dei in Christo*, debe generar la misma dinámica clarificadora y recuperativa en el contexto tanto particular como general de los otros y del tejido social, que deambulan sin-sentido en un mundo naturalmente onto-teológico.

Pero, de igual forma para poder visualizar una efecto consecuente entre la condición onto-antropológica y los escenarios éticos como el histórico y el mundano se necesita considerar que “esa capacidad es susceptible de graduación; (...) puede quedar eclipsada o incluso abolida. (...) todo ser humano la poseerá al menos en grado suficiente para poder responsabilizarse de sus opciones ante los valores morales”.⁷⁹ La operatividad divina, traducida como gracia, potencializada la estructura moral antropológica para convertirla en

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 320.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 324.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 324.

una onto-antropología teológica, que es la consecuencia dialéctica de la estructura antropológica y la ontología Trinitaria, materializada en una conversión o *Metánoia* y una fe o *Pistis* cristiana. Pues, solo en un proceso de *metánoia* y *pistis* permite el reconocimiento de la *Basileia tou Theou* y a la vez la participación en este.

Es decir, cuanto más carácter teonómica se imprime en el hombre se abre las puertas a la naturalización de la *Basileia tou Theou* en el eje intramundano e intrahistórico, sin estas dos herramientas morales cristianas es imposible en el hombre el inicio, continuidad y permanencia del *Mysterium* traducido, más que en proyecto cosmopolita, Reino de Dios. La *Basileia tou Theou* funciona, desde los relatos neotestamentarios, como una garante interpelador integral y de posibilidad real o auténtica de un proyecto responsable de sus oyentes, tanto personal como socialmente y comunitariamente. De Todo se constituye en una relación consecuente y dialéctica desde la operatividad divina.

2.3. La Iglesia terrenal signo de la *Basileia*.

Quiero dejar claro que es imposible existir cristianamente rechazando la experiencia eclesial y formulando críticas destructivas sobre la Iglesia. Pues, si ésta situación es presente se genera un signo contrario al que abordamos en este signo que defiende, como lo afirma García Acuña, la *institución eclesial* tiene su origen en Cristo y como tal “es la estructura u organismo que posibilita la constante actualidad de la relación nupcial de Cristo-Iglesia en el devenir temporal, y, en consecuencia, la garantía para el cristiano de poder participar en todo tiempo de ese *acontecimiento original*”⁸⁰.

Un efecto renovador no se genera desde un acto satanizador, sino de comunión permanente y de acogida tanto de los matices llamados negativo como positivos de la comunidad cristiana en general llamada Iglesia, pues “a la Iglesia le debo que yo conozca hoy a Jesús y su mensaje”⁸¹. Además, no es mi interés hablar de los aspectos jurídicos o institucionales, ya que estos son fruto de un fuerte compromiso comunitario para responder histórica y teológicamente,⁸² sino de centrarme en su rostro moral.

El Concilio Vaticano II, en su constitución dogmática *Lumen Gentium*, presenta los parámetros posibles para poder concebir o generar una visión de la Iglesia, en donde la clave más importante de interpretación es la relación de Cristo y su amor hacia nosotros. La Iglesia, según la *Lumen Gentium*, solo tiene sentido y acción en la historia desde quien la configura y alimenta constantemente: Jesús el Cristo. Este garante hace que cualquier manifestación de la Iglesia pueda identificarse como signo de la presencia operante en la *Basileia*, pues “nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: «Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17)”⁸³.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 544.

⁸¹ CASTILLO. *Op. Cit.* p. 407.

⁸² *Ibíd.*, p. 444.

⁸³ *Lumen Gentium*, no. 5.

Por ello, solo es posible el que-hacer y ser de la Iglesia desde una tónica fuertemente Cristocéntrica y resaltar que su sentido eclesial solo se cumple desde el Ágape manifestado como una fraternidad cristiana, ya que “Cristo «amó y se entregó por ella para santificarla» (Ef 5,25-26), la unió consigo en pacto indisoluble e incesantemente la «alimenta y cuida» (Ef 5,29); a ella, libre de toda mancha, la quiso unida a sí y sumisa por el amor y la fidelidad (cf. Ef 5,24), y, en fin, la enriqueció perpetuamente con bienes celestiales, para que comprendiéramos la caridad de Dios y de Cristo hacia nosotros, que supera toda ciencia (cf. Ef 3,19)”⁸⁴.

