Revista Agustiniana 175-176 (2017) 59-80

SANTIFICADO SEA TU NOMBRE

P. Teodoro Baztán B.

Las siguientes reflexiones están divididas en tres secciones. La primera trata del *nombre* en cuanto tal y por qué se aplica a las cosas y a las personas. En la segunda se expone de manera muy breve el tema de la *santidad* en el Antiguo y Nuevo Testamento. En la tercera se presenta la *santidad de los cristianos* por su unión a Cristo y como don del Espíritu.

1. El nombre

Es necesario asignar un nombre, propio o común, a todo lo que existe, sean cosas, plantas, animales, lugares o personas. Sólo así podrá ser identificado cuanto vemos o conocemos. Las personas, hombres o mujeres, requieren tener nombres propios, ya que entran en relación entre sí y se comunican unas con otras. No basta, por tanto, decir sólo hombre o mujer. Es necesario asignarles un nombre específico que las individualice, las identifique y distinga unas de otras.

El nombre asignado a una persona, concreta, individualiza, delimita y la "separa" de las demás de su especie. Hace que sea única e irrepetible, si el nombre fuera único. Si no fuera único, se suele añadir otro con el fin de identificarlo mejor. Los nombres se imponen muchas veces para que la persona sea lo que el nombre significa; o también por gusto personal o tradición familiar.

El nombre vine a ser nuestra primera seña de identidad, lo que nos identifica y nos da entidad propia.

La importancia del nombre nos llega desde el Génesis, en el que se afirma que Dios, nada más separar la luz de las tinieblas, a la luz la llamó "día" y a las tinieblas "noche" (*Ge* 1,5). Más tarde, el hombre dio nombre

a todos los animales. El primer hombre tuvo también su nombre. Se llamó Adán, que ha quedado como nombre propio aunque en un principio era genérico o simbólico, puesto que Adán significa ser humano salido de la tierra, pues Dios creó al ser humano de la "adamah", del polvo de la tierra, del barro (*Ge* 2, 7), de allí su nombre "adam".

Y el hombre, salido de las manos del Creador, al ver a la mujer, la llamó "mujer" (*ibid.* 2, 23), nombre genérico; pero después del pecado le puso el nombre de Eva (*hawwah* en hebreo, que viene a significar "la que vive") por ser la madre de todos los que viven (*ibid.* 3, 20).

Nueva identidad o tarea encomendada

En el plan de Dios, cuando él cambia el nombre de una persona por otro, el nuevo suele reflejar la identidad de la misma persona o corresponde a la misión que se le encomienda. Son varios los casos a lo largo de ambos Testamentos en los que se cambia el nombre propio que tenía alguien por otro nombre que implica o conlleva una misión concreta, una tarea encomendada por el mismo Dios o una nueva identidad. Entre otros, los más significativos:

- Abram, que significa padre excelso o exaltado, recibe de Dios el nombre de Abrahán, porque será padre de muchos: "Ya no te llamarás Abram, sino *Abrahán*, porque te hago padre de muchedumbre de pueblos" (*Ge* 17, 5). Será el nuevo destino del patriarca e indica una nueva identidad.

- Jacob será *Israel*: "Luego Dios le dijo: Tu nombre es Jacob. Ya no se te llamará Jacob; tu nombre será Israel. Y lo llamó Israel" (*Ge* 35, 10). Jacob, proviene del hebreo y significa "El que sustituye o suplanta". Así lo afirma su hermano Esaú: "Con razón se llama Jacob; ya me ha suplantado dos veces" (*Ge* 27 36). Su nuevo nombre, Israel, también de origen hebreo, significa "Fuerza de Dios o el que reina con Dios". Ambos nombres, Jacob e Israel, se usarán después de forma intercambiable.

- El Hijo de Dios, el Verbo, por ser Dios, "*es el que es*". Pero por la misión que el Padre la había encomendado, se llamará *Jesús*, Jesúa, "el que salva", el Salvador. Dijo el ángel a María: "Concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús" (*Lc* 1, 31). Un mensaje parecido recibió José en sueños de parte del ángel:

María, tu mujer, "dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados" (*Mt* 1, 21).

- Ocurre lo mismo en el caso de Pedro. Su nombre original era Simón y Jesús le pone un nombre nuevo. "Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás *Cefas* (que se traduce Piedra, Pedro" (*Jn* 1, 42). Pedro será la roca para que pueda reafirmar la fe de sus hermanos
- Saulo, después de su encuentro con Cristo y su acceso a la fe en él, se llamará *Pablo.* ¿Por qué o en qué sentido? Responde Agustín, diciendo:

> *"De ahí también era el llamado primero Saulo y después Pablo, es decir, el que primero fue soberbio, y después humilde. Saúl, de donde viene el nombre de Saulo, sabéis que fue rey soberbio y desenfrenado. El Apóstol no cambió su nombre por jactancia, sino porque de Saulo se hizo Pablo, es decir, de soberbio se hizo pequeño, pues Pablo (Paulus=poco) significa pequeño. ¿Quieres saber qué significa Saulo? Escucha a Pablo, recordando lo que sucedió, debido a su malicia, y lo que es por gracia de Dios. Mira por qué fue Saulo, y por qué es Pablo: Yo fui primero blasfemo, perseguidor y malhechor. Ya le oíste cómo fue Saulo. Mira ahora cómo es Pablo: Yo soy – dice – el menos de los apóstoles. En efecto "paulus" en latín significa poco, pequeño. Y prosigue: No soy digno de llamarme apóstol. ¿Por qué? Porque fui Saulo. ¿Qué quiere decir: Fui Saulo? Que responda él mismo: Porque perseguí a la Iglesia de Dios; pero por la gracia de Dios soy lo que soy. Depuso toda su grandeza; ahora es pequeño en sí mismo, pero grande en Cristo"* (*En in ps.* 72, 4).

El nombre de Dios

¿Por qué invocamos el nombre de Dios? ¿Tiene Dios nombre propio? ¿Cuál es su nombre? ¿Dios es el "innombrable"? A esta última pregunta cabe una doble respuesta: Sí y no.

La primera es sí. Dios es el "innombrable"

Llamar a Dios con un nombre propio sería encerrarle en una categoría humana. No se le puede "atrapar" con nuestra mente ni con nuestras pobres palabras. Entre otras razones, porque Dios es el Trascendente, el Inefable, el Inabarcable y es, además, un misterio insondable.

Si nadie es capaz de comprender y expresar con un concepto adecuado la esencia divina, tampoco es posible hallar un nombre apropiado que le

cuadre adecuada y perfectamente. Para los santos padres Dios es «indecible, inefable e «innominado». Con san Agustín decimos: "Tú eres, [oh Dios mío], inaccesible y próximo, ocultísimo y presentísimo" (*Conf.* I, 4). Los diversos nombres que la Sagrada Escritura aplica a Dios expresan las operaciones de Dios más que su esencia divina.

El ser humano, cuando aplica un nombre a Dios, se basa en sus atributos y en lo que hace, más que en lo que él es. Así se expresa el Catecismo de la Iglesia Católica: "Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas y según nuestro modo humano limitado de conocer y de pensar" (*CIC* 40). Y añade: "Nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios" (*Ibid.* 42).

De ahí que, según sus distintas operaciones, Dios puede recibir distintos nombres. Será el omnipotente, el eterno, el misericordioso, el creador de todo lo que existe. Por eso el Seudo-Dionisio llama a Dios «El de muchos nombres" o «El de todos los nombres» (cf. SEUDO-DIONISIO, *De div. nominibus 1*, 6; 12, 1).

Por otra parte, el hecho de que se atribuyan a Dios muchos y variados nombres indica que, aunque todos expresen una verdad acerca de Él, ninguno de ellos agota o encierra perfecta o adecuadamente la realidad de lo que es Dios.

Son varios los "nombres sagrados" que aparecen en el Antiguo Testamento asignados por el hombre. Entre otros:

Elohim, que viene a significar la plenitud del poder.
Adonai, que es el Señor, el soberano, el juez.
Sadai, el omnipotente.
Qadosh, el santo.
Yaveh, al que me referiré más tarde

Ninguno de ellos, a excepción del último, expresa con exactitud, lo que es Dios.

Por todo lo anterior podemos decir que Dios es el "innombrable".

Si, además, nos atuviéramos al contenido y significado de estos nombres que aparecen en el Antiguo Testamento, podríamos concluir que a Dios no se le puede llamar con un solo nombre. Esto es señal o prueba de que Dios permanece inaccesible e insondable, y que, por tanto, supera la compresión humana.

Dios tiene nombre propio

Pero Dios sí es "nombrable", porque no es un ser anónimo, ni anodino: tiene rasgos personales, se da a conocer a lo largo de toda la historia de la salvación y se revela al hombre para que éste pueda acercarse a Él. "Es el que es". Así se presenta y así se revela. "Moisés dice a Dios: 'Mira, yo iré a los israelitas y les diré: 'el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros'. Si ellos me preguntan: '¿Cuál es su nombre?, ¿qué les puedo responder?' Y Dios le dijo: 'Yo soy el que soy'; esto dirás a los hijos de Israel: 'Yo soy' me envía a vosotros" (*Ex* 313-14).

Por tanto, Dios es "nombrable" porque tiene nombre propio. No se lo ha impuesto a sí mismo, como si no lo hubiera tenido antes. Lo tiene desde siempre. Lo ha revelado Él mismo. Su nombre es "Yo soy". Es el que es. Dios es. ¿En qué sentido "es el que es"? Agustín reflexiona sobre este punto, predica al pueblo, y dice:

> *"¿Qué significa eso? ¡Oh Dios!, ¡oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: me llamo «Es». ¿Y qué significa «Me llamo Es»? Que permanezco eternamente, porque no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, porque no permanecen. Pues lo que es, permanece. Lo que se cambia, fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego bajo la expresión 'Yo soy el que soy' se dignó comunicársenos la inmutabilidad de Dios"* (*S.* 6, 4).

El santo, refiriéndose a *Ex* 3, 14, dice que Dios se llamó a sí mismo el ser por antonomasia (*ipsum esse*). "*Existiendo las cosas que hizo, al compararlas a Él, dijo como si Él solo existiese: Yo soy el que soy, y así dirás a los hijos de Israel: "El que Es me envió a vosotros". No dijo: "El Señor Dios, omnipotente, misericordioso y justo". Si lo hubiera dicho, ciertamente habría dicho verdad. Quitando del medio todos aquellos nombres con los que pudiera ser llamado y denominado Dios, dijo que se llamaba ser; y como si éste fuese su propio nombre, dice: Esto les dirás: "El que Es me envió"* (*En. in ps.* 134, 4). Sólo Dios, por su aseidad, es el verdadero ser.

"Dios es" –este es su nombre– porque permanece y no cambia, porque es y existe por sí mismo, porque es eterno, porque es amor inalterable y misericordia firme. Es el Único que es por sí mismo. Todo lo demás no es.

Todo lo anterior queda esclarecido o ratificado con lo que dice el Catecismo de la Iglesia Católica (*CIC* 202).

Invocar el nombre de Dios

Son múltiples y variadas las formas de dirigirse a Dios por medio de la oración: con una oración de súplica, de acción de gracias, de alabanza, de adoración, de petición de perdón, de intercesión, etc. El creyente sabe y experimenta que es débil, que todo lo recibe de lo alto, que depende totalmente de quien lo ha creado, agradece, pide y adora.

La primera que aparece en la Biblia es la oración de invocación. Set, hijo de Adán y Eva, tuvo un hijo, a quien llamó Enós; vio en ello la intervención y la providencia de Dios, y "por entonces, dice el texto, se comenzó a invocar el nombre del Señor" (*Ge* 4, 26). Según parece, toda la familia, muy reducida todavía en ese momento, invocó el nombre del Señor.

Esta práctica continuó, a lo largo de ambos Testamentos, con Abraham (*Ge* 12:8; 13:4), Samuel (*1 Sm* 12:18), Isaac (*Ge* 26:25), Job (*Job* 12:4; 27:10), Moisés y los hijos de Israel (*Dt* 4:7), Sansón (Jue 15:18; 16:28), en muchos de los Salmos, Esteban (*Hch* 7:59), Pablo (*Hch* 22:16; *Rm* 10:12-14), y muchos otros. "Señor, tú eres mi Dios; te ensalzaré y alabaré tu nombre porque has hecho maravillas" (*Is* 25,1).

En los salmos

Valdría la pena recorrer los salmos en los que se nos invita frecuentemente a invocar y alabar el nombre del Señor. Son abundantes los versículos en este sentido. Tres ejemplos nada más: *¡Señor, Dios nuestro, iqué admirable es tu nombre en toda la tierra!* (8,2); *Bendice, alma mía, al Señor, y todo mi ser a su santo nombre* (103,1); *Daré gracias a tu nombre: por tu misericordia y tu lealtad* (138,2).

Invocar el nombre del Señor o invocarle personalmente a Él, es lo mismo. El nombre de Dios se identifica con su persona. Pedro, en su discurso al pueblo el día de Pentecostés, le recuerda las palabras del profeta Joel, que dijo: "Todo aquel que invocare el nombre del Señor, se salvará" (*Hch* 2, 21; cf. *Jl* 3, 5), y Pablo escribe a su discípulo Timoteo, y le dice: "Huye de las pasiones juveniles, busca la justicia, la fe, el amor y la paz, con los que invocan al Señor con corazón limpio" (*2 Tm* 2, 22).

Jesús nos revela el nombre del Padre

Hubo alguien, el único, que conocía y conoce el nombre de Dios. Y nos lo ha revelado. Nos lo ha dado a conocer. Es Jesús, uno con el Padre e

igual a él por su naturaleza divina. Es el Hijo que vive en unión íntima con él. Es Dios y también hombre. Es el único que conoce al Padre porque es consustancial a él, es Dios como él. Conocía y conoce "a fondo" al Padre, vive en unión íntima con él; ambos son uno (cf. *Jn* 17, 11, 21).

Nos ha elegido para seguirle y vivir su misma vida. Quiere, y se lo pide al Padre, que seamos uno con él, como él y el Padre son uno. Quiere que tengamos, mientras dure nuestra peregrinación por este mundo, vida eterna, que consiste en conocer al Padre, único Dios verdadero, y a su enviado, Jesucristo (cf. *Jn* 17, 3).

Hay unas palabras en el evangelio de Mateo que son un verdadero regalo para nosotros, sus seguidores. Son estos: "Nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (*Mt* 11, 27). Cristo nos hace depositarios, en lo humanamente posible, del conocimiento que tiene del Padre. Nos revela el misterio insondable de Dios. Hasta nos ha hecho, por pura gracia, hijos suyos. Y el Hijo lo es porque conoce y ama al Padre, y porque, en sentido bíblico, ambas cosas, conocimiento y amor, son inseparables.

Y nos ha revelado su nombre. Se dirige al Padre y le dice: "He manifestado tu nombre a los que me diste de en medio del mundo" (*Jn* 17 6). Y no sólo a ellos, a los doce, sino a todos los que creen o creerán en Él, a todos los que a lo largo del tiempo serán sus discípulos, a nosotros: "Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que me tenías esté en ellos y yo en ellos" (*Jn* 17, 26).

Y ¿cuál es el nombre que nos revela y manifiesta Jesús? Es el más hermoso que podríamos imaginar, el más entrañable, el más querido, el más propio: su nombre es Padre. Conocemos ya el nombre propio del "Que es". Es Dios por su naturaleza divina, como el hombre lo es por su naturaleza humana. Pero es también persona. Se llamará Padre. Este será su nombre.

Y lo podremos llamar Abba, nombre cariñoso del Padre. En Getsemaní Jesús se dirige al Padre llamándole Abba, Padre querido. Y, como somos hijos también nosotros, podemos dirigirnos a él con esa misma palabra (cf. *Rm* 8, 15 y *Ga* 4, 6).

San Agustín, en el comentario del capítulo 17 del evangelio de Juan, dice:

> "*Ahora, pues, veamos ya qué dice de esos discípulos que le oían entonces. Afirma: Manifesté tu nombre a los hombres que me diste* (*Jn* 17, 6). *¿No habían, pues, conocido el nombre de Dios, judíos como eran? Y ¿dónde tiene su razón de*

> *ser lo que se lee: "Conocido en Judea es Dios; en Israel es grande su nombre?"* (*Sal* 75, 2). *A estos hombres, pues, que del mundo me diste, los cuales me oyen decir estas cosas, manifesté tu nombre; no ese nombre tuyo con que se te llama Dios, sino ese con que se te llama Padre mío; nombre que no podría ser manifestado sin la manifestación del Hijo mismo. Efectivamente, porque se dice que es Dios de toda la creación, este nombre no pudo de ningún modo ser desconocido tampoco para ninguna de las gentes antes que creyeran en Cristo... En cambio, porque es el Padre de este Cristo mediante el cual quita el pecado del mundo, a esos que del mundo le dio el Padre mismo, manifestó ahora este nombre suyo, oculto antes a todos"* (*Io. eu. tr.* 106, 4).

El nombre, en Dios, indica la persona, no tanto su tarea. Alabar y bendecir el nombre de Dios es alabar y bendecir a Dios mismo.

Para dirigirnos a Dios

Todos los creyentes en Jesús tenían por costumbre invocar al Señor (*Hch* 9,14); o, lo que es lo mismo, invocaban su nombre (*1 Co* 1, 2). Cuando Pablo era Saulo de Tarso recibió autoridad de los sumos sacerdotes para llevarse presos a todos los que invocaban el nombre del Señor (*Hch.* 9:14). Esto indica que los primeros cristianos invocaban a Jesús. Incluso, los judíos, y más tarde, los paganos perseguirán a los cristianos por ser seguidores de Jesús. Lo predice él mismo: "Todos os odiarán por causa de mi nombre" (*Mt* 10, 22). Es decir, "por causa mía".

Invocar el nombre del Señor era una característica más de los primeros cristianos, era una práctica que los identificaba. Por tanto, Saulo de Tarso pensó que le resultaría fácil encontrar a los cristianos de Damasco por el hecho de que ellos invocaban el nombre del Señor. No sólo oraban al Señor, sino que invocaban su nombre.

Nadie puede invocar el nombre de Dios si no es creyente. Sería un contrasentido. Como tampoco nadie puede llamar Padre a Dios si no se siente hijo suyo. Invocar a Dios implica, antes, creer en Él. San Agustín, en un sermón dirigido a los catecúmenos *competentes* o preparados para recibir el bautismo, les dice que, en adelante, después de su acceso a la fe, podrán invocar el nombre del Señor:

> *"Los pasos lógicos para vuestra instrucción son estos: primero tenéis que aprender lo que habéis de creer y, luego, lo que habéis de pedir. Pues así dice Apóstol: "Sucederá que todo el que invoque el nombre del Señor será salvo". El bienaventurado Pablo tomó este testimonio de un profeta que había predicho esta época en que todos habían de invocar el nombre del Señor: "Todo el que invoque el nom-*

bre del Señor será salvo. Y añadió: ¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿O cómo creerán en aquel al que no han oído? ¿Cómo oirán si nadie les predica? ¿O cómo predicarán si no son enviados?" (*Rm* 10, 13-15, que cita Joel 2, 32). *Fueron enviados, pues, los predicadores y anunciaron a Cristo. Con su predicación, los pueblos creyeron; oyendo, creyeron; creyendo, lo invocaron. Al haberse dicho con toda razón y verdad: "¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?", por esto mismo habéis aprendido anteriormente lo que debéis creer y hoy habéis aprendido a invocar a aquel en quien habéis creído"* (*S.* 57, 1).