Este signo pretende, al igual que la *Lumen Gentium*, ubicar por encima de todas las diferentes metáforas de la Iglesia, la de pueblo, comunidad o familia de Dios, superando así tanto la categoría de sociedad perfecta tan presente antes del Vaticano II. De hecho, la metáfora pueblo de Dios sirve para superar la dualidad entre clero y laicado y vuelve a marcar su carácter universal y la centralidad en cuerpo de Cristo.

Por tanto, aunque suene obvio y común para el lector el rasgo de renovación eclesial, desde su aspecto moral, es ser fiel y comprometida con su especificidad cristocéntrica, como lo declara afirmativamente la *Lumen Gentium*. Para que así la vivificante y fraterna experiencia eclesial se abra paso en el escenario histórico del hombre y los casos que son anti-signo de la Basileia tou Theou sean sólo un olvido o rareza en la memoria e historia humana. Esta consideración puede sonar metafísica o abstracta, pero solo dando apertura a esa especificidad cristológica en el creyente concreto se puede ser testigo auténtico. La Iglesia no solo es santidad, sino que realiza “un esfuerzo ético cotidiano, constante,”⁸⁵ para llegar a ser perfecta o la Jerusalén celestial como es su nominación escatológica futurista. Una forma de considerar son las permanentes reformas a la Curia vaticana que han realizado papas como Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco actualmente. Es un esfuerzo práctico para erradicar cualquier raíz de cizaña en el cuerpo de Cristo⁸⁶.

Desde este marco podemos hacer frente a las problemáticas que nos aquejan como Iglesia, a saber: las diversas relaciones de poder, los permanentes reportes de pedofilia y violación de religiosas, la desestimación de la relación conyugal y reducirla a una convivencia de contrato, la formulación social de familias alternativas a la comprensión cristiana tradicional, la permanente defensa de la ideología de género y su intento de inserción en las políticas educativas de cada país, la pérdida del sentido profético y sacramental de cualquier forma de vida bautismal en la Iglesia y fuera de ésta, la resignificación de la vida humana y su legalización política como el aborto, la segregación de católicos y la permanente aparición de movimientos separatistas, entre otros.

Por ello, la Iglesia solo se puede repensar fácticamente desde la *Basileia tou Theou*, si las relaciones entre el obispo de Roma y el colegio episcopal como los presbíteros y diáconos se establece desde una comunión fraterna permanente, que

⁸⁴ *Ibíd.*, no. 6.

⁸⁵ GARCÍA. *Op. cit.* p. 549.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 551.

abandone cualquier segregación o individualismo emergido por alguna pretensión local e individual⁸⁷; la relación entre dinero y poder como un adherido del servicio, abandonando cualquier vacío personal tanto psico-afectivo como socio-econo-político, para dar paso a una transvaloración cristiana que rompe con la voracidad del aceptar dinero, la centralización capitalista del mismo y depender de los favores de los poderosos como del auto-solipsismo⁸⁸; si la relación psicoafectiva entre los sacerdotes, religiosos(as) y laicos se establece desde una aceptación madura de sí mismos hasta reconocer la intención teológica de su existir y la libertad de precisar su camino como permitir una experiencia autentica desde el amor de Cristo que reconoce al otro en su integralidad y dignidad, para no llegar a recursos psicológicos y jurídicos imparciales que de pronto no darán respuesta a la situación interna de la víctima como del victimario como de la comunidad testigo del caso y que posiblemente reduzcan la posibilidad del auto-perdón recíproco entre los involucrados directa e indirectamente.

La posibilidad de establecer dicha actitud “corresponde de inmediato una superior y más profunda personalización, pues participamos en el misterio de la personalidad y libertad divinas de Jesucristo, que coinciden plenamente con su servicio de obediencia al Padre”⁸⁹.

Estas son posibles propuestas genéricas para dar a entender que la especificidad cristocéntrica permite un evento intra-ecclesial auténtico tanto a nivel local como global o universal. De ésta manera se disuelven la fuerza y vitalidad de los anti-signos del pseudo-reino, es decir, se desvanece la permanente evolución de la voracidad insaciable⁹⁰. Esta configuración cristológica se constituye simultáneamente en una misión u operatividad propia del creyente, “la misión cristológica nos expropia de una vez para siempre de nosotros mismos y nos pone a disposición de Dios, de Cristo y de todos los hombres. La misión nos «desyoiza». Con ella perdemos nuestra autonomía, el derecho a autodeterminarnos, a configurar la propia vida desde nosotros mismos”⁹¹.

Responder desde la especificidad presentada permite romper a las interpretaciones y vivencias de los creyentes como de cualquier signo de separación de la Iglesia institucional como carismática. Se rompe cualquier dualidad e indiferencia, debido a que “Cristo atribuye el acuerdo en El entre misión y existencia a no hacer su propia voluntad, sino la del Padre y, por consiguiente, a no darse a sí mismo una misión, sino a recibirla en una actitud de obediencia”⁹². Ya el teólogo Santiago García Acuña decía que “al hombre que se decide realmente a dejar que Dios disponga de él, Dios le otorga una determinación divina, infinita: el carisma o misión”⁹³.

⁸⁷ CASTILLO. *Op. cit.* p. 447-449.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 430-453.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 555.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 436.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 555.

⁹² GARCÍA. *Op. cit.* p.553-554.

⁹³ *Ibíd.*, p. 553.

Pues, el punto de conciliación, Cristo y su amor filial o familiar, permiten ontológica, antropológica y moralmente dignificar y revitalizar a todo el cuerpo eclesial presente como a los que se han ido y a los que vendrán, pues el cristiano está llamado a vivir, en la analogía, una auténtica imitación de la identificación en Cristo de persona y misión: «como me ha enviado el Padre, así os envío a vosotros» (Jn. 20, 21). La misión es simultáneamente don y tarea, la norma última del ser y del deber-ser del cristiano. El cristiano está llamado a una existencia basada en la misión”⁹⁴.

Por ello, solamente se debe ofrecer un voto de confianza al Padre a través de su Hijo para que su Espíritu nos enseñe el cómo, el cuándo y el dónde de nuestra vida cristiana en este peregrinaje personal y comunitario. Pues, “Jesús no elaboró ninguna teoría sobre el Reino de Dios. Ni siquiera lo definió. Ni hizo una descripción del mismo. Jesús habló del Reino de Dios a partir de hechos. Y por cierto, a partir de hechos concretos y de situaciones muy determinadas. Esos hechos fueron: dar vida a los enfermos, devolver la dignidad a los endemoniados, pecadores y gentes marginales, prometer la felicidad a los pobres, a los que lloran y a los que sufren”⁹⁵. Por eso, sin más que decir al respecto toda consideración de renovación eclesial, personal y comunitariamente hablando, como participante y elemento revelativo de la Basileia tou Theou solo “desde los hechos concretos de la vida”⁹⁶ sostenida por su fuente cristológica.

Es imposible no dedicarle un segmento en este texto para lo concerniente a lo que tanto social como bíblicamente se nomina impuros por profesión, los impuros por origen y los despreciables.⁹⁷ Esta clasificación que desde mi interpretación quiero que los llamemos vulnerables. El sentido popular de la sociedad le da un significado peyorativo, pero que en este quinto signo lo abordaremos de un modo más diferente y positivo como lo reflejan los textos neotestamentarios. Esto debido a que el rasgo común entre los impuros por profesión, los impuros por origen y los desgraciados es su grado de vulnerabilidad; que se comprende como la posibilidad de ser expuesta la persona a una situación de desventaja, desvalorización o amenaza de su condición general como ser humano. Dicha vulnerabilidad es también asumida, de un modo específico, por parte de Jesús y que con su Espíritu resignifica universalmente dicha vulnerabilidad.

Los impuros por profesión y los impuros por origen siguen siendo, tanto en los tiempos evangélicos como actuales con algunos matices diferentes entre dichos tiempos, los que ejercen ciertas profesiones laborales desacreditadas socialmente como los ladrones y prostitutas; y los que no pueden unirse a familias legítimas como los hijos no reconocidos, respectivamente. De igual manera existen los llamados despreciables, que son los que no tienen una salud física permanente y la diversidad de población que vive de la caridad y de su ingenio.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 553.