Otra condición indispensable para poder invocar provechosamente el nombre de Dios es desear con sinceridad estar libre de pecado. Se requiere arrepentimiento previo, o sea, el reconocimiento del propio pecado y el deseo de volver al encuentro con Dios. Ésta fue la experiencia del hijo pródigo. Al verse en la más absoluta miseria, entró dentro de sí, se vio vacío de todo y necesitado del padre, a quien había abandonado. "Me levantaré, me pondré en camino adonde está mi padre, y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti" (*Lc* 15, 18). Sólo entonces podrá llamar -invocar- a su Padre. El pecado había quedado atrás, una vez que, humillado, había decidido "ponerse en camino", arrepentido y hambriento del amor de su padre.

San Agustín insiste en la necesidad de limpiar el interior de toda mancha de pecado para acercarse al Padre y poder invocarle. El primer paso será la humildad, a la humildad seguirá la justificación, a la justificación la exaltación o el perdón. Sólo así podrá confesar e invocar el nombre del Señor.

"Así, pues, nos dejó el camino de la humildad. Si lo seguimos, confesaremos al Señor y cantaremos con motivo: 'Te confesaremos, ¡oh Dios!, te confesaremos e invocaremos tu nombre' (*Sal* 74, 2). *Dado que eres un descarado al invocar el nombre de aquel a quien no confiesas, confiesa ante todo tus pecados para preparar la morada a quien invocas. Tu corazón está rebosante de maldad; la confesión deshace la impureza que arrastras en tu interior y limpia la casa adonde ha de venir aquel a quien invocas. Pues quien le invoca antes de confesar sus pecados pretende injuriar a aquel a quien invoca. Si no te atreves a invitar a tu casa a algún santo sin antes haberla limpiado para que sus ojos no se ofendan, ¿osas invocar el nombre de Dios para que venga a tu corazón, lleno como está de maldad, sin antes haber expulsado toda iniquidad interior mediante la confesión de tus pecados? La confesión, hermanos míos, nos humilla; una vez humillados, nos justifica; justificados, nos exalta. Pues si somos soberbios, Dios nos opone resistencia; si somos humildes, Dios nos exalta, porque 'resiste a los soberbios y, en cambio, da su gracia a los humildes'* (*St* 4, 6), *y 'quien se exalta será humillado; quien, por el contrario, se humilla, será exaltado'* (*Lc* 14, 11)" (*S.* 23 A, 4).

En este caso, el nombre remite siempre a la persona. O mejor, se identifica con ella. Invocar el nombre de Dios (Yaveh, Padre, Abba) es lo mismo que invocarle a él personalmente.

San Agustín, en su comentario de la bienaventuranza cuarta (*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia...*), dice: "Se refiere aquí a los amadores del bien verdadero y eterno. Serán, pues, saciados de aquella comida de la que dijo el Señor: *Mi comida es hacer la voluntad de mi Padre* (*Jn* 4, 34), que es la justicia, y de aquella agua de la cual quien beba, como él mismo dice, *se convertirá en él en fuente de agua que salta hasta la vida eterna* (*ibíd.* 4, 14)" (*S. D. in monte* 1, 2, 6).

2. Santidad en el Antiguo y Nuevo Testamento

Etimología y derivados

Por etimología, el término 'santidad' viene del verbo latino *sancire,* que significa, en su primera acepción, sancionar, ratificar, confirmar. Por derivación: adueñarse de algo, apartarlo de los demás y hacerlo mío. En últimas, consagrarlo. Marcar con un sello, sellar.

La palabra hebrea *qadós,* que significa santo, en su significado fundamental contiene la nota de lo que está separado o aparte. Dios es totalmente distinto del mundo y del hombre: «Yo soy Dios y no hombre, santo en medio de vosotros» (Oseas 11, 9).

En el Antiguo Testamento la santidad expresa aquello –persona o cosa– que, separado de lo no estrictamente religioso, lo profano, queda destinado, consagrado o reservado al servicio y culto de Yaveh. Todo lo relacionado con Dios es santo.

Poco a poco se va imponiendo con carácter cada vez más acentuado la idea de una santidad moral o ética. Son las personas, con su comportamiento y fidelidad a Dios, quienes son santas. Abundan los textos en este sentido.

Jesús es el santo por excelencia. Es el culmen de la santidad. Y serán santos todos los que se adhieran a él en una unión vital, íntima y fuerte.

"Santo es el Señor"

Sólo Dios es "el santo". Sólo Él. Porque es, en esencia, la santidad en sí misma, la vida plena, la perfección total, el amor sin límite. Es el sólo santo

ontológica y moralmente. El único. Porque la santidad es un atributo de la naturaleza divina e implica la plenitud del ser y la absoluta perfección moral. Y como Dios es Trinidad, santo no es sólo el Padre, sino también el Hijo y el Espíritu Santo.

Es el "tres veces santo", como gritaban uno a otro los serafines, en una visión impresionante de Isaías, diciendo: "Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios del universo. Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria" (*Is* 6, 1-2). Ana, la madre del niño Samuel, reza agradecida al Señor porque le había concedido poder tener un hijo, y le dice: "No hay santo como el Señor, ni otro fuera de ti, ni roca como nuestro Dios" (*1 Sa* 2, 2).

También éste es el nombre propio de Dios como proclama la Virgen María en el Magníficat: "Su nombre es Santo". Una vez más, el nombre se identifica con la persona. En el cántico del Gloria, que recitamos o cantamos en la misa, decimos a Jesucristo: "Sólo Tú eres Santo". Su santidad implica la absoluta perfección moral, infinita bondad, amor y misericordia.

Sólo Dios es bueno. Lo afirmó el mismo Jesús cuando se acercó uno corriendo y le preguntó: "Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna?". Y Jesús le contestó: "¿Por qué me llamas bueno? No hay nadie bueno más que Dios" (*Mc* 10, 17-18). Bondad o santidad, es lo mismo. Jesús no se aplica en ese momento a sí mismo la bondad o santidad en cuanto referida a su divinidad. Nadie de entre el pueblo lo consideraba "todavía" un Dios encarnado. Sólo, y es mucho, un maestro bueno, misericordioso con todos, un ser excepcional... Las gentes del pueblo intuían en él la presencia de un Dios bueno y santo, por su mensaje, sus obras, su cercanía y su amor. Era, para el pueblo sencillo, un maestro bueno. Pero, en cuanto Dios, es santo como el Padre y el Espíritu. Es bueno y santo como ellos.

Dios es, por tanto, ontológicamente santo. También moralmente, porque reúne en sí la perfección total, el amor sin límite, la misericordia entrañable, incondicional y absoluta, el bien supremo, la bondad increada, la plenitud de la vida. Sólo Dios es santo y es, además, la fuente de toda santidad. Lo decimos en la liturgia eucarística con palabras previas al momento de la consagración: "Santo eres en verdad, Señor, fuente de toda santidad".

Santificado sea tu nombre

La santidad de Dios no puede crecer ni disminuir. Él no puede ser hoy más santo que ayer ni menos que mañana. Es un atributo más de su

misma naturaleza, y su naturaleza es inalterable. Dejaría de ser Dios si fuera capaz de mejorar. Sus atributos son Él mismo, y manifiestan algún aspecto particular y totalizante de su infinito ser, de su infinita esencia y de su inconmensurable substancia. No puede ser más inmenso ni menos omnipotente ni más sabio ni menos eterno. Sus atributos son su misma esencia que permanece inmutable.

Si su santidad no puede crecer o aumentar, ¿por qué le pedimos que su nombre, Él mismo, sea santificado? ¿Puede ser más perfecto de lo que Él es? ¿O más bueno y más justo de lo que es por sí mismo? No faltará quien vea un contrasentido o contradicción en estas palabras.

San Agustín en su comentario al salmo 103 dice:

> *"¡Oh Señor Dios mío, que te has engrandecido sumamente! ¿Cómo te has engrandecido sumamente? ¿Acaso no eres siempre grande? ¿No lo eres siempre? ¿No eres siempre poderoso? ¿Eres, acaso, imperfecto, y por eso creces? ¿Es que alguna vez decaes y disminuyes? Como eres lo que es, y verdaderamente eres el ser, de aquí que manifestaste tu nombre a tu siervo Moisés, diciendo: Yo soy el que soy* (Ex 3, 14)*, sin duda eres grande, y tu grandeza es sempiterna, pues ni comienza ni deja de existir, ni empieza con el tiempo ni sufre detrimento alguno en él: se trata de una grandeza inmutable"* (*En. in ps.* 103, 1, 3).

La respuesta, por tanto, no está en Él, sino en nosotros. Porque Él es la fuente de toda santidad, le pedimos que sea reconocido y amado por nosotros, que lleguemos al conocimiento de la verdad plena, que es Él mismo, que vivamos, en lo humanamente posible (y podemos mucho más de lo que creemos o pensamos), su misma vida.

3. La santidad de los cristianos

Pedimos a Dios en esta petición:

- que el amor, y él es Amor, sea el motor de nuestra vida, nuestro ADN como cristianos, un amor también sin límite o sin medida, como lo expresa san Agustín (cf. Ep. 109, 2), que el amor a él y a los hermanos, ambos inseparables, fluya de la vida de amor de la Trinidad.
- que la fe, que viene a ser un encuentro personal y permanente con él, crezca día a día, se revitalice con la sabia que nos llega sin cesar por el Espíritu Santo, dé frutos de vida plena y la compartamos con

los demás creyentes, y la comuniquemos, con la palabra y nuestra vida, a quienes no creen.

- que experimentemos siempre en nosotros su presencia santificadora y vivificante, con su gracia y su don, para que, en palabras de san Pedro, seamos partícipes de su naturaleza divina (cf. *1 Pe* 1, 4).
- que seamos "su presencia" entre quienes no le conocen, testigos de su "santidad", que brille nuestra luz ante los hombres, para que vean nuestras buenas obras y den gloria a él, nuestro Padre que está en los cielos (cf. *Mt* 5, 16).
- que seamos santos como él es santo (cf *Lev* 19, 2) o que nos santifiquemos y seamos santos, pues él es santo (*ibid.* 11, 44), y lo reitera o reafirma San Pedro en su carta primera, diciendo: "Lo mismo que es santo el que os llamó, sed santos también vosotros en toda vuestra conducta" (*1 Pe* 1, 15).

Así, y de muchas otras maneras, será santificado su nombre.

En un comentario al salmo 103 San Agustín explica cómo hay que entender esta petición. Dice: *"Santificado sea tu nombre" quiere decir que tu nombre sea santo entre los hombres. Pues tu nombre siempre es santo, pero para ciertos hombres malvados e impuros, todavía no es santo tu nombre [...]. Luego ¿qué pedimos, al decir santificado sea tu nombre? Que para aquellos hombres que por su infidelidad aún no conocen el nombre de Dio, y no lo tienen como santo, lo sea para ellos aquel que lo es en sí mismo, por sí y en sus santos" (En. in ps. 103, 1, 3).*

Y también, en una catequesis dirigida a los catecúmenos antes del bautismo con motivo de la entrega del Padrenuestro, les enseña que, cuando dicen «*Santificado sea tu nombre*», están rogando por ellos mismos: *"En consecuencia, se dijo: Santificado sea tu nombre* (Mt 6, 9). *También le pedimos esto: que su nombre sea santificado en nosotros, pues en sí es siempre santo. ¿Cómo es santificado su nombre en nosotros sino haciéndonos él santos? Pues nosotros no éramos santos, y por su nombre hemos sido hechos tales; él, en cambio, es siempre santo y su nombre lo es igualmente. Rogamos por nosotros, no por Dios. Ningún bien deseamos a Dios, a quien ningún mal puede nunca sobrevenir. Es para nosotros para quienes deseamos un bien: que 'sea santificado su nombre'. Lo que siempre es en sí santo, séalo en nosotros también" (S. 57, 4).* Y en otra catequesis afirma: *"Ves, pues, que, cuando deseas eso, deseas un bien para ti. Si despreciases el nombre de Dios, el mal sería para ti, no para él"* (*S.* 56, 5).

Llamados a la santidad

Es nuestra vocación primera y fundamental. Es una vocación que, como semilla fecunda, queda sembrada en nuestro bautismo como gracia que, por el agua y el Espíritu, se injerta en nosotros, germina, crece y da fruto.

Estamos llamados a germinar, acogiendo y ratificando la gracia que es presencia de Dios en nosotros. ¡Cuántos niños bautizados "mueren" o abortan en su fe antes que ella nazca, por la indiferencia y descuido de sus padres, por el ambiente de increencia en que viven, por falta de un alimento espiritual constante y el mal ejemplo de los suyos! Pero abundan también los que van ratificando en su vida la gracia que recibieron en el sacramento del segundo nacimiento o de la regeneración.

Estamos llamados a nacer llenos de vida, la vida nueva que nos es dada por Jesús, y a crecer lozanos y robustos, aunque frágiles siempre. La fe o la vida nueva que se nos regaló en el bautismo necesita crecer día a día, y eso se llama santificación permanente, alimentada por los sacramentos y la palabra de Dios. Esta vocación está avalada por las palabras de Jesús: "Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante" (Jn 10, 10). Y la vida abundante es santidad de vida. Y abundante, porque ha ido creciendo.

Estamos llamados a dar fruto. Es nuestra misión y nuestra vocación: "No sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca" (*Jn* 15, 16). No hay santidad posible si no da los frutos que el Señor espera de nosotros.

¿Qué clase de frutos?

Entre otros:

En relación con Dios: Unión íntima y fuerte con él; amarle sobre todas las cosas; vivir permanentemente, muy dentro de nosotros, la experiencia de su amor entregado, fecundo y total; la búsqueda incansable de la verdad, como san Agustín; que el Señor sea el centro y la meta de nuestra vida y el único valor absoluto, ya que, en palabras del mismo Agustín: *"Dios es un bien que satisface siempre, y que producirá en nosotros un gozo siempre nuevo"* (*S.* 362, 29).

En relación con los hermanos: Formar con ellos una verdadera comunidad fraterna, al estilo de los primeros cristianos y de Agustín; búsqueda

siempre del bien común por encima del propio; lucha por la equidad y la justicia; defensa y promoción de los valores humanos y cristianos; compromiso con los más débiles; hacerse prójimo de los excluidos y maltratados física y psíquicamente, como el buen samaritano; amar como Cristo nos ama, servir como él sirvió, perdonar *setenta veces siete* (*Mt* 18, 22), orar por todos.

En relación con uno mismo: vida sacramental intensa y gozosa; lucha denodada contra el pecado; fe gozosa y siempre en crecimiento; esperanza firme; amor inquebrantable a Jesucristo en la persona del prójimo.

En breves palabras, estamos llamados a vivir unidos vitalmente a Cristo y, en Cristo, con los hermanos. O en los hermanos, a Cristo. Como los sarmientos a la vid. En eso consiste básicamente la santidad. A ella estamos llamados.

Santificados para santificar

Comienzo este apartado con san Agustín en su comentario a las palabras de Jesús: *No llevéis alforja* (*Mt* 10, 10), cuando los envía a evangelizar. Dice el santo: *"No seáis sabios para vosotros solos. Recibe el Espíritu: en ti debe haber una fuente, nunca un depósito; algo de donde dar, no algo donde meter"* (*S.* 101, 6).

Hemos recibido en el momento del bautismo la gracia de la santificación, la hemos ratificado y alimentado a lo largo de la vida, a pesar de nuestra condición de pecadores somos santos, porque el Espíritu Santo habita en nosotros. Esta gracia de la santificación no puede quedar encerrada bajo siete llaves muy dentro de nosotros. Debe ser fuente, nunca depósito, como dice Agustín. Arroyo que fluya y produzca vida por donde quiera que pase.

La vida nueva o santificación que Dios nos ha regalado como don espléndido, "moriría" por inanición y agotamiento si no hubiera sido sembrada en el surco de la vida fuera de nosotros. En el "surco" de los hermanos. Somos cauce de la gracia abundante de Dios, el cual es, sólo él, quien santifica. Somos medio de santificación, no origen ni causa eficiente de ella. Es el Espíritu quien actúa en nosotros y con nosotros. Dejemos que fluya abundantemente a través de nosotros.

¿Cómo? En primer lugar, siendo testigos de Jesús. Testigo, en cristiano, es quien vive lo que cree y dice lo que vive. También quien, lleno -ojalá-

del Espíritu, no retiene dentro de sí su plenitud de gracia -que eso es santidad-, sino que deja que fluya y llegue adonde el Espíritu quiera.

Somos luz para iluminar, no para esconderla debajo de un cajón. Lo dijo así Jesús mismo: *Vosotros sois la luz del mundo... Brille así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos* (*Mt* 5, 14. 15). De más está recordar que somos luz "iluminada", y que iluminamos porque estamos prendidos en la única luz increada, que es el Señor.

"¿A qué llama luz verdadera? –se pregunta san Agustín– *A la que ilumina a todo hombre, pues la luz que es iluminada es luz por participación de la luz, no por propio poder. La luz verdadera que ilumina no se extingue; la lámpara puede encenderse y apagarse. ¿En qué sentido se llama luz a los apóstoles? En cuanto lámparas"* (*S.* 379, 6).

Somos lámparas ardientes. Somos iluminados para iluminar. Santificados para santificar. Esta es nuestra vocación; no otra. Y ¿nuestra misión? Ser testigos de la vida plena. Testigos del Espíritu, que nos habita para que pueda habitar en otros. Testigos de Cristo, que es la vida en nosotros, pero para todos. Testigos del Padre, que es todo amor, para que amemos como él nos ama, para que sea reconocido, honrado y glorificado por todos.

Sólo así tendrá sentido la petición "Santificado sea tu nombre".

Modelos de santidad

Son muchos, innumerables, los santos, canonizados o no, que han vivido y, por eso mismo, son para todos los cristianos ejemplos y modelos de vida cristiana. Señalo solamente tres: Jesús, María y Agustín. Uno a quien seguir, y tres a quienes imitar.

Jesús

Ante la imposibilidad total de presentar en pocas líneas su vida y mensaje, señalaré solamente unas breves palabras suyas con las que nos invita a imitarle y seguirle. Son palabras que nos revelan su plenitud de vida, su amor sin límite, su servicio a los hermanos hasta dar la vida por ellos y su andadura, en la que él se hace camino hacia el Padre.

a) "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (*Mt* 11, 29). Porque es humanamente imposible imitar todo lo que él es, nos dice que aprenda-

mos, que tengamos como puntos de referencia su mansedumbre y humildad, y que intentemos, en la medida de lo posible, ser como él.

Aprended de mí. Podría haber hablado, además de su mansedumbre y humildad, de su relación con el Padre: personal, íntima y ejemplar. O de su obediencia, total, sufrida (*Aprendió, sufriendo, a obedecer*: Hb 5, 8), amorosa, sin claudicar nunca. De su vida de oración frecuente, prolongada, intensa y profunda; de su libertad para decir siempre la verdad, costara lo que costase. Del respeto y defensa de la mujer, en un contexto dominado por el machismo. De su fidelidad a la misión que el Padre le había confiado, y de tantos otros aspectos de su vida.

Todo lo anterior exige aprendizaje permanente. Y el aprendizaje comporta dedicación mantenida, interés constante y, sobre todo, mirar y contemplar a Cristo, el Maestro, la Verdad y la Bondad suprema. Es decir, la santidad personificada.

En relación con la mansedumbre de Jesús sabemos que *él no devolvía el insulto cuando lo insultaban; sufriendo, no profería amenazas* (*1 Pe* 2, 23). Ello es signo de una verdadera grandeza. Sobre la cruz, dice san Agustín, "por nosotros, Padre, se hizo ante tus ojos vencedor y víctima. Y es vencedor precisamente por ser víctima" (*Conf.* X, 43, 69).

Y además, humilde. En el camino para la santidad el primer paso es la humildad. En una carta a Dióscoro, el cual había escrito al santo para que contestase a ciertas inquietudes suyas, le dice: *"Ese camino es, primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo"* (*Ep* 118, 22). Habla del camino a la verdad, que es el camino hacia Dios. La humildad está en la base de todo el edificio espiritual: al fin y al cabo, del *humus* viene. Hasta ahí se rebajó el Hijo de Dios (cf. Fil 2, 6-11).

b) Amaos como yo os he amado (*Jn* 13, 34). Amar como él, ¡ahí es nada! Su vida fue amor y sólo amor. Amaba a su Padre más que a todas las cosas; más, si cabe, que a sí mismo; a los hombres, hasta dar la vida por ellos, porque *nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos* (*Jn* 15, 13). Que amemos como él, nos dice. Su amor es el punto de referencia más claro, el más urgente, el más necesario para nuestra santificación personal y comunitaria. No podemos amar tanto como él, pero sí con amor similar al suyo, pues de él lo recibimos. Con ternura y delicadeza, a todos, pero con preferencia a los más pobres y los pecadores. Con amor sacrificado, generoso, fecundo y total. Como él.

c) Os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros, vosotros también lo hagáis (*Jn* 13, 15). La escena transcurre en la cena de despedida. Al día siguiente morirá en la cruz. Será la culminación de una vida entregada al servicio total a la humanidad. Lo que ocurre en la cena, en el lavatorio de los pies, viene a ser un anticipo de lo que ocurrirá al día siguiente. Equivale a una parábola en acción. Jesús se abaja a lavar los pies de sus discípulos, indicando de esta manera que se coloca en el último lugar para servir.

Quien lavaba los pies a los de la casa y a los huéspedes eran los criados, los sirvientes. Es la tarea que asume Jesús, ante la sorpresa de los suyos. "¿Tú lavarme a mí los pies? ¡Jamás!", le dice Pedro. Y el mensaje de Jesús, para ellos y nosotros, es claro: "*Os he dado ejemplo... para que hagáis lo mismo*". Jesús dice y hace. Habla y se pone como ejemplo. Al fin y al cabo, una de las facetas exigidas en la santidad de vida de los creyentes es y será colocarse en el último lugar para servir. Y cuanto más alto se considere alguien por su autoridad, más tendrá que abajarse y colocarse en el último lugar para servir.

San Agustín lo expresa así en la Regla a los monjes: "Y el que preside no se considere feliz por el dominio de su autoridad, sino por el servicio de su caridad" (Regla 7, 3). Porque el servicio al hermano será como el de Jesús si es impulsado por la caridad. Un servicio como el de Jesús es camino de santidad.

d) El que quiera seguirme, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga (*Mc* 8, 34). No se trata ahora de un modelo que imitar, sino de Alguien a quien seguir. Sólo a él seguimos. A nadie más. Los santos serán indicadores luminosos en el camino para que podamos, lo mismo que ellos, seguir las huellas de Jesús. Y seremos santos en tanto en cuanto le sigamos con fidelidad, amor y gozo, renunciado a todo lo que nos impida caminar llevando nuestra propia cruz.

Lo propio y característico de quien cree en él es seguir en pos de él. Quien mira para otro lado, aunque sus acciones fueran buenas, quien se sienta a la vera del camino, conforme y tranquilo, quien no se esfuerza, quien busca y sigue otros senderos más placenteros y espaciosos..., no puede ser discípulo de Cristo.

Seguir a Cristo es asumir sus mismos sentimientos (cf. *Fil* 2, 5) y su misma vida, hasta poder decir con san Pablo: *"Vivo, pero no soy yo el que vive; es Cristo quien vive en mí"* (*Ga* 2, 20), amar como él amó (*Jn* 13, 34), perdonar como él (En la cruz, *Padre, perdónalos...*: *Lc* 23, 34), orar al Padre como lo hacía él, compadecer y tener entrañas de misericordia con los

más sufridos, dar la vida por los hermanos si fuera preciso por causa del evangelio... Bastaría leer, acoger y meditar el evangelio para conocer sus sentimientos más característicos y personales, y vivirlos.

María

Santa, santísima, fue María porque de gracia estaba llena. Su plenitud de gracia fue un don gratuito de Dios. Y porque iba a ser Madre del Verbo, ninguna mancha de pecado podía haber en ella. Fue santa desde su misma raíz, vivificada por el Espíritu.

Pero era también humana, lo mismo que nosotros. Por eso, ella, viviendo santamente, es un modelo de vida cristiana plena o de santidad de vida para todos nosotros.

Destacamos algunos de los rasgos más característicos de su vida santa. Entre otros:

a) Mujer creyente. Profundamente creyente en el Dios de sus padres. Creyó al ángel porque ya antes había creído en el Dios vivo. Creyó en el anuncio de que sería la Madre de Dios. Y la Palabra se hizo carne en ella. San Agustín habla de una doble concepción de Cristo en María: una en su corazón y la otra en su vientre. María concibió antes a Cristo por la fe en su corazón, que físicamente en su vientre. Creyó María, y se hizo realidad en ella lo que creyó (cf. *S.* 215, 4).

Feliz tú porque has creído, le dirá su pariente Isabel (*Lc* 1, 45). Con toda certeza puede afirmarse que esta experiencia de fe la vivió María en todas las etapas de su vida.

b) Aprendió, sufriendo, a obedecer (*Hb* 5, 8). Son palabras referidas a Jesús, pero aplicables también a María, su madre. El *sí* obediente de María significó el comienzo de una historia nueva en la humanidad. Por este *sí*, pronunciado con total decisión, aun sin conocer la profundidad y amplitud del misterio, la humanidad fue inicialmente salvada. La obediencia fue una constante en la vida de la Madre del Señor.

Y ella nos pide que obedezcamos siempre a su Hijo. *Haced lo que él os diga.* Las dirigió en las bodas de Caná a los que servían el vino. Y a nosotros. Al ser las últimas palabras que aparecen en el evangelio pronunciadas por ella, las tomamos como si fueran su testamento.

c) Dios se ha fijado en la humildad de su esclava (*Lc* 1, 48). Sabía María que Dios es todo, y que ella, en cuanto ser humano, era poca cosa. Y esto es

verdad y, por tanto, humildad. San Agustín se dirige a Dios reconociendo su transcendencia sobre todo lo creado, y, pensando quizás en María, le dice: *¡Oh, qué elevado eres! Sin embargo, los humildes de corazón son tu morada* (*Conf.* 11, 31, 41).

Dios se revela a María, pequeña, pobre y humilde. Llena de Dios y no de ella misma. Sencilla, por ser pobre y humilde. Ella fue humilde y el Señor hizo en ella maravillas.

d) Mujer orante. En el encuentro con el ángel oye la palabra, la acoge, la interioriza y reflexiona sobre ella. Hace oración. Y después, como fruto de su oración, acepta la propuesta de ser madre. *Hágase en mí según tu palabra*, le dice al ángel. Es la oración de abandono en las manos del Señor, de total confianza en él, de disponibilidad plena para lo que él quisiera en ella. Es apertura total a la gracia y al poder del Espíritu, es oración humilde, es la entrega de su propia vida.

María interiorizaba lo que oía. Y meditaba. Callaba y conservaba en su corazón todo. Era oración contemplativa muy hacia dentro de sí misma donde estaba la Palabra que la habitaba. *Guardaba todo en su interior* (*Lc* 2, 51). Contemplaba y amaba, meditaba y su actitud de entrega confiada crecía en ella. Así y de muchas otras maneras oraba María.

e) Su caridad solícita. Nada o muy poco sería la solidaridad si le faltara el amor. Como nada sería el árbol si le faltara la savia que le llega desde la raíz. El amor de caridad viene a ser el alma de todo servicio solidario. Por eso, nadie más solidario, después de su hijo, que María. Porque nadie ha amado, y nos ama, como ella. Primero, porque estaba o era llena de gracia. Y la gracia es vida nueva en el Espíritu, y el Espíritu, que es Dios, es amor. Segundo, porque fue la primera discípula de su hijo Jesús. Y la enseñanza de Jesús se resumía toda ella en amar. Tercero, porque era y es madre. En las madres no cabe el egoísmo, sino la entrega generosa. María, no sólo es así como madre, sino que, además, nos entregó lo mejor que tenía: su mismo hijo.

¿Cómo se explica, si no, la pronta y rápida visita a su pariente Isabel, nada más conocer que, a pesar de su edad avanzada, estaba embarazada de seis meses? Y cantará en su Magnificat: Dios *derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos* (*Lc* 1, 52-53).

Termino este apartado con unas palabras muy hermosas de san Agustín referidas a María:

'Santa María cumplió ciertamente la voluntad del Padre; y por ello significa más para María haber sido discípula de Cristo que haber sido madre de Cristo. Más dicha le aporta haber sido discípula de Cristo que haber sido su madre. Por eso era María bienaventurada, puesto que, antes de darlo a luz, llevó en su seno al maestro... Santa es María, bienaventurada es María, pero mejor que la Virgen María es la Iglesia. ¿Por qué? Porque María es una porción de Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminente, pero, al fin, miembro de un cuerpo entero. Si es parte del cuerpo entero, más es el cuerpo que uno de sus miembros" (*S.* 72 A, 7).

Agustín

La santidad es una y diversa. Es una porque consiste básicamente en vivir unidos a Cristo. Diversa, porque los creyentes son diversos por temperamento, formación, procedencia, edad, etcétera. La santidad de Francisco de Asís es distinta de la de Ignacio de Loyola; la de Teresa de Calcuta, de la de Teresa del Niño Jesús. Cada santo tiene unas características propias muy personales. En Agustín se dan, además de su unión vital con Cristo, elemento común a todos los santos, los siguientes rasgos o facetas de santidad. Me limito a enumerarlos, sin añadir glosa alguna. Podrán ser muchos más. Presento de manera sintética algunos de ellos.

a) Búsqueda de Dios. Quien busca a Dios día a día y siempre, ya está en un camino de santificación personal. Agustín fue un buscador de Dios toda su vida. Dice: "Busquemos aquí siempre, y el fruto del hallazgo no sea el final de la búsqueda" (*Io. eu. tr.* 63, 1)

b) Conversión radical a la fe cristiana. Santo es quien ha dejado el pecado, con todo lo que ello comporta, y vive, en lo humanamente posible y ayudado por la gracia, la misma vida de Cristo. Porque "de tal modo me convertiste a ti, que ya no apetecía esposa ni me retenía esperanza alguna en este mundo" (*Conf.* VIII, 12, 30).

c) Encuentro con Cristo. Quien vive con Cristo y se hace uno con él, es santificado en la verdad. Lo pide Cristo al Padre en la oración en la que también le ruega que seamos uno con él y el Padre. Agustín había sido injertado en Cristo en su bautismo y jamás se desgajó de él. De él vivía, a él amaba, por él trabajaba.

d) Fe consolidada y compartida. Era para él tan firme y tan precioso el don de la fe, que se propuso compartirla con quienes se habían bautizado con él (cf. POSIDIO *Vita Aug.* III).

e) Vida de oración. Agustín ha sido, y sigue siéndolo, un excelente maestro de oración. Pero es, sobre todo, un acabado modelo de oración. Toda su vida era oración, porque era continuo y permanente el deseo de Dios (cf. En. in ps. 37, 14).

f) Lector asiduo de la palabra de Dios. Leía y meditaba a diario la Biblia. De ella se alimentaba. La conocía a fondo. Los comentarios de los salmos, el tratado sobre el evangelio de san Juan, las innumerables citas bíblicas en sus sermones, etcétera, indican su amor a la palabra de Dios y la necesidad de trasmitirla al pueblo de Dios.

g) Amor a Dios, a la Iglesia y a los hermanos. Toda su vida era amor. Amor como el de Jesús. Amor a Dios por encima de todo, amor a la Iglesia como madre, amor entregado a los hermanos.

h) Pastor solícito e incansable. Asumió su tarea de pastor de la Iglesia de Hipona con dedicación ejemplar. Esa Iglesia era el rebaño de Cristo a él encomendado, que debía atender, cuidar y alimentar con delicadeza, valentía y pasión. No conocía el descanso. Nunca se buscó a sí mismo, sino el bien de los demás.

i) Amor a los pobres. De él son estas palabras: "Pon tu mirada en quienes pasan hambre, en los desnudos, en los necesitados, en los peregrinos, en los cautivos; fija en ellos tus ojos. Serán tus portaequipajes en tu caminar hacia el cielo" (*S.* 53 A, 6).

Conclusión

Santificado será el nombre del Señor si nos dejamos santificar por él, colaborando con su gracia. ¿Que es difícil lograrlo? Por supuesto. Nos lo advierte el mismo Jesús: *¡Qué estrecha es la puerta y qué angosto el camino que lleva a la vida*" (*Mt* 7, 14). Y añade en otro lugar: *En el mundo tendréis luchas; pero tened valor: yo he vencido al mundo* (*Jn* 16, 33). Las palabras de Agustín momentos antes de su conversión "¿es que no vas a ser capaz de ser lo que fueron estos y estas?" (Conf. VIII, 11, 27), nos las podríamos aplicar también nosotros en relación con la santidad de vida a la que el Señor nos llama.

tbaztanbasterra@gmail.com

Revista Agustiniana 175-176 (2017) 81-116

'VENGA TU REINO'. SÚPLICA POR EXISTENCIAS ESCATOLÓGICO-MESIÁNICAS

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA

LEX ORANDI, LEX VIVENDI

En uno de sus ensayos teológicos, González Faus acuña el famoso aforismo litúrgico *lex orandi, lex credendi* para introducir su reflexión sobre los interrogantes y experiencias provocados por la oración y lo traduce como 'se cree bien si se reza bien' [1], a lo que se debería añadir 'y viceversa'. Ni que decir tiene que la oración cristiana por antonomasia viene dada por el padrenuestro, que tantas veces rezamos al día y sobre el que tendríamos que preguntarnos si lo rezamos bien, porque parece que su recitación en nada transforma nuestra vida. De ahí que me haya permitido la licencia de trastocar levemente dicho aforismo.

En este marco sitúo la razón de ser de este monográfico sobre la oración dominical en la enseñanza de san Agustín, a fin de vivir lo que decimos con nuestra voz (cf. *reg.* 2,3). A lo largo de estas páginas me acercaré al sentido y alcance de la segunda petición de la misma, siguiendo principalmente sus sermones a los fieles. Aun con todo, antes de desentrañar este cometido, destaco algunos aspectos generales de su exposición sobre el padrenuestro. Son conocidos los múltiples lugares donde lo aborda, que desarrollo ateniéndome a un esquema temporal y dando por supuesto que nunca pretendió escribir un comentario sistemático al respecto, como sí lo hicieron autores anteriores o coetáneos.

[1] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Sal Terrae, Santander 2010, 345-364.

Ya en los inicios de su labor pastoral

Hallamos su primer acercamiento a la oración dominical en *El sermón de la montaña.* Se trata de su primera obra exegética sobre el Nuevo Testamento y data de su período presbiteral, escrito posiblemente entre los años 392 y 396[2]. En él recoge y explicita la tradición norteafricana, alejandrina y antioquena sobre esta oración[3].

Destaco tres rasgos peculiares de esta aproximación. Por una parte, concibe el padrenuestro como una oración de alabanza (cf. *s. Dom. mon.* 2,4,15), muy en la línea de Mateo, que lo sitúa en un contexto de exultación[4], y de la *Didajé*, que lo finaliza con la doxología: "¡Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos!" (8,2). Por otra, amparado en el simbolismo del número siete, lo relaciona con las bienaventuranzas y los dones del Espíritu (cf. *s. Dom. mon.* 2,11,38; 1,4,11-12), correspondiéndose el 'venga tu reino' con el don de la piedad y la bienaventuranza de la mansedumbre. Finalmente, habida cuenta de que considera Mt 5-7 el compendio del mensaje moral de Cristo, interpreta las siete peticiones de un modo ascético-místico, vivencial.

Exhortación bautismal e influjos polémicos

Una vez ordenado obispo, Agustín vuelve sobre el tema en los sermones 56-59, que datan de diversas fechas. Así, el sermón 57 se pronunciaría poco antes del 410; el 56, entre el 410 y el 412; y el 58, entre el 412 y el 416. Más divergencia existe sobre el sermón 59, ya que podría ubicarse o antes del 410 o después del 415[5].

---

[2] Cf. REISEN, H. van, "¿La tierra como el cielo? San Agustín sobre el Padre Nuestro": *Mayéutica* 86 (2012) 341. Beatrice acota su datación entre el 393 y el 394 (cf. BEATRICE, P. F., "Padrenuestro (la oración del Señor)": FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 1002), mientras Anoz lo sitúa entre el 394 y el 395 (cf. ANOZ, J., "Cronología de la producción agustiniana": *Augustinus* 47 (2002) 235), siendo Fleteren quien señala como fecha más probable el 393 (cf. FLETEREN, F. van, "*Sermone Domini in monte, De*": FITZGERALD, A. D., *Diccionario...* 1196).

[3] Cf. SABUGAL, S., *El padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*, Sígueme, Salamanca 1982, 47.

[4] Cf. SABUGAL, S., *El padrenuestro...* 35.

[5] Cf. GROSSI, V., *El padrenuestro. Para una renovación de la catequesis sobre la oración*, EGA, Bilbao 1993, 111-113; JACKSON, St. A., "El padrenuestro en san Agustín": *Augustinus* 40 (1995) 125; REISEN, H. van, "¿La tierra... 341-342. Para la cronología de los diversos sermones, me ampararé en el citado estudio de Anoz y en la propuesta de REBILLARD, E., "Sermones": FITZGERALD, A. D., *Diccionario...* 1200-1215.

Aunque en ellos repite con bastante fidelidad lo expresado en *El sermón de la montaña*, esta disquisición cronológica no resulta baladí, ya que en torno al 411 y 412 la polémica pelagiana comienza a centrar la atención del obispo de Hipona, hecho que repercute en su interpretación del padrenuestro. Si bien la quinta petición ya resultaba significativa anteriormente debido a la crisis donatista, la pelagiana explica su mayor detención en las tres últimas peticiones, aspecto patente en otros muchos sermones [6].

Asimismo, quizá sea en razón de esta polémica por lo que subraye que el padrenuestro, ante todo, es una oración de petición (cf. *s.* 56,1; 228,3) y un ejercicio de purificación continua, por lo que lo denomina medicina diaria (cf. *s.* 17,5; *f. et op.* 48), purificación diaria (cf. *s.* 56,12; 261,10), penitencia diaria (cf. *s.* 352,7) o bautismo diario (cf. *s.* 213,9). No es difícil advertir tras esta reorientación la necesidad de insistir en que se reza el padrenuestro porque necesitamos de la ayuda de Dios, como sostiene en otra obra antipelagiana del momento (cf. *b. vid.* 17,21) [7] y, como manifiesta la alusión al final de su vida también en el marco de esta disputa, que la "oración dominical, en la que pedimos la perseverancia, confirma la necesidad de la gracia" *(persev.* 2,3) [8].