⁹⁵ CASTILLO. *Op. cit.* p. 471.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 471.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 49.

Pero, es necesario agregar una categoría contemporánea como son los impuros socialmente, los cuales son aquellos que están por fuera del rango normal y del bienestar de la vida cotidiana como los inmigrantes. Estos igualmente entran en la categoría de vulnerables. Aunque dicho rango de vulnerabilidad o descredito tiene un condicionamiento cultural y contextual según la población o sociedad⁹⁸. Pero, es común en dichos grupos humanos esta clasificación que utilizaremos genéricamente y es común este panorama en cualquier tiempo histórico como población humana.

Por parte de autores como José María Castillo, Rudolf Schnackenburg y Wolfhart Pannenberg es absolutamente extraordinario que el movimiento de participación de la *Basileia*, tanto bíblicamente como contemporáneamente, está dirigido a las poblaciones vulnerables como al mismo tiempo que quiénes se llenan de regocijo al escuchar directa o indirectamente las predicaciones de Jesús sobre la *Basileia tou Theou* igualmente son éstos mismos, los desprovistos y rechazados en la vida humana.

Los relatos neotestamentarios, especialmente los evangelios, reflejan que Jesús mantenía una cercanía teológica con estos grupos, sin importar la condición física o contextual como al mismo tiempo dejan ver que él pertenecía a alguna de estas clases sociales bajas⁹⁹. Pues, “la razón última de todo esto está en una cosa que es tan fácil de entender como difícil de asimilar: desde arriba, es decir, desde la posición del que se coloca por encima de los demás (por la razón que sea), solo se puede producir y comunicar sufrimiento y, en último término, destrucción y muerte. Únicamente desde abajo, es decir, desde la situación del que no se considera superior a nadie, es posible querer a las personas y, por tanto, comunicar vida y felicidad”¹⁰⁰.

Este aspecto debe decirle al creyente cristiano como a la persona sin filiación comunitaria que los vulnerables no son una abominación social, moral, política, religiosa, económica, entre otras. Sino el objeto enternecedor de la potestad relacional de Dios o *Basileia Tou Theou* y que la resignificación que se realiza necesariamente viene de la inserción teológica que ejerce el Padre a través de Cristo con su Espíritu en dichos escenarios. La *Basileia tou Theou*, por tanto, exige inserción, conocimiento y comunicación entre el creyente cristiano y el contexto natural-social.

Por ello, no debemos perder de vista que si la *Basileia tou Theou* está al alcance de los más vulnerables, significa que dicha vulnerabilidad se constituye en una posibilidad de Dios revelarse como Dios vivo y no como un signo de muerte, como lo refiere el evangelio joánico: “Ni éste pecó, ni sus padres; sino que está ciego para que las obras de Dios se manifiesten en él”¹⁰¹. En este mismo sentido teológico la vulnerabilidad se vuelve en una característica proactiva, debido a que no se debe olvidar, según lo refiere el teólogo José María Castillo en su texto *El Reino de Dios: por la vida y la dignidad de los seres humanos*, la *Sophía tou Theou* o sabiduría de Dios está asociada y revelada “a lo que no

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 49.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 242.

¹⁰¹ Jn. 9, 3.

cuenta para nada en esta vida”¹⁰². Es decir, “de la misma manera que “el saber de Dios” no se encuentra ni en el “sabio”, ni en el “letrado”, ni en el “estudioso” del mundo este (1Co. 1, 20); como tampoco parece que eso vaya por el camino de los “intelectuales”, ni en el de los “poderosos”, ni el de la gente de “buena familia” (1Co. 1, 26). Todo lo contrario, la *Sophía tou Theou* está, más bien asociada a “lo necio”, a “lo débil”, a “lo plebeyo”, a “lo despreciado”, incluso a “lo que no existe” (1Co. 1, 27-28), (...)”¹⁰³.