Por lo que atañe a la segunda petición, esta polémica puede influir en la ilación del 'venga tu reino' con la idea del juicio, tal como denota la armonización intertextual de Mt 6,10 con Mt 25,34.41 (cf. *s.* 56,6-7; 57,5; 58,2-3), interrelación que trasciende el comentario al padrenuestro. En el juicio sabremos si somos dignos de participar en el reino que pedimos o no (cf. *s.* 229 D,1). La designación de izquierda y derecha se corresponde, por tanto, con los "dos lugares de morada, uno en el fuego eterno y

[6] Llamativo resulta el *s.* 348 A, predicado en torno al 416. A él se suman otros sermones tanto de estas fechas (cf. *s.* 229 E,3; 256,1) como anteriores (cf. *s.* 229, 3; 351,6; 352,7), de manera que 'perdónanos nuestras deudas' se convierte en la petición más citada y más comentada de su homilética, bien por la polémica donatista (cf. BEATRICE, P. F., "Padrenuestro... 1004), bien por la pelagiana. Otra hipótesis que puede explicar este peso es la tendencia pecadocéntrica que caracteriza desde muy pronto la teología cristiana (cf. METZ, J. B., *Memoria passionis*, Sal Terrae, Santander 2007, 66; 178-183). Tampoco se debe rechazar la intuición de Hamman, según la cual esta insistencia se debe a la caracteriología africana, viva, irascible y vindicativa (cf. HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de san Agustín*, CETA, Iquitos 1989, 315), mas estimo que el énfasis agustiniano no se reduce a esta hipótesis.

[7] Cf. HUNTER, D. G., "Bono viduitatis, De": FITZGERALD, A. D., *Diccionario...* 193-194. Esta obra dataría del 414.

[8] En esta obra del 429 hallamos otro de sus acercamientos al padrenuestro (cf. *persev.* 2,3-7,15; BONNER, G., "Dono perseverantiae, De": FITZGERALD, A. D., *Diccionario...* 445).

otro en el reino también eterno" (*s.* 161,4; cf. 178,3). En otros escritos, sin solución de continuidad, relaciona esta petición con el dar limosna del que se habla en Lc 11,41 (cf. *s.* 58,10; 261,10; 352,7; *Io. ev. tr.* 124,5). De este modo plantea la dinámica que marcará el sentido de esta petición para el santo.

Por otra parte, llama la atención el contexto en el que se pronuncian dichos sermones. Sus destinatarios son los competentes *(petere cum),* es decir, aquellos que piden (y desean) conjuntamente el bautismo (o aquellos que se dirigen conjuntamente al bautismo, con lo que esta interpretación implica de dinamismo, proceso y peregrinaje propio de compañeros) (cf. *s.* 216,1) [9]. En virtud de este marco, se entiende que Agustín no escriba ningún tratado sobre la oración en general o sobre el padrenuestro en particular, sino más bien realice un exordio, una predicación de tinte catequético en el ámbito bautismal [10].

Este ámbito comporta, desde luego, un lenguaje sencillo, propio de aquellos infantes en la fe a quienes hay que alimentar con leche materna (cf. *s.* 23,3,3; *cat. rud.* 10,15,12); pero, sobre todo, "un acentuado cariz vivencial, resaltando las exigencias prácticas de una existencia en sintonía con la condición filial" [11] (cf. *s.* 57,2; 58,2). El obispo de Hipona pretende que el neófito, a lo largo de su vida, conjugue en ella: el nuevo ser adquirido por el bautismo (ontología filial), su vida de fe (espiritualidad) y su comportamiento diario (ética), disponiéndose siempre de acuerdo con las enseñanzas de Cristo (cf. *s.* 58,13). Por ello, en estos sermones confluyen

[9] Los competentes son los catecúmenos que, al inicio de la cuaresma, inscribían sus nombres para ser bautizados en la vigilia pascual. Más concretamente, tal como se deduce de estos sermones (cf. *s.* 56,1; 57,1; 58,1; 59,1), son quienes, tras la devolución del credo, reciben la oración dominical para recitarla la noche de pascua (cf. LUIS VIZCAÍNO, P. de, "Nota complementaria 14": *Obras completas de san Agustín,* VII, BAC, Madrid 1981, 747-748; St. A. JACKSON, "El padrenuestro... 130; SABUGAL, S., *El padrenuestro...* 47; CAMPELO, M. Mª, "San Agustín y el padrenuestro": *Augustinus* 45 (2000) 66). Otras referencias indican que esta instrucción la reciben los neófitos (cf. *s.* 213,9; 227; 229,3).

[10] Cf. GROSSI, V., *El padrenuestro...* 16, 23; SABUGAL, S., *El padrenuestro...* 25. Ahora bien, esta contextualización no implica que se desentienda de la referencia a la eucaristía (cf. BEATRICE, P. F., "Padrenuestro... 1004). Al contrario, testimonia la plegaria que se seguía en el norte de África en el siglo V (cf. *s.* 227; *ep.* 149,2,16). Además, le otorga un doble sentido a dicha relación: la cuarta petición, referida al pan (cf. *s.* 112,5), y la dimensión penitencial de cada eucaristía (cf. *s.* 229,3).

[11] PEREIRA DE MATOS, M. A., *Interpretação trinitária do* Pai nosso, Universidade Católica Editora, Viseu 2004, 338.

la reflexión teológica sobre la nueva vida y la instrucción sobre lo que implica mantenerse en ella [12].

No extraña, por tanto, que, en otro acercamiento de esta época, la famosa *Carta a Proba* (412), afirme, siguiendo a Tertuliano [13], que la oración dominical compendia toda la vida cristiana en un doble sentido: como modelo (pues es su comienzo, desarrollo y fin) y como contenido de toda oración (ya que recoge el esquema y las actitudes para dirigirse a Dios) (cf. *ep.* 130,12,22; *s.* 59,1) [14].

Las implicaciones de este contexto litúrgico vivencial en la petición que aquí concierne no se hacen esperar. Agustín antropologiza su sentido, como desarrollaré más adelante, otorgándole un sesgo preferentemente ético a una realidad cuyo dinamismo realizativo no es tanto el de qué hacer para adquirirlo o entrar en él, sino más bien el de ejercer la realeza cristiana alcanzada en el bautismo, perfectamente reseñada por el concilio (cf. LG 36). Debido al nuevo estado de vida de la filiación, el cristiano desarrolla la libertad cristiana como eco del señorío pascual de Jesús, que se desempeña en múltiples ámbitos: a) las estructuras del mundo, que tiene que transformar según el espíritu del evangelio; b) el seno eclesial, explicitando solidaridad, cooperación, diálogo, obediencia cristiana, cultivo de la dimensión pública, discernimiento y disenso; c) y la interioridad y el desarrollo personal.

En segundo lugar, a la par de la filiación se halla el reino como herencia, por lo que adquiere un innegable cariz de promesa (cf. *s.* 78,5; 84,2; 105,9; 108,7; 114,2; 259,3: tierra prometida), de gracia y de acicate escatológico-apocalíptico. En la boca de los competentes, y por la suya en la de todos los cristianos, 'venga tu reino' resuena en la liturgia como el deseo enfervorizado que caracterizó a las primitivas comunidades que clamaban μαραν αθα (cf. 1Cor 16,22), que anhelaban que pasara este

[12] Por este motivo algunos se refieren a ellos como una orientación catequética global que aúna ontología, espiritualidad, eclesialidad y moral (cf. MENA, J. Mª, "El padrenuestro, cifra de fe y oración en san Agustín. El padrenuestro en la reflexión agustiniana": *Mayéutica* 26 (1983) 215).

[13] Cf. TERTULIANO, *De orat.* 1,6: GROSSI, V., *El padrenuestro...* 41, con interesante nota explicativa; SÁNCHEZ CARAZO, A., *Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración*, Dabar, México 1996, 106-107.

[14] Sustentado en la forma de razonar de Agustín en dicha carta, Pereira compara el salmo 33 con el padrenuestro (cf. PEREIRA DE MATOS, M. A., *Interpretação...* 311-312), ejercicio que Prévost extiende a otras composiciones sálmicas (cf. PRÉVOST, J. P., *Diccionario de los salmos*, Verbo Divino, Estella 1992, 40).

mundo para que se implantara definitivamente el venidero. El Hiponense remite este deseo ardiente al mismo Jesús, quien pide que se ore para dar sus dones a quienes lo desean, expresando la oración estos deseos (cf. *s.* 56,4) [15].

Esperanza cristiana como referente existencial

Por último, Agustín lo aborda en su *Enchiridion,* escrito tras la muerte de san Jerónimo, hacia el 421 o 422, como compendio de esperanza y amor [16]. En esta ocasión, la reseña de la oración dominical presenta dos aspectos reveladores.

Uno, es la única vez que alude a la versión lucana (cf. *ench.* 116). Es un hecho que en sus sermones nunca cita Lc 11,2, mientras trae a colación Mt 6,10, además de en los sermones a los competentes, en otras nueve ocasiones (cf. *s.* 47,7; 50,10; 77 B,7; 114,5; 181,6; 211,3; 265,3; 306 C,8; 308 A,6). No extraña esta preferencia, dado que, si bien ambas derivan de un contexto litúrgico [17], se vincula la mateana a la catequesis mistagógica del sermón del monte, algo propicio para la iniciación cristiana [18], es la más amplia y

[15] De ahí que, en múltiples lugares, relacione el reino con el deseo (cf. *s.* 25,6; 77 A,4; 150, 9; 216,1; 229 B,2; 229; D,2; 229 E,1; 335 C,2; *ep.* 130,11,21) y el amor que nos debe mover hacia él (cf. *s.* 16,5; 62,16; 84,1-2; 86,2; 108,7; 233,5; *en. Ps.* 144,5); que exhorte a buscarlo (cf. *s.* 260 B,1) y que conmine a que se pregunten por el reino que desean (cf. *s.* 56,6). De esta relación deduce Pereira que, para Agustín, el conocimiento precede al deseo, "en este caso, conocer que el reino ya está presente, para desear su manifestación en nosotros" (PEREIRA DE MATOS, M. A., *Interpretação...* 340). Hay que tener en cuenta que el comentario de Tertuliano sobre la oración enfatiza este tono escatológico-apocalíptico –"Prefiramos reinar lo más pronto posible", "para apresurar su venida", "su venganza (de los mártires) comienza en el fin del mundo", "que tu reino, Señor, venga lo más pronto posible" (*De orat.* 5,1-4: GROSSI, V., *El padrenuestro...* 46-47)–, al tiempo que relaciona esta petición con la tercera.

[16] Cf. CAVADINI, J., "Enchiridion": FITZGERALD, A. D., *Diccionario...* 464-465; ANOZ, J., "Cronología... 240.

[17] Cf. SALAS, A., *El padrenuestro,* Biblia y Fe, Madrid 1994, 15.

[18] Cf. MENA, J. Mª, "El padrenuestro... 216; REISEN, H. van, "¿La tierra... 341. Las características con las que describe Theissen el padrenuestro mateano (énfasis en la trascendencia divina, acento ético en las primeras peticiones de orientación escatológica y presentación de la ética cotidiana de las últimas en el horizonte escatológico) (cf. THEISSEN, G., y MERZ, A., *El Jesús histórico,* Sígueme, Salamanca 1999, 296-299) se cumplen en Agustín. Por esta razón se implantaría en la Iglesia (cf. AA. VV., *Una comunidad lee el evangelio de Marcos,* San Pablo, Bogotá 2006, 15).

completa y, por diversos factores, este evangelio ha pasado como el más eclesial [19].

Aunque ambas versiones coincidan en lo esencial, no pasan desapercibidas sus claras diferencias, marcadas por los diversos contextos eclesiales para los que fueron escritas, que dan pie a comentarios distintos. En el fondo, el Hiponense intenta clarificar cómo, a pesar de dichas diferencias, no existen discrepancias entre los evangelistas (cf. *ench.* 115-116). Aun con todo, por lo que se refiere a la segunda petición, el uso de una u otra no influye particularmente, pues ambas utilizan un escueto 'venga tu reino'.

Más significativo resulta el segundo aspecto, que atañe a todo el padrenuestro e, incluso, a toda oración (cf. *en. Ps.* 103, *s.* 1,19). Agustín inserta estos versículos en el ámbito de la esperanza cristiana, marco que permite interpretar fidedignamente la súplica 'venga tu reino' y que subraya una vez más la densidad escatológico-apocalíptica que caracteriza la mentalidad judía y jesuánica compendiada en dicha petición [20] y que es preciso

[19] Aguirre explica esta tendencia en la creencia de que fue el primer evangelio que se escribió, en su buena disposición sistemática, que facilita el acceso a la enseñanza de Jesús, y en su respuesta a las problemáticas relaciones entre cristianos y judíos, aunando posturas extremas (cf. AGUIRRE, R., "El evangelio según san Mateo": AGUIRRE MONASTERIO, R., y RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella 2011, 292-293; SÁNCHEZ MIELGO, G., *Claves para leer los evangelios sinópticos*, San Esteban, Salamanca 1998, 198-199). En la misma perspectiva, Theissen lo denomina 'evangelio eclesiástico' (cf. THEISSEN, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Verbo Divino, Estella 2002, 53, 56). Martini, por su parte, justifica esta denominación en virtud del discurso eclesial de Mt 18: es un evangelio que habla de la Iglesia y a la Iglesia (cf. MARTINI, C. Mª, *Los ejercicios de san Ignacio a la luz del evangelio de Mateo*, DDB, Bilbao 2008, 13-14). Cf. TRILLING, W., "Mateo, el evangelio eclesial. Historia de la redacción y teología": SCHREINER, J., *Forma y propósito del NT*, Herder, Barcelona 1973, 220-235; STRABELLI, M., *Biblia: preguntas que el pueblo se hace*, San Pablo, Bogotá 2000, 180; AA. VV., *Guías de lectura de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas*, Verbo Divino, Estella 2015, 10.

[20] El pueblo judío esperaba una intervención de Dios en su favor, bien directamente, bien a través de un agente, y suplica con insistencia por ella, tal como expresa la recitación diaria del *Qaddish* (cf. PAUILLY, J., *Dios, nuestro padre*, Verbo Divino, Estella 1990, 30). Relaciona dicha intervención con el juicio y la desaparición de todo mal, la resurrección de los muertos, el advenimiento de una creación nueva y el reconocimiento universal de la santidad divina; y la expresa con tintes apocalípticos: la tensión entre dos mundos que se suceden provoca un choque entre el bien y el mal, el mundo presente, considerado frágil y transitorio, se mira pesimistamente, el nuevo mundo se proyecta radicalmente distinto y se prodiga una cercanía que resultará destructiva. Jesús participa de esta mentalidad de su tiempo y plantea el reino como novedad, definitividad y acontecimiento salvífico, pero, a diferencia de los apocalípticos, no comparte la visión negativa de este mundo, creación

recuperar para el cristianismo en una época crítica como la nuestra, en la que se requiere establecer su lugar en la sociedad y su relación, tantas veces tergiversada, con las realidades temporales sin incurrir en un trascendentalismo ultramontano. No resulta casual, por tanto, que esta obra se escriba en el trascurso de la redacción de *La ciudad de Dios.*

Sentido del 'venga tu reino' en la homilética agustiniana

La exégesis y teología contemporáneas subrayan la centralidad de esta segunda petición para la oración dominical, de modo que sintetiza la que pudo haber pronunciado Jesús[21]. Esto se debe a la centralidad del reino en su vida, predicación y destino, si bien un reino que no se puede desligar de su sujeto, que es Dios[22]. Por su parte, los evangelistas mantienen dicha centralidad a pesar de los diversos contextos eclesiales de sus destinatarios[23].

En la interpretación agustiniana, por el contrario, se atisba un desplazamiento hacia la quinta petición. Tal como se ha indicado, en dicho deslizamiento pueden influir las polémicas donatista y pelagiana; pero tampoco puede obviarse la diversa mentalidad de la comunidad cristiana acerca del reino. La llegada de la parusía se dilata, lo que afecta a su comprensión y al planteamiento vital de él derivado[24]. La Iglesia adquiere conciencia

---

divina y ámbito de interpenetración histórica de la salvación (cf. Schlosser, J., *Jesús, el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca 2005, 114-116; Freyne, S., *Jesús, un galileo judío*, Verbo Divino, Estella 2007, 187-192; Aguirre, R., "Reino de Dios": Floristán, C. (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 1241; Sanders, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001, 204-207; Bordoni, M., y Ciola, N., *Jesús, nuestra esperanza*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 108-118). Por su parte, Jeremias presenta el padrenuestro como súplica escatológica (cf. Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974, 238).

[21] Cf. Borg, M., *El corazón del cristianismo*, PPC, Madrid 2005,149; Sabugal, S., *El padrenuestro*... 22s; 204.

[22] Cf. Sobrino, J., "Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación": Ellacuría, I., y Sobrino, J. (dirs.), *Mysterium liberationis*, I, Trotta, Madrid 1990, 467-510; Schlosser, J., *Jesús*... 117-119.

[23] Cf. Sabugal, S., *El padrenuestro*... 205-206; 212-213.

[24] Como sintetiza Estrada, "se pasó a ver a Jesús como el reino mismo, desplazando el Cristo rey a la expectativa mesiánica del mismo Jesús" (Estrada, J. A., *De la salvación a un proyecto de sentido*, DDB, Bilbao 2013, 135). Sobre el desplazamiento de la comprensión del reino por Jesús y por las primeras comunidades cristianas y el giro operado en la comprensión escatológica, cf. Castillo, J. Mª, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, DDB, Bilbao 2004; Barbaglio, G., *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso*, Secretariado

de que Dios reina desde la creación del mundo y por toda la eternidad, por lo que carece de sentido pedir que reine ahora o en un momento más o menos remoto de la historia. El reino de Dios viene siempre, se quiera o no, se pida o no (cf. *s. Dom. mon.* 2,6,20; *s.* 56,6; 57,5; 58,3; 59,4; *ep.* 130,11,21)[25].

Dada esta premisa, ¿cuál es el significado del 'venga tu reino' para Agustín? Sin lugar a dudas, antropologiza la petición al explicarla en relación a nosotros y nuestros intereses, recurso que afecta a las tres primeras peticiones, supuestamente teologales en virtud del imperativo aoristo pasivo en que se formulan[26]. Para él queda fuera de toda duda que estas guardan una unidad, pues remiten a la vida eterna (cf. *s. Dom. mon.* 2,10,36-37; *s.* 56,19; 57,6; 58,12; 59,8; *ench.* 115) mientras las cuatro últimas a la vida presente (cf. *s.* 56,19; 58,12; 59,8), y por ello las relaciona[27]. Debido a dicha unidad, las tres reciben una misma clave interpretativa: como el nombre de Dios siempre ha sido santificado, ha reinado siempre y siempre se cum-

---

Trinitario, Salamanca 2009. Gráficamente explica Wright que se pasó del movimiento del reino al de la resurrección (cf. WRIGHT, N. T., *El desafío de Jesús*, DDB, Bilbao 2003, 170-178).

[25] Es esta una convicción ya afianzada, como denotan Tertuliano (cf. *De orat.* 5,1), Cipriano (cf. *De dom. orat.* 13), Gregorio de Nisa (cf. *De orat. dom.* 3)...

[26] La interpretación agustiniana difiere, por tanto, de la crítica textual actual, que tiende a una consideración teologal del reino y de estas peticiones. Así, debido al ελθετω η βασιλεια, se pide que Dios sea, que se exprese y manifieste mostrándose divino, y no por referencia al interés humano (cf. den BUSSCHE, H. van, *El padrenuestro*, Mensajero, Bilbao 1963, 81-97). No cabe duda de que Agustín sigue a Cipriano (cf. *De orat. dom.* 13).