Este aspecto cualitativo de vulnerabilidad se convierte tan importante que determina el modo del que-hacer teológico, debido a que potencializa a la teología cristiana en general como al Magisterio. Esto debido a que permite una mayor actualización, entendimiento y conexión entre las reflexiones magisteriales-teológicas con el pensamiento de los sencillos y vulnerables. De ahí, que el si la reflexión académica de los teólogos es importante de igual manera la reflexión teológica de los sencillos¹⁰⁴, pues los dos manejan ese compromiso personal-comunitario y crítico de la vida humana que permanece en relación con el Dios de todos y de todos los tiempos.

Por otro lado, el carácter de vulnerabilidad permite examinar que si los pueblos respondían con entusiasmo a las predicaciones de Jesús sobre la *Basileia tou Theou*, significa que dicho acontecimiento respondió a lo que el pueblo realmente necesitaba de manera apremiante. Pues, dicha vulnerabilidad convertida en una proyección negativa por el hombre se constituye en vía o excusa positiva para el big-bang divino en el pueblo. De ahí, que la vulnerabilidad humana que ha sido conquistada y seducida por Dios “ya no pueda vivir de otra manera que anhelando ante todo el Reino de Dios, lo cual lo lleva a actuar como actuar el mismo Dios, es decir, a una vida de servicio, de perdón, de misericordia, de amor, como ha dicho acertadamente Pannenberg”¹⁰⁵. Por eso, ya no es el pobre, el analfabeta, el impuro por enfermedad y por posesión, el impuro por profesión, el impuro por origen, el impuro social, el desgraciado, entre otros, sino la persona creyente misericordiosa, servidora, amorosa, y viva.

¹⁰² CASTILLO. *Op. Cit.* p. 51.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 52.

Conclusiones

Finalmente, se puede afirmar que al considerar a Cristo como clave hermenéutica de la Revelación de Dios y al mismo tiempo nombrarlo paradigma ético para el cristianismo o el creyente, convierte tanto la lectura teológica de la revelación como la ética o moral cristiana bajo una especificidad cristocéntrica, no abstracta sino en una hypóstasis divina y humana.

Además, mantener la afirmación de Cristo como icono revelador del Padre como el hombre icono revelador de Cristo, “parte como substrato humano previo a toda manipulación socio-política, y aun sobrevive a toda reinterpretación religiosa”.¹⁰⁶

Considerar al hombre como un icono de Cristo formula la posibilidad de reinterpretar y transformar las realidades reducidas y cohibidas por modelos morales y antropológicos deficientes, tales como: primero, los modelos antropológicos seculares, que promulgan un personalismo o un existencialismo antropocéntrico-racional; segundo, con los estereotipos éticos tanto humanistas como Antihumanistas que formulan una moral tecnocientificista, aristocrática, deontológica, utilitaristas, provisional, entre otras; y tercero, con las éticas pseudo-cristianas, que atrofian como violan al hombre. La propuesta moral cristiana, centrada en Cristo, se presenta como una propuesta actualizadora y renovadora de la realidad humana, como alternativa emancipadora de las realidades infestadas por los modelos antropológicos y éticos divergentes mencionados anteriormente. Esto permite que la forma de revelarse en la historia humana el Padre por medio de su Hijo, sea proporcionalmente con el hombre que es imagen de Cristo, generando así actos de liberación e inserción de la gracia crística en la existencialidad humana y mundana.

Por tanto, la respuesta al proceso histórico circunstancial del hombre está dada en la especificidad de Cristo, como estereotipo relacional con lo trascendente y con la condición antropológica del sujeto.

El marco interpretativo como la proyección moral y antropológica de un creyente debe estar en correlación o correspondencia al modelo que lo configura, en este caso debe corresponder el marco de vida pragmático como teórico del cristiano con Cristo. Esto con la preocupación de no crear marcos interpretativos pseudo-morales cristianos de carácter divergente, dominante y reductor de la antropología y moral propuesta por Cristo, a saber: una existencia relacional Trinitaria en libertad radical.

Por ello, todo comportamiento del creyente debe ser proporcional a la acción moral de Cristo, es decir, la relación que se establece entre el creyente y lo que cree, es de identidad y configuración existencial a esa persona y creencia. De ahí que quien confiesa a Cristo, confiesa un paradigma moral y antropológico diferente al de las corrientes éticas y antropológicas seculares. No en vano el acto relacional entre el creyente y la acción de

¹⁰⁶ Ibíd. P. 22.