[27] En unos sermones comenta conjuntamente primera y segunda peticiones (cf. *s. Dom. mon.* 2,6,20; *s.* 56,1.6; 77 B,7; 306 C,8), relación subrayada también por Cipriano (cf. *De orat. dom.* 13) y Orígenes (cf. *De orat.* 25,1-3), por ejemplo, así como por la exégesis contemporánea, como muestra J. Jeremias, amparado en el *Qaddish* y en el uso de la liturgia apocalíptica (cf. Ap 4,8; 11,7) (cf. JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, citado por S. Sabugal, *El padrenuestro*... 202-203; SCHLOSSER, J., *Jesús*... 120). Esta vinculación es más que significativa, ya que presupone que el reino que se pide no es cualquier reino, sino el reino de un Padre: se pide que Dios actúe y exprese su paternidad (cf. PIKAZA, X., *Para vivir la oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1990, 99). De ahí que Agustín asegure que, cuando se pide 'venga tu reino', se deba vivir "cual conviene a quienes tienen tal padre" (*s.* 57,2; 58,2). En otros sermones aúna la segunda con la tercera, pues "la voluntad de Dios es que reinen los buenos, sean condenados los malos" (*s.* 57,6; cf. 56,7), motivo por el que recurre a Mt 25 (cf. *s.* 56,6-7; 57,5-6), realidad asumida por la exégesis reciente en cuanto considera dicha petición redaccional de Mateo y sinónima de la segunda (cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Otro mundo*... 356). Como compendio de la crítica reciente, Busto sostiene sin ambages que la primera y segunda peticiones no son distintas, sino la misma, que incluso en la redacción mateana abarca también la tercera (cf. BUSTO, J. R., *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991, 53).

ple su voluntad, en la oración dominical se pide que su nombre sea santificado, venga su reino y se haga su voluntad en nosotros y por nosotros. En sendas peticiones, por tanto, no se pide por Dios o para forzarlo a obrar (cf. *s.* 57,3); sino que se desean bienes para el ser humano y se ora por el ser humano (cf. *s.* 56,6; 57,5; *ep.* 130,11,21), siendo este el beneficiario de la oración[28].

Concretando esta dimensión antropológica en la segunda petición, Agustín distingue entre venida y manifestación del reino. La súplica 'venga tu reino' esconde que la soberanía eterna y universal de Dios se haga visible aquí y ahora en cada uno de los cristianos (versión subjetiva e individual de la petición) y en todos los hombres, incluso en quienes lo desconocen (versión objetiva y social de la petición). Se pide que dicha soberanía pase de la latencia a la patencia, pues es un hecho que hay gente que está en Dios sin saberlo. Por este motivo se desea la epifanía (universal) del reino: que se torne evidente para todos los hombres, advirtiéndose así cierto ímpetu apocalíptico, que en absoluto opaca la hermosura del mundo presente (cf. *en Ps.* 144,15-16). A fin de explicar esto, en un primer momento se sirve del ejemplo de la luz:

> Quizás alguno diga que la palabra *venga* significa *sobre la tierra*: como si no reinara hoy en la tierra, ya que siempre ha reinado desde la creación del mundo. El término *venga* se debe interpretar: que se manifieste a los hombres. Como, en efecto, la luz, aunque presente, está ausente para los ciegos y para los que cierran los ojos, así el reino de Dios, aunque nunca abandona la tierra, es invisible para aquellos que no le conocen (*s. Dom. mon.* 2,6,20).

Ahora bien, para que acontezca dicha epifanía universal, y aquí se advierte el sentido más inmediato de la petición, primero debemos dejar que Dios reine en cada uno de nosotros a fin de que, a través de nosotros, llegue a todos los pueblos: el reino solo se explicitará totalmente si somos contados entre los santos. Por eso, cuando pedimos 'venga tu reino' "deseamos que venga a nosotros", lo que equivale a decir, "deseamos ser hallados en él" (*s.* 56,6; cf. 57,5; 58,3; *ep.* 130,11,21). Es decir, que seamos configurados conforme al reino, que vivamos "de tal manera que formemos parte del reino de Dios que se otorgará a los santos" (*s.* 56,6; cf. 59,4), que merezcamos reinar con Dios (cf. *an. et or.* 3,11,17), porque, en el fondo, somos su reino (cf. *Io. ev. tr.* 68,2).

[28] Cf. SALAS, A., *El padrenuestro*... 49; SANDERS, E. P., *La figura*... 201.

Esta petición afecta, por tanto, a la forma de ser del cristiano, a su vida y a su comportamiento en esta vida. Por ello, en clave antipelagiana, en uno de sus sermones resumirá su contenido con un sencillo suplicar a Dios que nos haga buenos y nos permita perseverar en la bondad para que nos encuentre buenos cuando se manifieste y nos cuente entre los elegidos para morar con él (cf. *s.* 58,3; *persev.* 2,5)[29].

Alcance de una petición que da en el blanco de la vida cristiana

En esta forma de argumentar se advierten varios aspectos que no deben pasar desapercibidos y que ayudan a concretar el alcance de esta solicitud en la interpretación agustiniana. Sobre ellos me centro en las siguientes reflexiones.

Reino como soberanía y dominio divinos

La exégesis y la teología actuales debaten sobre la traducción y sentido del *malkûtā' de' lāhā'* (βασιλειας του θεου). La palabra 'reino' resulta equívoca y presenta al menos tres sentidos: uno espacial, el territorio en el que alguien reina; otro atributivo, la realeza con la que alguien reina; y otro operativo, la acción de reinar, traduciéndose por reinado. Estos sentidos se implican mutuamente, pero los exégetas coinciden en que el acento recae en este último, con lo que el reinado es el ejercicio del poder divino mientras el reino atañe al símbolo espacial que se resuelve en la realización de aquel[30].

---

[29] Sobre cómo este sentido que Agustín le otorga a esta petición resulta afín a la teología contemporánea, cf. Martínez, M. A., *Orar en el espíritu de Jesús*, San Esteban, Salamanca 2005, 33-34. Hay que tener en cuenta, no obstante, el énfasis de esta en recalcar que dicha petición insiste en que el reino que está allí venga ya sobre la tierra (cf. Sanders, E. P., *La figura*... 194-195; Borg, M. J., *El corazón*... 150-151; Crossan, J. D., and Reed, J., *Excavating Jesus*, Harper, San Francisco 2001, 171-172, 274-275).

[30] Cf. Alonso Schökel, L., *Biblia del peregrino. Nuevo Testamento. Edición de estudio*, III, Verbo Divino, Estella 1997, 51; Fabris, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985, 102-103; J. Schlosser, *Jesús*... 113. Sobre la interpretación exegética de Mateo, cf. Luz, U., *El evangelio según san Mateo (Mt 1-7)*, Sígueme, Salamanca 1993, 467-494. A esta equivocidad lingüística se une la ambigüedad del símbolo, pues ni en tiempo de Jesús ni en nuestros días existe unanimidad sobre cómo interpretarlo (cf. Chilton, B., "The Kingdom of God in Recent Discussion": Chilton, B., y Evans, C., *Stuying the Historical Jesus*, Brill, New York 1998, 255-280; Freyne, S., *Jesús*... 183-186; Aguirre, R., "Reino... 1246-1248).

Agustín no se desentiende de este significado, aunque en sus escritos se refiera principalmente a su consumación histórica: si Dios reina, es necesaria la configuración del reino, es decir, de un grupo humano que lo acepte y trasparente en él los efectos beneficiosos de dicha soberanía: la justicia, el bienestar, la protección contra los enemigos (cf. Sal 44,4-6; Is 41,21). Esta comprensión de reino como realeza divina sobre el ser humano se torna evidente en el mencionado proceso de personalización, pero adquiere un tinte cosmológico y universal en consonancia con la Escritura (cf. Is 6,4-5; Jer 10,7.10; Mal 1,14; Zac 14,9; Sal 22,29; 44,3-8). Desde la breve aposición "a quien sirve toda criatura" (*s.* 56,6) o la constatación de que "reina en los cielos, reina en la tierra, reina en los abismos, en el paraíso, en el infierno" "siendo inmenso su poder" (*an. et. or.* 3,11,16), hasta el emparejamiento de esta petición con la primera, como se ha dicho, o de la oración dominical con el credo, de modo que asocia la acción creadora con su paternidad (cf. *s.* 213,2)[31]. Comentando los salmos, incluso, asegura que trono del reino son aquellos "a quienes domina, sobre los que se sienta, sobre los que reina" (*en. Ps.* 88, *s.* 2,5).

Pero quizá la mayor muestra de que, cuando habla del reino, se refiere a la soberanía divina viene dada por su equivalencia con los 'cielos', en plena consonancia con la circunlocución mateana: "La vida eterna y el reino de Dios será, por ejemplo, como lo que llamamos cielo" (*s.* 343,4; cf. Mt 16,29; *s.* 78,1). Al referirse a los 'cielos' pasa por alto su significado espacial, sosteniendo explícitamente que no se trata de los cielos físicos (cf. *s. Dom. mon.* 2,5,17), para señalar más bien un estado personal: el propio de quien deja que Dios reine en su vida[32].

---

[31] Cf. MARTÍNEZ PELÁEZ, J. P., "*Crede ut ores.* Relación entre fe y oración en los ritos de iniciación según san Agustín": *Mayéutica* 93 (2016) 69-70. Esta relación soberanía-paternidad fue asumida por los credos cristianos no antes de Nicea (cf. DH 30; 121; 150), uniendo en un mismo enunciado dos postulados de fe, donde la soberanía no se equipara al 'todo lo puede' latino, cuanto a "la relación fundamental del creador con el mundo, el ejercicio activo de su soberanía sobre el mundo, su poder que todo lo domina" en clave soteriológica (KEHL, M., *Contempló Dios toda su creación y estaba muy bien*, Herder, Barcelona 2009, 115; cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar. II. Dios-cosmos*, Sígueme, Salamanca 1997, 267). De ahí que los exégetas subrayen que el reino es la manera de expresar a Dios mismo desde su actuación en este mundo y su relación con los seres humanos en cuanto proyecto para la humanidad (cf. AGUIRRE, R., "La enseñanza de Jesús": AA. VV., *¿Qué se sabe de... Jesús de Nazaret?*, Verbo Divino, Estella 2009, 67; ID., "Reino... 1236-1237, 1241; BUSTO, J. R., *Cristología...* 46).

[32] Cuando se subraya la no correspondencia del reino con el cielo físico, no se quiere decir que Agustín renuncie a su significado espacial. De hecho, alude a él cuando presenta los cielos como la 'región' de los ángeles (cf. *s.* 229 E,1) o el lugar donde están presentes los buenos fieles (cf. *s.* 343,4). De ahí que el cielo remita a los ángeles, mientras la tierra a

Desde esta perspectiva se entienden los diversos significados que le otorga a 'cielo', siempre atendiendo a esa habitación de Dios en la criatura [33]. En algunos lugares, 'cielos' remite a una determinada dimensión del ser humano, muy acorde con la comprensión del hombre como imagen divina: cielo es el espíritu (cf. *s.* 57,6; 58,4), el alma (cf. *s.* 59,5), especialmente el alma pacífica como trono de Dios (cf. *en. Ps.* 92,6), y, en correspondencia con ella, la mente (cf. *s.* 56,8; 57,6) [34]. En otros, por el contrario, alude al ser personal o, mejor dicho, a una determinada configuración de lo humano, la propia de quienes sirven a Dios: cielo somos cada uno de nosotros (cf. *ep.* 187,16) siempre que seamos hombres espirituales-santos (cf. *s.* 56,8; 22,10; 78,1; 229 B,2) o justos (cf. *s.* 70,2; *ep.* 187,17; *s. Dom. mon.* 2, 5,17-18), como los patriarcas, los profetas, los apóstoles (cf. *s.* 57,6) y, sobre todo, como Jesús, en cuyo destino coinciden Hijo y reino conforme a Col 1,12-13 [35].

En cuanto esto se haga realidad en los creyentes, cielo dice Iglesia (cf. *s.* 56,8; 57,6). Ahora bien, no debe leerse la relación Iglesia-reino en clave de identidad, propio del ideal de una sociedad perfecta, tal como la leyeron el magisterio y la teología interconciliares, lectura a la que salió al paso el Vaticano II (cf. LG 5) [36]. El obispo de Hipona no pierde de vista la referencia futura del reino, por lo que la Iglesia se equipara a él en cuanto

---

los hombres (cf. *s.* 58,4). La exégesis actual da por supuesta la equivalencia 'reino de Dios' 'reino de los cielos', pero, en algunos casos, insisten en sus repercusiones terrenas (cf. tesis de Borg y Crossan ya citadas).

[33] Cf. MARTÍNEZ PELÁEZ, J. P., "*Crede ut ores*... 55-56.

[34] Muchos padres de la Iglesia, especialmente de la escuela alejandrina o afines a ella (Filón, Clemente, Orígenes, Atanasio, Hilario, Gregorio de Nisa, Basilio), centran la comprensión del hombre como imagen en una determinada dimensión de la persona, asociada a sus facultades superiores por oposición a las tesis defendidas por la escuela antioquena, que subrayan la imagen corporal (integral) del ser humano (cf. LORDA, J. L., *Antropología teológica*, EUNSA, Barrañáin 2013, 156-163). En la tradición norteafricana, Tertuliano se muestra más proclive a la antioquena (cf. *De res.* 4,3-5), mientras Ambrosio y Agustín adoptan una posición intermedia (cf. AGUSTÍN, *gen. adv. man.* 1,18,29), si bien más cercana a la alejandrina (cf. AMBROSIO, *De sex diebus*, 6,7,42). Un buen resumen sobre la multiplicidad de posturas durante esta época en LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de occidente*, Herder, Barcelona 1982, 85-87. Desde esta perspectiva de 'espíritus' puros se interpreta el cielo como morada de los ángeles (cf. *s.* 263 A,2; 293 D,3), donde seremos iguales a ellos, compartiendo su ciudadanía (cf. *s.* 213,10; 231,5; 259,1).

[35] Cf. PEREIRA DE MATOS, M. A., *Interpretação*... 338.

[36] La eclesiología actual suele hablar de una 'identidad dialéctica' entre ambas realidades, marcando la tensionalidad escatológica entre ellas, lo que pone de relieve tanto la unidad como la diferencia (cf. FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario,

comunidad escatológica consumada, pero no antes: es de la Iglesia celeste de la que afirma que "así se constituye la única Iglesia, la ciudad del gran rey" (*s.* 341,11) [37]. La Iglesia peregrinante, por el contrario, se concibe como preparación del reino futuro o como reino en ciernes: el reino de Dios, que son los cristianos, templos de Dios, "aún es construido, aún es preparado, aún es congregado" en esta vida (*Io. ev. tr.* 68,2; cf. *s. Dom. mon.* 2,6,20) [38]. A la luz de esta precisión deben leerse afirmaciones que insisten en el pensamiento antidonatista de que nadie está excluido del reino en la tierra, que es la Iglesia (cf. *s.* 251,3; 57,5; 78,4).

Esta relación Iglesia-reino destaca dos aspectos, además de la universalidad de su ofrecimiento, sobre la que volveré más tarde. El primero atañe al dinamismo y poderosidad de aquel, patente en las parábolas de crecimiento (cf. Mc 4,26-29; Lc 18s.20s.). En parte lo suscribe al hablar del paso de la latencia a la patencia y del peregrinaje eclesial a la patria, que es el reino (cf. *s.* 217,5; 11,1; 16,2; 61 A,7; 150,9; 359 A,5). Pero, sobre todo, en el proceso antropológico de configuración que debe acometer todo cristiano para que se exprese en él el cambio ontológico operado por el bautismo. El reino se expresa en la dinámica inherente a la espiritualización del cristiano, como asegura en cierta ocasión (cf. *s.* 57,5).

El segundo concierne a la dimensión social del reino, ya que no entiende dicho 'proceso antropológico de configuración' en sentido individualista. Ya lo sugiere el hecho de que el reino se 'congrega' en la tierra y de que la Iglesia es el reino en ciernes. Pero esta idea adquiere relevancia al estimar que dicha relación tiene como fundamento su doctrina del Cristo total (cf. *s.* 18,4) [39]. Queda así expedita la comunialidad salvífica (cf. *s.* 17,2) y la comprensión de la vida eterna como fraternidad (cf. *s.* 229 B,2; 77 B,6).

Salamanca 1996, 118-121; RIGAL, J., *Descubrir la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 118-121; GARCÍA EXTREMEÑO, C., *Eclesiología*, San Esteban, Salamanca 1999, 59-60).

[37] En otro de sus sermones, dicha identidad se dará ya aquí en la tierra, a manera de tesis milenarista: "Este octavo día simboliza, pues, la vida nueva que seguirá al fin del mundo; y el séptimo, el descanso futuro de los santos en esta tierra. Como dice la Escritura, Dios reinará con sus santos en la tierra, y tendré aquí una Iglesia de la que no formará parte malo alguno" (*s.* 259,2).

[38] En esta línea argumentativa se expresa la exégesis actual al señalar que el reino pertenece por definición al futuro, por lo que el presente no puede ser más que el tiempo de sus signos precursores, que muestran que ya está actuando, que ya se está desarrollando, y que posibilitan confiar en una salvación futura (cf. SCHLOSSER, J., *Jesús*... 127; AGUIRRE, R., "La enseñanza... 72; ESTRADA, J. A., *De la salvación*... 121).

[39] Por ello expresa Pereira que "el reino coincide con el Cristo total, su pléroma en su máxima concreción y visibilidad" (PEREIRA DE MATOS, M. A., *Interpretação*... 339, 344).

Por otra parte, en este desarrollo del reino como soberanía dinámica sobre una comunidad creyente, con lo que esta implica de estructuralidad, se inserta su cariz dialéctico e incluso duélico, aspecto recuperado por la teología contemporánea debido a ciertos textos que denotan su realidad presente y su conflicto con los poderes del mal (cf. Lc 10,18; Mc 3,27; Lc 11,20.21-22) [40]. El reino del que aquí se habla es el reino del Padre, pero, dado que su manifestación depende de la respuesta humana, su construcción se opone al reino del diablo, encarnado en aquellos que no son 'reino de Dios', es decir, que no dejan reinar a Dios en sus vidas (cf. *s.* 362,14) o, como desarrollaré más adelante, aquellos que se dejan dominar por el espíritu de avaricia y lujuria (cf. *s.* 71,4). Por ello, el evangelio afirma que el reino de Dios sufre violencia (cf. Mt 11,12; Lc 16,16; *en. Ps.* 86,6; 147,27) [41].

En resumidas cuentas, suplicar continua y ardientemente 'venga tu reino' significa evocar la venida de Dios mismo con su soberanía y poder sobre la comunidad humana y la creación entera, para que se manifieste así que él es el único padre y señor de la historia.

Reino escatológico como vida eterna

El desarrollo del reino como reinado denota que Agustín lo presenta como una realidad superior a nosotros –"la vida en las alturas" (*s.* 193,1)– y, en ese sentido, desbordante que se nos impone. Pero 'cielos', amén de este significado, atañe también a una realidad futura, escatológica por tanto [42]. El pueblo judío opera dicha traslación en el destierro, cuando desaparece el rey terreno y aflora la esperanza mesiánica (cf. Sal 44; 97-99; Is 52,7; Dan 2,32-35), según la cual, Israel se aprovechará del reino, Jerusa-

[40] En América Latina, por influjo de la teología de la liberación, se ha impuesto este carácter duélico confrontando reino y antirreino (cf. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991, 95-141, 143-177). Desde la exégesis, Horsley defiende que el reino de Dios significa la victoria de este sobre las fuerzas del mal, tal como reflejan las visiones apocalípticas (cf. HORSLEY, R. A., *Jesús y el imperio*, Verbo Divino, Estella 2003; ID., y SILBERMAN, N. A., *La revolución del reino*, Verbo Divino, Estella 2005). De la época patrística, resulta significativo el énfasis que pone Orígenes en este hecho (cf. *De orat.* 25,3).

[41] En otra ocasión desentraña este 'reino del diablo' explicitando la lucha que establece con Dios y cómo este nos trasladó al reino de su Hijo querido (cf. *s.* 222). Este cariz duélico rezuma también en otras expresiones, con las que exhorta a "que cada uno luche en este mundo según el don que haya recibido, para gozar en el futuro" (*s.* 343,4). Finalmente, interpretando el pasaje de Lc 11,17ss., la gran diferencia entre ambos reinos radica en que el reino de Dios o de Cristo no está dividido (cf. *s.* 71,1-2.4).

[42] Cf. PIKAZA, X., *Para vivir...* 96; SANDERS, E. P., *La figura...* 191-192.

lén se convertirá en su centro y a él retornarán los exiliados. Este reinado estaría representado en la tierra por el Mesías o por el hijo del Hombre (cf. Dan 7,11-14). En este contexto, la súplica por la llegada del reino resulta indiscutiblemente escatológica, siendo asumida y cualificada por Jesús [43] y por la cristificación escatológica operada por la comunidad cristiana a raíz de la resurrección de este, de modo que presenta como inseparables venida del reino y venida del Señor (cf. Mc 13,24-27).

Agustín insiste en esta realidad y sostiene que al reino se llega al fin del siglo (cf. *s.* 6,7), al final de los tiempos, vinculando dicha petición con la resurrección de los muertos, acontecimiento escatológico inserto en la esperanza judía [44]. Para él, afirmar que el reino vendrá al final de los tiempos significa reconocer que acontecerá cuando tenga lugar la resurrección, momento en el viene el Señor y acaece el juicio (cf. *s.* 84,2; 56,6; 57,5; *s. Dom. mon.* 2,6,20), con lo que venida del reino y parusía coinciden. Refleja esta dimensión escatológica defendiendo la equivalencia reinar-salvarse, por contraposición a la postura pelagiana [45], y estableciendo la sinonimia entre 'reino de los cielos' y vida eterna.

---

[43] Resulta incuestionable que, para Jesús, la plenitud del reino está reservada al futuro, pues respira la esperanza judía propia de una época crítica (cf. Mc 14,25; 13,24-27; Mt 6,10). Ahora bien, mientras algunos sostienen que dicha dimensión escatológica es lo propio de la comprensión jesuana del reino, dado que con ella se opone a la mentalidad rabínica que lo espera presente en la historia de una manera política o sacerdotal (cf. LUZ, U., *El evangelio...* 478; SANDERS, E. P., *La figura...* 194-195, 198-200); otros defienden que la gran novedad de su mensaje radica en su presentismo (cf. THEISSEN, G., y MERZ, A., *El Jesús...* 291), tesis en algunos casos radicalizada pues niegan todo sesgo escatológico (cf. BORG, M. J., *Iesus: A new Vision*, Harper/Row, San Francisco 1991; HORSLEY, R., *Jesus e a Espiral da Violência*, Paulus Editora, São Paolo 2016). Considero más centradas las posturas de quienes sostienen que lo característico de Jesús viene dado por la tensión entre presente y futuro (cf. SCHLOSSER, J., *Jesús...* 115; AGUIRRE, A., "La enseñanza... 70, 73; VIDAL, S., *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006, 135-140).

[44] Cf. SABUGAL, S., *El padrenuestro...* 212-213; SCHLOSSER, J., *Jesús...* 114.

[45] Nuestro autor aborda sistemáticamente el tema en *an. et. or.* 3,11,15-17 y en el *s.* 294,2.6.17, sobre el bautismo de niños, fechado el 27 de junio del 413 (cf. ANOZ, J., "Cronología... 287). Parece ser que los pelagianos, al cuestionar el bautismo de niños como sacramento del perdón de los pecados por faltar una aportación personal efectiva por parte del sujeto, disociaban salvación (vida eterna) y reino de los cielos, estableciendo un lugar intermedio entre salvación y condenación, que coincidiría con el reino. Según ellos, se bautiza para entrar en este, no para alcanzar aquella, pues los niños, al carecer de pecado, la tendrán necesariamente. De ahí la pregunta de si hay una vida eterna distinta del reino y si es lícito reducir el bautismo de niños a un simple baño que alienta. El Hiponense asegura que la Iglesia defiende la inexistencia de una salvación eterna distinta del reino de los cielos razonando desde Mt 25, donde solo se habla de derecha (reino/salvación) e

Así argumenta teniendo como punto de referencia 1Cor 6,9-11 (cf. *s.* 294,3; 211 A; 18,4). Al igual que el reino, la vida eterna se asocia a la resurrección de los hombres (cf. *s.* 84,2; 229 E,1.3; 211 A; 213,10) y es anticipada por la de Cristo (cf. *s.* 233,1). Debido a esta equivalencia, su comprensión de aquel se concreta desde los rasgos que adquiera esta y desde ella se advierte mejor qué pedimos a Dios cuando imploramos que traiga su reino. Inicio esta exposición con esta referencia, posiblemente del año 417:

> La vida eterna, la incorruptibilidad, el reino con Cristo, la compañía de los ángeles; allí carecerá de toda molestia, de toda ignorancia, de todo peligro, de toda tentación; allí tendré una seguridad verdadera, cierta y permanente (*s.* 19,5).

Vida eterna como vida con Dios mismo

Agustín caracteriza la vida eterna con morar en la casa del Padre y saborear su vida. Cuando esta acontezca, veremos a Dios tal cual es, como sostiene el evangelista Juan (cf. Jn 17,3; 1Jn 3,2) (cf. *s.* 122,5; 127,13), lo contemplaremos "sin amago de duda" (*s.* 33 A,1), lo conoceremos (cf. *s.* 362,30-31) y permaneceremos con él (cf. *s.* 229 D,2), de manera que dicha

---

izquierda (infierno/condenación). Además, considera inmisericorde a quien otorga la vida, pero no el reino. Para esta afirmación se apoya en el ejemplo de los exilados, que viven y gozan de salud, pero desterrados y fuera de la patria, con lo que ello implica, pues, cuando se ama la patria, permanecer fuera de ella supone un gran castigo. Sobre esta problemática, cf. TESELLENE, E., "Pelagio, pelagianismo": FITZGERALD, A. D., *Diccionario...* 1033-1037. Adviértase que sigue semejante argumentación en el *s.* 351,8-9 –para unos, predicado por estas fechas (cf. ANOZ, J., "Cronología... 291), para otros, en su periodo presbiteral, presumiblemente el 391 (cf. REBILLARD, E., "Sermones... 1214), lo que denotaría, de ser cierta esta postura, que esta equivalencia no surge a raíz de la polémica pelagiana–. Según este sermón, no existe salvación fuera del reino de Dios, de modo que el necio, cuando asegura que no quiere reinar y sí salvarse, se engaña. Basado una vez más en Mt 25,31-46, sostiene que el amor salva y hace reinar, mientras las malas obras separan de él y condenan. De ahí que exhorte a despojarse de los pecados que excluyen del reino, como son los recogidos en las listas estoicas citadas por la tradición paulina (cf. Ef 5,5-7; 1Cor 6,9-10; Gál 5,19-21; *s.* 161,3; 294,4; 351,8). La diferencia que Agustín establece en su discurso no es la de salvarse y reinar, sino la de quienes reinan y quienes no reinan, pero poseen el reino. Dicha distinción queda mejor explicada en *Io. ev. tr.* 68,2, donde, en consonancia con la tensión escatológica que caracteriza el reino, afirma que los cristianos, al haber sido bautizados, son hechos reino de Dios, pero aún no reinan, porque todavía se precisa que se manifieste la soberanía total de Dios sobre ellos.

contemplación se tornará un vivir en él, con él y de él (cf. *s.* 114,2; 213,10; 221,3; 396,1; 32,6).

Este participar de la vida divina adquiere dos matices relevantes para el Hiponense. Por una parte, emplea un lenguaje antitético para describir la interpenetración personal y dejar constancia de la imposibilidad de comprender a cabalidad cómo sea esta. Así, en la vida eterna seremos poseídos por Dios al tiempo que lo poseeremos; seremos heredad suya a la vez que él será la nuestra (cf. *s.* 213,10; 16,5; 78,5; 105 A,2). La índole personal de esta compenetración queda notoria en otros pasajes, donde la narra como amistad en el ámbito de la comunidad trinitaria (cf. *s.* 231,5), sobreentendiendo la amistad con Jesús, dado que él ya nos elevó a dicho rango en esta vida (cf. Jn 15,13-15). Esta compenetración adquiere igualmente el matiz paulino de 1Cor 15,28: el reino acontecerá cuando Dios lo sea todo en todos (cf. *s.* 78,5), consumándose así el proceso creacional.

Por otra, constata que la vida teologal, indispensable para desear el reino y encaminarse hacia él, se transformará una vez que lleguemos a él. Teniendo como transfondo Mt 25,31-46 y como objeto directo el reino, asegura: "Venid, recibid lo que esperasteis, ved lo que creísteis, tened lo que ansiasteis, poseed lo que amasteis" (*s.* 25 A,1). En este, como en otros lugares, Agustín sigue el discurso paulino (cf. 1Cor 13,3) y enuncia que, en el reino, la fe se torna visión y la esperanza, realidad, por lo que ambas desaparecerán [46], mientras permanece la caridad, mas una caridad perfecta (cf. *s.* 359 A,4; 395,1).

Vida eterna como seguridad y felicidad eternas

Conforme a la imagen espacial de Mt 25, la vida eterna en cuanto vida en Dios y con Dios consiste en situarse a su derecha, lo que conlleva insaciable, inestimable e incomprensible bienaventuranza y abundancia (*s.* 213,5), plena riqueza (cf. *s.* 77,13), felicidad eterna en definitiva.

[46] Esta formulación puede herir la sensibilidad actual. Por referirme tan solo a la desaparición de la esperanza en la vida eterna, no carece de sentido la propuesta moltmanniana, según la cual, al ser Dios mismo quien se promete y al no abarcarlo ni siquiera cuando se goce de su vida, ya que siempre resultará mayor y novedoso, parece evidente que el ser humano siga esperando en ella, si bien esta esperanza no estará sometida a las deficiencias espaciotemporales (cf. MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 132, 137; GELABERT, M., *La revelación, acontecimiento con sentido*, San Pío X, Madrid 1995, 103-104, n. 31). Avala esta interpretación el cariz dinámico con el que se describe dicha vida (cf. BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1993, 88-89).

Para representar esta se apropia nuevamente de la lógica del contraste: Agustín concibe la vida futura por contraposición a las imperfecciones de la presente. Solo así se entiende que su rasgo básico sea la seguridad, una seguridad plena y eterna (cf. *s.* 53 A,2; 77 B,6; 78,6; 125,11; 217,5; 346,1) que destierra el miedo, porque allí no habrá "peligro alguno, libre de enemigos y epidemias" (*s.* 217,5; cf. 11,1; 16,2; 61 A,7; 359 A,5). Este flash, como digo, se entiende desde el negativo de la sociedad tardorromana, en la que domina una gran inestabilidad que afecta a todas las dimensiones de la vida, y de la sociedad norteafricana, dada a la irascibilidad, la venganza, las mentiras, la corrupción..., aspectos destacados en su predicación [47].

En otros lugares enumera las calamidades presentes a las que se contrapone la seguridad futura: no habrá ya sufrimiento (cf. *s.* 84,1), ni muerte, ni angustia, ni hambre, ni sed, ni aflicción, ni senectud, ni cansancio (cf. *s.* 213,10), ni desorden, ni tristeza (cf. *s.* 259,1; 235,1); en definitiva, no habrá noche (cf. *s.* 16,5), metafóricamente hablando. Al contrario, "el descanso será eterno, eterna la alegría, inagotable la felicidad" (*s.* 259,1; cf. 235,1). Compendia ambas ideas cuando afirma: "Vivir con Dios y junto a Dios es vivir sin molestia alguna y sin temor de perder la felicidad, que carece de fin" (*s.* 396,1; cf. 32,6). Por esta ausencia de calamidades, en aquella vida no existirá día malo (cf. *s.* 16,5), sino que todos serán buenos (cf. *s.* 216,4).

Me fijo en dos ideas de esta presentación. La referencia al descanso, y a la paz perpetua (cf. *s.* 16,5; 77 A,2; 108,6; 216,3; 347,2), adquiere en la homilética agustiniana una importancia peculiar y una riqueza de tonalidades. Estas vienen dadas por las metáforas temporales con las que se refiere a la eternidad. Así, el reino es un día eterno (cf. *s.* 86,10; 229 D,2), preparado desde el comienzo del mundo y tendente al futuro (cf. *s.* 86,10), ya que "el Señor es siempre el mismo y sus años no pasan" (*s.* 193,1). Más aún, es un hoy eterno (cf. *s.* 260 C,6; 84,2). Teniendo como trasfondo la celebración de la vigilia pascual, es una vigilia eterna (cf. *s.* 223 B,2; 223 G,2) y, como no era menos de esperar, un sábado eterno (cf. *s.* 362,28-29; *conf.* 13,35) o la séptima edad (cf. *s.* 216,8), que da paso al día octavo, día de la resurrección y de la vida nueva que seguirá al fin del mundo, donde nada crece ni decrece, sino que "permanece perennemente en felicidad inmutable" (*s.* 260 C,3; cf. 259,2).

[47] Sobre la sociedad romana del tardoimperio, cf. CAMERON, A., *El bajo imperio romano*, Encuentro, Madrid 2001. Sobre la idiosincrasia africana, cf. HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana...* 315.

En otros sermones desmenuza el sentido de este descanso. Según él, en el reino nunca se sentirá cansancio, dado que la caridad, la inmortalidad o la eternidad nunca lo producen (cf. *s.* 229 B,2). Pero más expeditivo resulta este otro aserto:

> Solo allí, en Dios, puede haber seguridad; y donde puede haber seguridad habrá como hartura insaciable. Porque ni te hartarás de modo que quieras dejarlo, ni ha de faltar nada que puedas echar de menos (*s.* 125,11; cf. 170,9).

De estas palabras se colige que Agustín entiende el descanso desde una doble perspectiva. Por una parte, en el reino no se origina el cansancio del aburrimiento y del hastío, bien sea por ausencia de actividad, bien por incurrir en un hacer monótono que desemboque en la acedia. Por lo que se refiere a lo primero, en él no se permanece inactivo, porque allí también se trabaja: viendo, amando y alabando a Dios (cf. *s.* 33 A,1; 211 A; 254,5.8). Por lo que respecta sobre lo segundo, estas tareas no empalagan, siempre encierran un ápice de novedad: la vida eterna difiere del eterno retorno del 'siempre lo mismo', ya que a Dios nunca se lo abarca (cf. *s.* 223 A,5; *ep.* 187,14; *conf.* 1,2,2-3; 3,6,11; *en. Ps.* 74,9; 118,22,6), lo que propicia que continuamente busquemos con avidez (cf. *trin.* 15,2,2; *Io. ev. tr.* 63,1). Más bien ha de percibirse como la eterna sorpresa dispuesta por una forma de vida perijorética y koinonial, dinámica y siempre creativa (cf. *civ. Dei* 22,30,5). No sin razón, este arquitecto de la vida comunitaria comprende el reino como una fraternidad perfecta y total (cf. *s.* 77 B,6; 229 B,2).

Por otra, allí acontece la plenitud, al no existir "corrupción o indigencia alguna" (*s.* 25 A,1). Puesto que no acaece ningún tipo de necesidad, tampoco se precisan acciones que sean fruto de esta o de la iniquidad (cf. *s.* 211 A); es decir, se practica la misericordia (cf. *s.* 103,6; 11,1; 358 A,2; 362,28). En esta clave interpretativa se sirve de la diversidad oracional para contraponer la vida futura y la presente. Así, allí no habrá petición, sino exultación (cf. *s.* 77 B,1), alabanza, que cifra en cantar amén y aleluya (cf. *s.* 33 A,1; 61 A,7; 125,9; 211 A; 254,5.8; 255,1; 335 B,2).

De esta forma introduzco el segundo matiz. Si la seguridad se contrapone a todas las precariedades materiales de la vida, la carencia más significativa desde el punto de vista cristiano viene dada por la muerte. Por este motivo, con otro juego de palabras que recuerda Sab 1,15, relaciona la seguridad con la inmortalidad (cf. *s.* 216,8) y lo presenta como el "reino

de la inmortalidad" (*s.* 228,2), de modo que insiste en la eternidad como lo distintivo de esta forma de vida (cf. *s.* 16,5; 25 A,1; 70,2; 223 G,1), dado que la inmortalidad dice eternidad (cf. *s.* 229 B,2). Esta insistencia queda manifiesta en un breve sermón anterior al 410 sobre la importancia de celebrar diariamente la fiesta de la pascua (cf. *s.* 229 D,2), pensamiento que sigue inalterado tras el 412 (cf. *s.* 254,5).

Como colofón a los rasgos descritos hasta el momento, la vida eterna es, ante todo, vida, verdadera vida (cf. *s.* 25 A,1), ya que la vida que no es eterna ni es buena ni dichosa ni merece la pena llamarse vida (cf. *s.* 306,7; 344,7; 346,1). Así lo deduce del hecho de que, en el pasaje del joven rico (cf. Mt 19,17), el evangelio refiera simplemente vida (cf. *s.* 84,1-2). Por esta razón en otros lugares denomina al reino la 'tierra de los vivientes' (cf. *s.* 193,1; 216,5).

Esta alusión a la vida remite al alimento y a la bebida, compendio de las necesidades vitales básicas que deben satisfacerse. En consonancia con la teología neotestamentaria del reino como banquete (cf. Mt 8,10-12; 22,1-1; Lc 13,29; 14,15; 15,23; Mc 14,25), representa la vida eterna como la mesa de la vida (cf. *s.* 231,5), cuyos alimentos difieren de los perecederos (cf. *s.* 179,6). Esta metáfora le sirve, igualmente, para presentar al Padre como anfitrión que recibe a los huéspedes en sus moradas, manera como muestra su soberanía o su relación con los hombres, que a la postre es el reino. En él nos recostaremos y él nos servirá, tal como se desprende de Lc 12,37 (cf. *s.* 103,6; 104,6; 179,6). Continuando su juego de contraposiciones, y teniendo como trasfondo el relato de Marta y María (cf. Lc 10,38-42), en esta cena se invierten los sujetos: "Allí, en efecto, en lugar de alimentar seremos alimentados" (*s.* 103,6). Finalmente, relaciona de nuevo el reino con la eucaristía, vinculando segunda y cuarta peticiones (cf. *s.* 61 A,5). Incluso en alguna ocasión denomina 'pan celeste' al reino (cf. *s.* 216,3).

Transformación de la vida presente

En todo momento Agustín salvaguarda el auténtico sentido de una realidad escatológica. Esta no es tanto, o simplemente, una realidad futura, tal como a veces suele definirse, porque el futuro es algo que el hombre pretende y se construye; más bien es una realidad 'por venir' inserta en el presente que tira de él, a manera de atracción, hacia su plena realización. En cierta medida la virtud teologal de la esperanza es una realidad escatológica inversamente actuante: ella es el ancla (cf. Hb 6,18-19) del presente

que se clava en el futuro para impulsar aquel desde este hacia las realidades últimas (cf. *s.* 359 A,1; *ep. Io.* 2,10; *en. Ps.* 74,34) [48].

Quizá esta es la razón de fondo por la que relaciona el padrenuestro con la esperanza (cf. *ench.* 114), guiado por la tensión escatológica del reino que refleja. Así lo expresa en sendas alusiones al citado pasaje de Lc 10,38-42: "¿Tenemos aquí algo de lo de allí? ¿En qué proporción lo tenemos? ¿Qué poseemos de allí? En efecto, algo hacemos aquí propio de allí" (*s.* 104,4), siendo aclarada dicha actividad con la ocupación de María: "Allí se hallará la plenitud y perfección de lo que aquí eligió María" (*s.* 103,6).