Dios no es de iniciativa antropológica, sino que es ofrecida caritativa y libremente en la persona de Jesús. A través de este acto revelador le dice al hombre cómo relacionarse existencialmente con lo creatural y trascendente. El creyente entra en la responsabilidad de convertir las realidades humanas en un signo visible o constituir las en escenario narrativo neotestamentario, en donde hace de las diversas relaciones construidas y de los sujetos escenarios y agentes de actualización, transformación e iconos de Dios a través del Icono Dei por excelencia, Cristo.

La correspondencia moral y antropológica inicial del creyente con el Dios revelado en Cristo es de afirmar y participar del proyecto y designio presentado bajo el signo de la creación, de la acción encarnada y pascual de Cristo, ya que en ello el hombre creatural reconoce un acto de alianza y una existencia nueva como Icono de Dios en Cristo. La correspondencia posterior, apoyada en la primera, es que la revelación humana en Cristo genere rupturas y desintegración con: primero, los modelos antropológicos seculares, que promulgan un personalismo o un existencialismo antropocéntrico-racional; segundo, con los estereotipos éticos tanto humanistas como Antihumanistas que formulan una moral tecnocientificista, aristocrática, deontológica, utilitaristas, provisional, entre otras; y tercero, con las éticas pseudo-cristianas, que atrofian y reducen al hombre. La propuesta ética cristiana, centrada en Cristo, se presenta como una propuesta actualizadora y renovadora de la realidad humana, como alternativa emancipadora de las realidades infestadas por los modelos antropológicos y éticos divergentes mencionados anteriormente.

Por tanto, el creyente es un agente liberador en potencia y acto, desde Cristo, frente a dichos contextos existenciales, ya sean cristianos como no confesionales.

Entonces, la realización y valoración del hombre como del mundo circundante logran dicho cometido a la luz de la Encarnación y Resurrección de Cristo, prenda de la realización del individuo y de la comunidad eclesial y secular.

BIBLIOGRAFÍA

1. FERNÁNDEZ, Aurelio. Mensaje Moral del Nuevo Testamento. En: Compendio de Teología. Madrid: Ediciones Pelicano, 1999. p. 91-109.
2. RINCON ORDUÑA, Raimundo. Teología Moral. Madrid: Editorial Paulinas, 1980. p. 141-160.
3. RINCON ORDUÑA, R., MORA BARTRES, G. y LÓPEZ AZPITARTE, E. Praxis Cristiana: Fundamentación. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980. p. 105-132.
4. GARCÍA ACUÑA, Santiago. La decisión cristiana. Valencia: Edicep, 2002.
5. LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo. El nuevo rostro de la Moral. Buenos Aires: San Benito, 2006.
6. TRIGO, Tomás. El debate sobre la especificidad de la Moral Cristiana. Pamplona: Eunsa, 2003. P. 121-133; 134-142.
7. YAÑEZ, H.M. Esperanza y solidaridad. Madrid: Comillas, 1999.
8. SCHILLEBEECKX, Edward. El mensaje de Jesús. En: Jesús, La historia de un viviente. Huesca. Ediciones Cristiandad, 1981. p. 105-162.
9. GRELOT, Pierre. La Basilea de Dios. En: Los evangelios sinópticos. Argentina: Editorial Paulinas, 1999. P. 60-70.
10. Sánchez Manuel. La Iglesia en el Antiguo y Nuevo Testamento. En: *Eclesiología: La Iglesia, misterio de comunión y misión*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994. p. 23-44.
11. SCHNACKENBURG, Lucien. La teología de la Iglesia: Imágenes teológicas directrices y unidad de la idea de Iglesia. En: *La Iglesia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Taurus, 1995. p. 69-141.
12. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. La Otra Dimensión. Santander: Sal Terrae, 1990.
13. ALVIAR, José. La Escatología como Dimensión de la Existencia Cristiana. Tendencias en la Escatología Contemporánea. En: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5646/1/JOSE%20ALVIAR.pdf>
14. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Las Nuevas Antropologías. Santander: Sal Terrae, 1992.

15. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. El Don de Dios: Antropología especial. Santander: Sal Terrae, 1991.