Independientemente de que Agustín se refiera en estos sermones al estar con y junto a Dios (cf. *s.* 104,5), esta indicación de lo que sea una realidad escatológica resulta relevante a la hora de perfilar el reino que pedimos. Porque, aunque este solo acontecerá al final de los tiempos, no por ello se desliga del presente (cf. Mt 11,9.12; 13,16s.; Mc 2,18ss.; 4,26-29; Lc 10,18; 11,20; 13,18s.10s.; 17,21). Dejando para más adelante las actitudes que permiten alcanzarlo, y que en parte lo manifiestan, atiendo al hecho de que, debido a nuestra condición finita y espacio-temporal, solo podemos hablar de él atendiendo a imágenes tomadas de nuestra realidad finita y, sobre todo, apelando al apofatismo.

En efecto, a la hora de hablar de él, Agustín reconoce primero la ignorancia humana sobre lo que será el reino, aspecto que los evangelios traducen con el desconocimiento del tiempo en el que sucederá (cf. Mc 9,1; Mt 24,42; 25,13; Lc 12,40). Además, Jesús tampoco lo concreta: habla mucho de él, pero no lo define, como sí hicieron, por ejemplo, los esenios de Qumram [49]. En el mismo sentido parece moverse nuestro autor cuando refleja la vaguedad de su descripción con las consabidas contraposiciones y el lenguaje metafórico. Quizá resulte significativo el siguiente fragmento de un sermón sobre la resurrección y la vida eterna, escrito entre el 415 y 418:

> *Así, pues, dado que se nos promete la vida eterna, pongamos ante nuestros ojos esta vida y eliminemos de ella todo lo que aquí encontramos molesto. Pues nos es más fácil descubrir lo que no habrá allí que lo que habrá. Fijaos: aquí vivimos, viviremos también allí; aquí estamos sanos cuando no nos hallamos enfermos ni nos duele nada en el cuerpo, también allí estaremos sanos. Asimismo, cuan-*

[48] Cf. GÓMEZ, E., "*Homo viator.* Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana": *Avgvstinvs* 45 (2000) 400.

[49] Cf. LUZ, U., *El evangelio...* 478-479; SCHLOSSER, J., *Jesús...* 127; FABRIS, R., *Jesús...* 103; BUSTO, J. R., *Cristología...* 46; SOBRINO, J., *Jesucristo liberador...* 98; KASPER, W., *Jesús, el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1986, 86; SANDERS, E. P., *La figura...* 208.

> *do en esta vida nos va bien, no sufrimos mal alguno; tampoco lo padeceremos allí. Imagínate aquí, por tanto, a un hombre vivo, sano, que no sufre mal alguno: si alguien le concediese estar siempre así, y si ese estado no conociese término, ¡cuánto gozaría!* (s. 127,3).

Esta referencia da cabida, además, al recurso de la supereminencia, tan común en la teología escolástica posterior y al que el obispo de Hipona acude con frecuencia. Así, "cualquier cosa que sea lo que te promete el mundo, mayor es el reino de los cielos; cualquiera que sea la amenaza del mundo, mayor es la amenaza del infierno" (*s.* 346 B,4); todo es vil en comparación con el reino de los cielos (cf. *s.* 107 A); no se encuentra la vida eterna en esta, porque se busca la felicidad allí donde no se halla (cf. *s.* 231,5; 233,4; 306; *conf.* 4,12,18).

Apelando al lenguaje del reino, constata que son incomparables reinar en este mundo y reinar con Cristo (cf. *s.* 302,6), pues este es "grande y eterno; grande y eterno precisamente por ser justo" (*s.* 306,7), mientras que de los reinos mundanos se predijo su ruina, se sobreentiende que por la injusticia (cf. *s.* 105,9). Es más, el mismo Jesús los destruirá (cf. *s.* 45,6). Además, a diferencia de estos, el reino de Dios no perjudica a nadie (cf. *s.* 306 C,6).

Aun con todo, este recurso tampoco satisface a Agustín. No basta con explicitar la diferencia cualitativa existente entre esta vida y la futura ni acudiendo al desconocimiento ni a la supereminencia. Más lo convence la insinuación paulina de la transformación inherente a la resurrección (cf. 1Cor 15,51-52; Mc 12,24-27). El reino guarda conexión con esta vida, pero, al mismo tiempo, será totalmente distinto (cf. *s.* 77,13) [50].

Reino presente en tensión escatológica

Conforme a lo expuesto en los párrafos anteriores, aunque el reino se manifiesta al final de los tiempos, está ya presente en la tierra de alguna forma, con lo que la petición de su venida debe influir en el ahora [51]. Del

[50] Por contraposición con la exégesis patrística, la actual sostiene que la intervención divina, aunque suponga la profunda trasformación del mundo, no supone su final (cf. AGUIRRE, R., "La enseñanza... 75).

[51] Explica Vidal con acierto: "La petición 'venga tu reino' pide que Dios implante su reino ahora; en cuanto acontecimiento dinámico ya en proceso hacia su plenitud definitiva, la venida del reino por la que se pide no se refiere a la puntual del momento final, sino a la implantación progresiva y en marcha... (a la) implantación progresiva del acontecimiento

mismo modo, la exégesis contemporánea, ante el peligro de escindir o dividir planos si dicha petición se subjetiviza en demasía, debido a una determinada interpretación del εντος υμων de Lc 17,21 [52], recomienda dos acciones: plegaria, que denota la gratuidad del reino, y compromiso, que refiere la conversión por nuestra parte, la posibilidad de que, desde ahora, se ponga en funcionamiento ese reino futuro [53]. En el fondo, esta es la línea argumentativa que plantea Agustín, si bien la vertiente histórica del reino queda un poco opacada al remitirla, no tanto al impacto que esta ha ocasionado en el presente con Jesús, cuanto a una conducta ética que posibilita habitar en el más allá [54]. Desarrollo este desplazamiento derivado de la antropologización a la que somete las peticiones de la oración dominical.

Reino de los cielos presente en Cristo

El magisterio de Orígenes difundió que con Cristo se había hecho presente el reino de Dios, dado que es el reino personificado (αυτοβασιλειας του θεου). Aunque la exégesis contemporánea ratifica que no es posible disociar el anuncio del reino y la persona de Jesús, rehúsa en cierta medida este postulado origeniano. Ciertamente Jesús, "con todo lo que hace y lo que dice, se considera no solo como anunciador o predicador del reino de Dios, sino como protagonista y sujeto activo del mismo" [55]; pero nunca se identificó con él: debido a su dimensión escatológica, se experimenta

---

de liberación ya en marcha" (VIDAL, S., *Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2015, 124 y 407, respectivamente; cf. SCHLOSSER, J., *Jesús*... 124; AGUIRRE, R., "La enseñanza... 77). Esto ha llevado a algunos exégetas a plantear la dimensión política del reino y a subrayar más su dimensión presente que escatológica (cf. BORG, M. J., *El corazón*... 149-153; WRIGHT, N. T., *El desafío*... 48-49).

[52] Dos suelen ser los sentidos de εντος: uno espiritual (dentro, en), otro espacial (entre, en medio de). El primero, presente en los comentarios de Orígenes (cf. *De orat.* 25,1-3) y de Ambrosio (cf. *De sacr.* 5,4,22), entiende el reino como una disposición interior, como una intención, interpretación que hoy no se suele aceptar (cf. SCHLOSSER, J., *Jesús*... 126; THEISSEN, G., y MERZ, A., *El Jesús*... 295-296).

[53] Cf. PIKAZA, X., *Para vivir*... 100.

[54] Debido a esto, nuestro autor es susceptible de crítica, al considerar el reinado de Dios primariamente como un mensaje ético (cf. AGUIRRE, R., "La doctrina... 75), lo que no quiere decir que se le niegue su dimensión ética (cf. ID., "El reino de Dios y sus exigencias morales": ID., *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander 1994, 135-163; SANDERS, E. P., *La figura*... 219-227), o al comprenderlo preferentemente como una realidad ultramundada (cf. ESTRADA, J. A., *De la salvación*... 121).

[55] FABRIS, R., *Jesús*... 105.

relativo ante y hacia él[56]. Con él se hizo presente el reino y está ya actuando, pero aún no se ha manifestado en su plenitud. Aun con todo, no deja de ser esta una expresión de la convicción cristiana de que con Jesús se le otorga vivencia histórica al reino.

Agustín no abunda sobre esta idea en sus sermones, lo que no quiere decir que le sea ajena. Más bien la secunda. Asegura que, desde Juan Bautista "fructifica y crece en todo el mundo la gracia del evangelio y la predicación manifiesta del reino de los cielos, que no tendrá fin" (*s.* 293 C,1). Ese 'desde Juan Bautista' supone que Cristo anunció dicho reino con sus palabras, hechos, vida y destino, aspecto innegable ratificado por los evangelios (cf. *s.* 7,3). Así, pues, el reino ha irrumpido en nuestra historia habida cuenta de la relación existente entre la soberanía de Dios y la actuación de Jesús, si bien aquella rige la creación desde su comienzo.

Ahora bien, en continuidad con la tradición cristiana, no reduce dicho vínculo a simple causalidad en el plano histórico. Más bien confiesa el trasvase del reinado de Dios que Jesús anunciaba a la persona de Cristo, mesías, rey y señor de la historia tras su resurrección. Así se desprende de expresiones cercanas al postulado origeniano, como la siguiente: "El reino de Dios, que es Cristo, vino a la tierra" (*s.* 6,7), lo que le lleva a presentar como sinónimos reino de Dios y reino de Cristo (cf. *s.* 32,25) y a desarrollar una teología de la realeza de este (cf. *en. Ps.* 55,2). Dicho trasvase, como se reconoce hoy, a la par que expresa su condición divina, ilustra que "el reinado de Dios sigue siendo anunciado después de la pascua, pero ahora concebido como un reino que es y seguirá siendo ejercido por Jesucristo hasta el final de los tiempos"[57].

Por lo que conviene explícitamente a la segunda petición, el de Hipona secunda la tradición cristiana según la cual la venida del reino jesuana,

---

[56] Cf. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*... 96-99, siguiendo el magisterio de RAHNER, K., "Líneas fundamentales de una cristología sistemática": ID., y WEGER, K. H., *¿Qué debemos creer todavía?*, Sal Terrae, Santander 1980, 35; S. Vidal, *Jesús*... 94-95.

[57] GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios e imperio*, Verbo Divino, Estella 2003, 196, basado en 1Cor 15,24. Los testimonios bíblicos sobre dicho reinado son múltiples, y lo expresan en diversos contextos (cf. Mt 2,1-2; 16,28; 27,36; Lc 1,33; 19,12-15.37-38; 22,28-30; 23,42-43; Hch 2,29-36; 7,56; 17,6-7; Jn 1,49.51; 18,33.36; 19,12-15; Hb 1,3.8-9; 2,8-9; 4,14.16; 10,12-13). Por eso otros autores consideran la formulación 'Jesús es rey' como una 'metáfora raíz' que sustenta otras metáforas sobre Dios, traduciendo la esperanza y ansiedad del pueblo de que su reinado se manifieste en el esperado Mesías (cf. METTINGER, T. D. N., *In Search of God*, Fortves Press, Philadelphia 1988, 92).

que desplazaba la judía de venida de Dios, se comprende ahora como la venida del Señor (cf. *s.* 50,10; 211,3; 308 A,6) [58].

Reino de Dios presente en la vida de los cristianos

Más resolutivo se muestra Agustín cuando subraya la dimensión pascual de dicho reino en el ahora de la historia, destacando las repercusiones existenciales en los creyentes. Porque la razón de suplicar 'venga tu reino' radica en implorar de Dios que la vida del cristiano sea merecedora de reinar con él. De esta forma el deseo expresado en esta petición de que se manifieste el reino en nosotros se concreta en la actitud objetiva de vivir conforme al señorío de Cristo, conforme a la nueva vida conseguida en él y por él a través del bautismo, la pascua personal del cristiano.

Este pensamiento surca su largo periplo de pastor. Así, en su primer comentario sostiene que "la consecución de las tres primeras peticiones tiene su principio ya en esta vida, que se desarrolla en el tiempo" (*s. Dom. mon.* 2,10,36), por lo que son al mismo tiempo temporales y eternas (cf. *s.* 53,1) [59]; y en un sermón de devolución del símbolo, quizá del 391, insiste en los medios con los que se compra, subrayando al mismo tiempo que se adquiere de forma gratuita (cf. *s.* 216,3). Con más retórica, en un sermón del 410 o 411 [60] explica que, para resucitar, se requiere preparar la resurrección con andamiajes, es decir, con comportamientos y actitudes ligados al tiempo (cf. *s.* 362,7). Por concluir esta cata temporal, en su *Enchiridion* asegura que la santidad de Dios, la venida del reino y el hacer la voluntad divina, "empezadas aquí, se van desarrollando en nosotros tanto cuanto vamos adelantando en el bien" (cf. *ench.* 115).

Al expresarse en estos términos y explicar cómo se puede invertir ya en el reino, Agustín presupone que este no es algo superpuesto y exterior a la vida cristiana, sino una realidad que conecta con lo más profundo del ser humano y cristiano. Jugando con las relaciones indicadas,

---

[58] Cf. THEISSEN, G., y MERZ, A., *El Jesús*... 288.

[59] Pikaza subraya con acierto cómo se encuentran vinculadas el tiempo de la historia y la escatología en estas peticiones: por una parte, remiten a la acción final de la historia, pero, por otra, todo lo suplicado se entiende dentro de la historia (cf. PIKAZA, X., *Para vivir*... 97; St. JACKSON, A., "Padrenuestro... 128; SALAS, A., *El padrenuestro*... 40). Esta tesis resulta inaceptable para M. J. Borg, para quien las peticiones del padrenuestro apuntan, exclusivamente, a su sentido terreno (cf. BORG, M. J., *El corazón*... 151-153).

[60] Para Anoz, del 403 (cf. ANOZ, J., "Cronología... 292).

si todo hombre ansía la felicidad [61] y si la esencia del reino radica en la felicidad eterna, se deduce que todo hombre ansía el reino de Dios. Otra cosa es que sea capaz de traducir tal deseo en comportamientos vitales que lo adquieran.

Apertura universal del reino

Esta llamada de atención antipelagiana, como desarrollaré, no se corresponde con una restricción, ni diacrónica ni sincrónica, de entrar en el reino por parte de Agustín [62]. Utilizando el símil de que este se compra a través de un dinero muy peculiar, afirma que "siempre es comprado y hasta el fin del mundo sigue en venta" (*s.* 359 A,12; cf. 125 A,5), y que, por tanto, se puede comprar "a cualquier precio" (*s.* 259,5). Amparado en Ap 7,9, ratifica que en el reino entran millares (cf. *s.* 229 M,2) en razón de que quien lo compra no excluye otros posibles compradores (cf. *s.* 105 A,1), dado que la herencia prometida es tal que la pueden poseer muchos. Es más, debe poseerse en compañía (cf. *s.* 57,2; 59,2). Según Mt 20,1ss., todos la poseerán (cf. *s.* 88,18) y la disfrutarán en igualdad de condiciones (cf. *s.* 87,6).

Solo será óbice para su compra que uno mismo rehúse comprarlo. Comentando Mt 11,12, glosa que el reino "no es angosto; quien quiera ser feliz, apresúrese a llegar al reino de los cielos. Nadie está excluido de él a no ser quien se excluya a sí mismo. Cristo está dispuesto para recibir a quienes lo confiesen" (*s.* 326,1). Siempre hay tiempo, por tanto, para comprarlo, como le ocurrió al buen ladrón, que se lo ganó en el último minuto (cf. *s.* 328,7), lo que subraya la importancia de la conversión (cf. *s.* 85,1; 161,3).

---

[61] Cf. *s.* 16,1; 53,1; 150,5; 231,4; *conf.* 3,2,3; 10,20-21,29-31; *trin.* 13,3,6. Ahora bien, la afirmación de la universalidad del deseo entra en contradicción con una posterior, planteada desde el punto de vista de la felicidad del pecador: "No es, pues, cierto que todos quieran ser felices, ya que los que no quieren gozarse de ti, que eres la única felicidad, en realidad no quieren la felicidad" (*conf.* 10,23,33).

[62] En coherencia con la metáfora espacial de Mt 19,22 (cf. Mc 9,47; 10,17-22), Agustín apela a la 'entrada' en el reino que, amén de ser una muestra de su realidad futura, está en la línea de la tradición de la entrada en la tierra prometida como consumación del éxodo, tradición vinculada a temas como la patria, la tierra prometida, la herencia y el juicio, que se van desgranando en estas páginas. De esta metáfora se deduce la representación espacial que tendrá lugar en la otra vida tras el juicio (cf. SCHLOSSER, J., *Jesús*... 121; FABRIS, R., *Jesús*... 107).

Dimensión operativa de la vida teologal

En cuanto a los comportamientos o medios para adquirirlo, Agustín destaca las virtudes teologales de la fe y de la caridad, tal como enuncia en un sermón posiblemente del 412 (cf. *s.* 233,5); medios que parece ampliar en otros, pero que, bien mirados, explicitan estas dos o, mejor dicho, concretan la única dinámica de la fe esperanzada que actúa por el amor, según Gál 5,6 (cf. *s.* 183,15; 222; *ench.* 5; 67; 117) [63]. Así, en cierta ocasión aúna la piedad a la fe (cf. *s.* 344,5), mientras en otras suma a la fe y al amor los mandamientos (cf. *s.* 213,6; 16,3), ratificando estos una existencia amante.

Misericordia como principio configurador mesiánico

Sin obviar la importancia de la fe en este planteamiento, pues solo conoce y vive en el reino quien cree (cf. *s.* 259,1) [64], me centro en el amor como acceso a él o como posibilitador de que se manifieste a través de nosotros en esta historia, pues el amor valida la fe auténtica, muy en consonancia con la teología mateana de las obras: "Si no se aparta de la iniquidad, no pertenece al reino de Cristo, aunque cite el nombre de Cristo" (*s.* 71,4; cf. Mt 7,21-23; 24,45-51; 25,1-13.14-30.31-46) [65], idea singularmente ejemplificada en su reflexión sobre falsos cristianos, cuya vida no es acorde con el bautismo recibido (cf. *ep. Io.* 2,3; 3,4.8; 4,4; 5,6; 6,10-11; 7,2.7) [66].

Ahora bien, Agustín se refiere a un amor concreto, real, afectivo y efectivo al mismo tiempo. Una vez más adquiere un papel central el pasaje de Mt 25,31ss., dado que, para él, explicita las buenas obras y la pureza de conciencia necesarias para entrar en el reino (cf. *s.* 16,5; 18,4; 25,7; *en. Ps.* 103, *s.* 1,19). Es decir, trasparenta la existencia misericordiosa [67] que debe

[63] Cf. ANOZ, J., "Fe, esperanza y caridad": OROZ RETA, J., y GALINDO RODRIGO, J. A. (dirs.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. III. Temas particulares de teología y filosofía*, Edicep, Madrid 2010, 863-931; GÓMEZ, E., "Enraizados en la tierra con la mirada en el cielo. Testigos de esperanza": *Ciencia Tomista* 140 (2013) 467, 484-486; GELABERT, M., *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, San Esteban, Salamanca 2002, 25-31.

[64] Cf. MARTÍNEZ PELÁEZ, J. P., "*Crede ut ores*... 65-85.

[65] Sobre las manifestaciones genéricas de que al reino se llega amando, cf. *s.* 78,6; 86,10; 179 A,8; 228,2; 332,1.

[66] Basado en esta doctrina, el Vaticano II recupera dicho razonamiento al afirmar que "no se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia 'en cuerpo', mas no 'en corazón'" (LG 14b).

[67] Y podría añadirse, veraz. Es de todos conocida la importancia que adquiere la verdad existencial para Agustín, tal como denotan sus escritos y exhortaciones contra la mentira.

caracterizar al cristiano en esta vida. La argumentación agustiniana al respecto resulta plástica y sugerente.

Parto del hecho de que el reino está disponible para todos y cualquiera puede comprarlo. Pero en uno de sus sermones (cf. *s.* 359 A,12), a la luz de Lc 16,9, invierte la lógica humana para explicar en qué sentido lo pueden comprar todos. Pareciera evidente que los ricos, como Zaqueo, poseedores de muchos bienes, pujen por él y se hagan con él. Mas la realidad es que incluso los pobres, como Pedro o la viuda de Lc 21,1-4, disponen igualmente de lo necesario para comprarlo, porque se adquiere no tanto con lo que uno tiene, sino con lo que uno da (que se corresponde con lo que uno es), ya sea una barquichuela o dos monedas (cf. *s.* 105 A,1-2; 107 A). Es entonces cuando implícitamente cita Mt 25,31ss. Se compra incluso con un vaso de agua fría, identificando las genéricas obras buenas con las obras de misericordia (cf. *s.* 259,3; 217,5; 193,1; 86,10).

Lo que cada uno, por tanto, da para hacerse con el reino supone la medida de su humanidad, es decir, su grado de compasión o misericordia para con los necesitados, la disposición de su corazón de hacerse uno con el prójimo sufriente (cf. *s.* 359 A,12; 105 A,1; 107). Así redondea la inversión de la lógica humana, pues "para este tipo de limosnas nadie es pobre y puede hacer que vivan eternamente quienes no tienen con qué vivir temporalmente" (*s.* 206,2); y revela paradójicamente que, si bien todos pueden comprar el reino, su adquisición en absoluto resulta barata: exige lo que cada uno es. En este sentido, el reino, puesto que es mucho mayor que todas las riquezas, resulta caro (cf. *s.* 345,5; 346 A,6) y exige esfuerzo (cf. *s.* 53,1; 358 A,2): la faena de vivir santamente aquí para vivir allí, donde "la bondad es la tarea, la felicidad, la recompensa" (*s.* 150,4; cf. 104,7; 233,1; 260 B,1; 395,1; *s. Dom. mon.* 2,9,35), en consonancia con cierta ley de correspondencia[68].

Esto también se refleja en lo que nos atañe, dado que una forma de amar, según él, es la de reprimir la lengua y no mentir, ni recriminar, ni calumniar, ni levantar falsos testimonios, ni blasfemar (cf. *s.* 16,3; 25,7; 108,6), aspectos que denotan, una vez más, la caracteriología de sus conciudadanos.

[68] Es la consecuencia lógica de la correspondencia que existe entre esta vida y la futura, siendo esta el desenlace de nuestro amor y de nuestra solidaridad en el ahora (cf. BOFF, L., *Hablemos...* 93-94; ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 1992, 263-264). Por otra parte, este es el marco de las tribulaciones como medios para adquirir el reino (cf. *s.* 105,13; *en. Ps.* 144,15). Ellos explicitan que no se trata de una realidad barata, a la vez que dejan constancia de que la vida eterna (pascua) se gana en el transcurso de una vida en la que acechan continuamente dificultades y tentaciones (cuaresma) (cf. *s.* 223 E,2; 254,5). Asimismo, con ellas se destaca el lugar de la cruz en este proceso, pues, para reinar y ser

Ahora bien, lo interesante de este planteamiento radica en su énfasis sobre la índole solidaria de la misericordia, ya que enriquece tanto al dador como al receptor de la ayuda, reconociendo al unísono la riqueza y la menesterosidad de ambos (cf. *s.* 259,5). Ricos y pobres se encuentran en esta vida (cf. Prov 22,2); aquellos pueden ayudar a estos con sus riquezas, y estos pueden adquirir para aquellos la salvación. ¿Cómo? Sirviendo como prueba, interpelando al rico sobre su humanidad (cf. *s.* 39,6; 85,7), y fungiendo como barqueros y portaequipajes hacia el reino, tal como refleja la intuición del *traiectitium*[69]. A este hecho histórico constatado por *Proverbios*, Agustín añade su doctrina eclesiológica del 'Cristo total' como fundamento de dicha solidaridad (cf. *s.* 18,4).

Pobreza en el espíritu

Estas reflexiones en torno a Mt 25 y el papel de los pobres en la adquisición del reino suscitan la cuestión de la pobreza como requisito terreno para acceder a él. Basado en las bienaventuranzas, siempre según la versión mateana, exhorta a sus fieles a ser pobres de espíritu para heredarlo (cf. *s.* 53 A,2; 346 A,6). *A priori*, esta exhortación está íntimamente unida a la dificultad de los ricos de entrar en él, conforme a Mt 19,23 (cf. *s.* 346 A,4), y plantea el problema de si los ricos se pueden salvar o, por el hecho de ser tales, ya están condenados.

Ni que decir tiene que, cuando Agustín habla de la pobreza como actitud para entrar en el reino, en absoluto defiende un craso ptojocentrismo, según el cual los pobres socioeconómicos, por el hecho de serlo, tengan garantizadas la salvación y la vida eterna. De hecho, los pone sobre aviso,

---

glorificados con Cristo, primero hay que coger la cruz (cf. *s.* 160,5), fiel a la tradición de que Cristo vive y reina en la cruz (cf. *s.* 300,4).

[69] Con "*traiectitium* se denominaba el traslado de bienes de una región a través del mar. En conexión con ello, existía el *foenus traiectitium* (cf. *s.* 42,2), consistente en una fuerte suma de dinero en forma de préstamo que debía ser reembolsada cuando el barco había llegado salvo al puerto con la carga" (P. DE LUIS VIZCAÍNO, "Nota 3 al sermón 38": *Obras completas de san Agustín*, VII, BAC, Madrid 1981, 565). Aplicado al tema que nos compete, los pobres facilitan al 'no pobre' el pasaporte hacia el cielo, pues transportan nuestra riqueza humana de una orilla a la otra y la convierten en riqueza divina (cf. *s.* 107 A). Asistiendo a los 'míseros', sacramento de Cristo (cf. *s.* 9,21; 86,3; 113 B,4; 390,2), el misericordioso se gana el pasaje hacia la vida eterna (cf. *s.* 311,15). Esta mudanza implica un cambio cualitativo del tesoro mismo: lo que aquí era un billete, un bocadillo, una manta, un vaso de agua, será trocado por el continuo gozo de formar parte de la perijoresis divina, que es el reino (cf. *s.* 114 A,3; 280,5).

no sea que fomenten la presunción (cf. *s.* 346 A,6). Los pobres, en efecto, tienen su misión en el desenvolvimiento de la economía salvífica y cuentan con la ventaja de que, al no poseer, no se enfrentan a la perversión que pueden granjear las riquezas. Pero este tipo de pobreza no basta para salvarse. Es más, coherente con su principio social fundamental, lo conveniente sería que no existiera (cf. *ep. Io.* 8,5) [70]. Lo indispensable para la salvación radica en la manera de ser de Dios, que ha querido libérrima y gratuitamente que lo insignificante se tornara central [71]. Por eso, la pobreza que se corresponde con este ser divino y que posibilita reinar con él es la pobreza de espíritu, la humildad (*s.* 53 A,2; cf. 53,1; 160,5).

En coherencia con el aserto de que todos pueden adquirir el reino siempre y cuando se den a sí mismos, el Hiponense refiere que Dios no se fija en las riquezas materiales de cada cual, sino en la riqueza de disposición, en la piedad de la voluntad, en el ejercicio de la misericordia para con los demás (cf. *s.* 18,5; 105 A,1; 107 A; 346 A,6; *en. Ps.* 83,3; 103,1). Así, pues, puede haber ricos que sean pobres de espíritu y hereden el reino: gente humilde, piadosa, inocente, no blasfema, que cumpla la voluntad de Dios, mansa, humanitaria, fiel... En definitiva, hay ricos a quienes no les perjudican las riquezas porque dan limosna (cf. 1Tim 6,18.19; *s.* 39,6) y obran de acuerdo con los declarados benditos en Mt 25,31ss. (cf. *s.* 105 A,1), como Job (cf. *s.* 15 A,5).

A la pobreza de espíritu, por consiguiente, no contrapone la riqueza material, sino la codicia y la avaricia que esta puede generar si impiden la percepción del sufrimiento ajeno y la apertura del ser humano a la compasión (cf. *s.* 164,5; 86,7; 107; 107 A). Según esta pauta interpretativa, "muchos ricos irán al reino de los cielos y muchos pobres irán al fuego eterno; no el rico de dinero, sino el abrasado por la codicia" (*s.* 346 A,4). Aun con todo, Agustín es realista y constata mayor probabilidad de que el rico se deje llevar por la avaricia que el pobre. De ahí que matice este 'muchos' señalando que 'a muchos' perdieron las riquezas, mientras 'a algunos' les fueron provechosas (cf. *s.* 306 C,6).

En conclusión, se compra el reino siendo misericordiosos, pobres de espíritu, viviendo conforme a las condiciones del reino, de forma que pertenezcamos al número de los santos, que es lo que ardientemente se pide

---

[70] Cf. TEJERINA, G., "La justicia social y el cuidado del pobre en la espiritualidad de san Agustín": AA. VV., *La escuela agustiniana y su compromiso con la justicia y la solidaridad*, FAE, Madrid 2010, 13-34.

[71] Cf. AGUIRRE, R., "Reino... 1244.

cuando se implora 'venga tu reino' (cf. *s.* 56,6). Pedimos vivir como hijos para que el Hijo, en su venida, nos haga dignos de heredar el reino. Porque, si no nos encuentra tales, el reino vendrá para otros (*s.* 57,5), como ocurrió con los judíos (cf. *s.* 5,4), sus primeros destinatarios [72]. Con este recuerdo histórico-salvífico, Agustín exhorta a la vigilancia como actitud propia de la espera (cf. Mt 24,37-44).

Caro, sí, pero gratuito

La reflexión sobre la pobreza de espíritu sugiere que no basta con nuestro darnos en esta vida para conseguir la recompensa del reino, pues este no entra en el campo de la meritocracia: a Dios no se lo fuerza a actuar; más bien su ser para el hombre se percibe como don universal que se debe descubrir, aceptar y agradecer (cf. Mt 13,44-45) [73]. En todo momento Agustín presupone la fuerza de la gracia, algo que acentúa en la polémica pelagiana. En efecto, la gracia divina es previa al quehacer humano: previa en el plano creacional y también en el salvífico.

Creacionalmente, el hombre no puede menos de reconocer que 'es dado'. Todo lo que tiene lo ha recibido primero de otro (cf. *s.* 259,5; 351,5), por lo que no se lo puede atribuir como suyo (cf. *s.* 150,9). Es más, "lo que haces tú es él quien lo hace en ti... Nunca haces tú nada si él no lo hace en ti" (*s.* 56,7).

Salvíficamente, el cristiano ha visto transformado ontológicamente su ser en el bautismo (cf. *s. Dom. mon.* 2,6,20), haciéndolo hermano de Cristo y coheredero con él. De ahí su insistencia en que Cristo es quien le ha comprado el reino a través de su sangre (cf. *s.* 19,5; 57,5; 71,4; 86,7; 154,17; 216,3; 260 B,3; *Io. ev. tr.* 68,2). Con ella nos ha hermanado (cf. *s.* 259,1), nos ha prometido su herencia (cf. *s.* 22,10) y nos ha convertido en hijos adoptivos del reino (cf. *s.* 194,1). Por esta razón, empleando la metáfora espacial, asegura que somos ascendidos al reino por él (cf. *s.* 263 A,3; 265 B,5).

---

[72] Siguiendo la teología paulina, es consciente de que el reino estaba destinado, en primer lugar, a los judíos. Basado en Mt 8,11-12, afirma que ellos son hijos del reino porque recibieron la ley, les fueron enviados los profetas, contaban con un templo y un sacerdocio (cf. *s.* 62,6). Pero ello no le impide secundar el paso dado por las primitivas comunidades cristianas, porque, de hecho, el reino es el pueblo de Dios (cf. *s.* 8,3). Antes lo fue el pueblo judío, ahora lo es la Iglesia.

[73] La exégesis actual también subraya esta realidad gratuita del reino, que entregará en el futuro (cf. SCHLOSSER, J., *Jesús...* 120; AGUIRRE, R., "Reino... 1237; BUSTO, J. R., *Cristología...* 48-49; FABRIS, R., *Jesús...* 113; ESTRADA, J. A., *De la salvación...* 134).

No se puede considerar mérito, por tanto, vivir misericordiosamente (cf. *s.* 179 A,8; 259,3) ni realizar cualquier obra buena, sino más bien hemos de asumir la lógica del siervo inútil (cf. Lc 17,10), que es la lógica del don. Aunque no la cita expresamente, a ella remite esta breve constatación a partir del 412: "Gratuitamente se cumple lo mandado" (*s.* 233,1). De ella se desprende que debemos "reconocer la gratuidad de la gracia que se nos ofrece" (*s.* 216,3), algo que hacen los pobres de espíritu y los humildes (cf. *s.* 216,4). Si recibimos como recompensa de nuestro darnos el reino (cf. *s.* 84,2; 150,4), que no es otro que el Padre mismo (cf. *s.* 55,5), lo recibimos gratuitamente, no por mérito alguno (cf. *s.* 259,3; *s. Dom. mon.* 2,4,16).

De aquí se derivan dos conclusiones. La primera, nuestra gratitud y alabanza a Dios por crearnos y llevarnos a reinar con él (cf. *s.* 125 A,5). La segunda, y quizá más relevante en nuestro contexto, la súplica y petición como complemento del compromiso: porque no merecemos el reino, debemos orar insistentemente para conseguirlo, como reza el 'venga tu reino' (cf. *s.* 57,3; 58,12; 77 B,1.5). El hecho de pedir presupone aceptar que Dios nos ayude a adquirir la buena voluntad ya referida, motivo por el que Agustín vincula esta petición con el 'hágase tu voluntad', consistente en que seamos buenos (cf. *s.* 58,4). Más explícito resulta cuando asegura que oramos "para poder hacer con su ayuda (Cristo) lo que nos mandó que hiciéramos, y recibir, dándonoslo él, lo que prometió que recibiríamos" (*s.* 223 F,3) [74].

Por ello, en clave antipelagiana, el Hiponense interpreta 'venga tu reino' como un suplicar a Dios que nos haga buenos (cf. *s.* 58,3). Más aún, se le pide el don de perseverar en la existencia misericordiosa durante esta vida (algo que por nosotros mismos no podemos), de forma que, cuando se manifieste el reino, cuando acontezca el juicio, seamos dignos de entrar en él (cf. *s.* 56,6.19; 57,6; 58,12; 59,8; 16,3; 84,2; *ench.* 114; *persev.* 2,5). Por eso se concluye que la participación en el reino se inicia ya en esta vida y que perseverar en la caridad equivale ya a reinar (cf. *s.* 351,8) [75].

---

[74] Puede advertirse en esta exhortación pronunciada hacia el 400 la súplica agustiniana que poco después expresaría en las *Confesiones*: "Da lo que mandas y manda lo que quieras" (*conf.* 10,29,40; 10,31,45; 10,37,60), y que tan insoportable resultaba a los pelagianos (cf. *persev.* 20,53).

[75] En este sentido, Fabris afirma que "la sentencia sobre la venida del reino de Dios ha sido adaptada en la tradición de la primera comunidad al contexto de la exhortación, dirigida a sostener la perseverancia de los cristianos en las pruebas" (FABRIS, R., *Jesús*... 107). En este hecho se fundamenta la equivalencia entre entrar en el reino y tener la vida eterna, lo que denota cómo el reino sirve para motivar las exhortaciones cristianas.

Existencias escatológico-mesiánicas

No resulta infrecuente que, según ciertas tesis revisionistas del devenir cristiano, se le achaque a la Iglesia del siglo IV, con la adquisición de la ciudadanía romana, cierta dosis de desescatologización del mensaje cristiano en pro de su sacralización y moralización [76]. Han pasado los siglos y pareciera que este modo de ser permanece inalterado. De hecho, uno de los revulsivos teológicos postconciliares viene dado por una nueva teología política que despierte al cristianismo de su aburguesamiento.

En una sociedad postcristiana y crítica, donde ni siquiera ya se promueve un futuro para la humanidad, porque ha irrumpido el fin de la historia, Metz reclama recuperar la reserva escatológica inherente a la buena nueva del Evangelio; esto es, la apertura a ese mundo mejor prometido por el Dios de la alianza que insta a anticiparlo en el presente, sensibles a la memoria sufriente de quienes, con sus gemidos, expresan que otro mundo es posible... y necesario. Hoy, más que nunca, advierte el teólogo alemán, se torna apremiante suplicar con nuestra existencia expectante el porvenir de Dios, que escapa a nuestro control y se revelará, vendrá y traerá la salvación [77].

Considero que esta voz profética no dista mucho de lo que en su tiempo supuso el mensaje de Agustín. En una época de cambio o, mejor dicho, de acabamiento de un modelo de sociedad e inicio de otro nuevo, el autor de *La ciudad de Dios* recuerda que el cristiano siempre vive en actitud adventica, esperando el porvenir de Dios en nuestra historia, lo que implica gemido, deseo y esperanza amante de lo que se anhela (cf. *en. Ps.* 37,13-14).

Por oposición a una posible desescatologización de la fe cristiana, el obispo de Hipona enseña a los neófitos la ontología bautismal como una

---

[76] Cf. Estrada, J. A., *De la salvación...* 137-138; Velasco, R., *La Iglesia de Jesús*, Verbo divino, Estella 1992, 139-148.

[77] Cf. Metz, J. B., *La fe, en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979; Id., *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982; Id., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002; Id., *Memoria passionis*, Sal Terrae, Santander 2007. Sobre esta reivindicación de existencias escatológico-apocalípticas, recomiendo la lectura de García Paredes, J. C. R., "Señales del Espíritu. Función innovadora y crítica. Pensamiento de J. B. Metz sobre la vida religiosa", en prensa. Lo dicho también podría aplicarse, con sus diferencias, a la teología de la esperanza de J. Moltmann (cf. Forte, B., *El silencio de Dios. Reflexiones a partir del 11 de septiembre*, Bonum, Buenos Aires 2005, 25-28). Sobre la necesaria recuperación de lo escatológico como algo inherente a lo cristiano y su incidencia en la teología y existencia cristianas, cf. Bordoni, M., y Ciola, N., *Jesús...* 20, 33-104, 219-247.

antropología escatológico-mesiánica a través de la cual presencialicen en las estructuras sociales y creacionales el enardecido deseo de que este mundo concluya y 'venga' el reino. Para entrar en él tendrán que asumir una praxis acorde con dicho reino, que no es otra que ser cristianos; es decir, vivir como Cristo, filial y fraternalmente. De este modo, dichas existencias escatológico-mesiánicas, al tiempo que se esfuerzan por ser declaradas dichosas al final de los tiempos, transforman ya la realidad que viven, anticipando lo que en germen y fuerza se nos ha dado.

Considero que esta es la profunda enseñanza escondida tras la interpretación agustiniana de la súplica dominical 'venga tu reino'. Más allá de si su exégesis patrística se corresponde o no con la científico-crítica de nuestros días, la reflexión teológica pone de manifiesto que dicha enseñanza no ha perdido vigencia ni actualidad; y lleva a plantearnos que, si tras tantos rezos del padrenuestro no ha llegado aún el reino, quizá sea porque, en el fondo, no lo anhelamos con tesón.

satovisa1@gmail.com