

---

# El Sermón DENIS 3 –228B del Sermonario agustiniano–: contenido doctrinal y autenticidad

Dr. Pío de Luis Vizcaíno  
Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid  
deluis23@hotmail

Recibido: 9 febrero 2024 / Aceptado: 10 julio 2024

---

**Resumen:** El título señala con exactitud el tema del presente artículo. En su primera parte ofrece una glosa del contenido del sermón Denis 3 (=228B), una catequesis pascual eucarística atribuida a san Agustín. Como la autenticidad agustiniana del mismo ha estado bajo sospecha de muchos estudiosos, en la segunda parte del estudio tomamos posición al respecto, optando por una respuesta ne-

gativa. Los argumentos aducidos son, junto a algunos aspectos formales, la estructura del sermón y la lógica del discurso, sin olvidar las divergencias con otras catequesis cuya autenticidad agustiniana es admitida.

**Palabras clave:** Eucaristía, sacrificio, medicamento, sacramento, vida, unidad, pelagianismo, donatismo.

## **The Denis 3 Sermon -228b of the augustinian sermonary-: doctrinal content and authenticity**

**Abstract:** The title indicates exactly the subject of the present article. In its first part it offers a gloss on the content of the sermon Denis 3 (=228B), a Eucharistic Easter catechesis attributed to St. Augustine. Since the Augustinian authenticity of the sermon has been under suspicion by

many scholars, in the second part of the study we take a position on the matter, opting for a negative answer. The arguments adduced are, together with some formal aspects, the structure of the sermon and the logic of the discourse, without forgetting the divergences with other

catechesis whose Augustinian authenticity is admitted.

**Keywords:** Eucharist, sacrifice, medicine, sacrament, life, unity, Pelagianism, Donatism.

En la hoy ya aceptada numeración de los sermones de san Agustín que intercala en la ofrecida por los Maurinos los sermones del santo descubiertos posteriormente, o, al sermón Denis 3, que lleva por título: *De sacramentis in die Paschae*, se le asigna el número 228B. En estas páginas nos atenemos a la edición de D. Germán Morin en el volumen primero de la *Miscellanea Agostiniana*<sup>1</sup>. Como ya lo refleja el título, nuestro estudio constará de dos partes. En la primera glosamos su contenido doctrinal; en la segunda afrontamos el problema de su autenticidad.

## A. Contenido doctrinal

Su estructura básica, que responde bien a su contenido doctrinal, aparece señalada de forma explícita en el texto. El predicador mismo indica que se propone dar a conocer tres aspectos de la eucaristía: su condición de sacrificio, de medicamento y de sacramento. El cumplimiento de este objetivo ocupa la totalidad del sermón, a excepción de dos necesarias cuestiones previas: señalar qué le mueve a pronunciarlo –la conciencia del deber y la *cura* pastoral– y que se dirige a los *infantes* –los reciben bautizados en la vigilia pascual<sup>2</sup>–. Veamos esos distintos momentos en el mismo orden en que hacen aparición en el texto.

### 1. Motivación del predicador

El predicador confiesa que le impele a hablar, primero, el deber de saldar la deuda de un sermón a los *infantes*; luego, el empeño que puso en darles a luz no sin dolores a fin de que Cristo fuera formado en ellos (cf. Gál 4,19)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> MA (1930). El texto había aparecido ya en *Patrologia Latina* 46,826-828.

<sup>2</sup> En el s. 228 leemos: «se les llama *infantes* porque acaban de nacer para Cristo los que antes habían nacido para el mundo».

<sup>3</sup> MA 18: 2-3.

## 2. *Los destinatarios del sermón*

Los destinatarios explícitos del sermón son –como ya dicho– los *infantes*, pero el predicador se sirve del término abstracto *infantia*<sup>4</sup>. Siendo esta la primera edad del hombre, se entiende que aquí el término se refiere a la vida en Cristo que les otorgó el bautismo, recibido en la previa Vigilia Pascual. De hecho, los presenta como «renacidos ahora *del agua y del Espíritu*» (Jn 3,5). Más todavía, hace saber que ven con nueva luz y perciben con estrenada piedad el alimento y la bebida puestos sobre el altar<sup>5</sup>.

## 3. *El triple aspecto de la eucaristía*

De forma explícita, el predicador se propone dar a conocer a los *infantes* tres aspectos de la eucaristía: el sacramental, el medicinal y el sacrificial. Siendo este el orden de mención, el orden de la exposición es el inverso: el sacrificial, el medicinal y el sacramental, al que lógicamente hemos de atenernos<sup>6</sup>. El autor ha recurrido a la figura retórica de la anástrofe.

### a) *La eucaristía sacrificio*

La reflexión que el predicador hace sobre la eucaristía como sacrificio tiene como referencia los sacrificios prescritos en el Antiguo Testamento, manifestando convergencias y divergencias respecto del sacrificio del Nuevo Testamento, el sacrificio eucarístico.

A este sacrificio eucarístico lo califica de «tan puro y fácil», sin dar razón de ambos calificativos. Pero es fácil descifrar su significado, de convergencia y divergencia a la vez. La convergencia está en la «pureza», pues Cristo, la única víctima del sacrificio del Nuevo Testamento, es puro como tenían que serlo las víctimas de los sacrificios del Antiguo Testamento. De hecho, el «tan» denota intensidad no comparación. La divergencia está en la «facilidad», pues a la «dificultad» de cumplir el complicado ritual sacri-

---

<sup>4</sup> Y lo hace incurriendo en una incorrección gramatical, pues lo correcto sería que el pronombre relativo que aparece en número plural y género masculino, apareciera en femenino singular. Sin duda el predicador ha optado por una concordancia que tiene en cuenta no el sustantivo concreto, sino a los sujetos significados por él.

<sup>5</sup> MA 18: 2-4.

<sup>6</sup> MA 18: 6-7.

ficial del Antiguo Testamento contraponen la «facilidad» de la celebración del único sacrificio del Nuevo Testamento<sup>7</sup>. Pero son otras las divergencias que interesa resaltar al predicador. Primero, la referente al lugar: ahora no se inmola únicamente en la ciudad terrena de Jerusalén, ni en la tienda levantada por Moisés, ni en el templo erigido por Salomón –siendo Jerusalén, tienda y templo símbolos de una realidad futura (Col 2,17; Heb 10,1)–, sino en toda la tierra, *desde sale el sol hasta donde se pone*, como fue anunciado por los profetas (cf. Mal 1,11; Sal 112,3). Luego, la referente a la víctima: además de que ahora se ofrece a Dios como víctima de alabanza, a tono ya con la gracia del Nuevo Testamento, ya no se va a los rebaños a buscar corderos o cabritos, víctimas cruentas que llevar a los altares<sup>8</sup>, dado que «el sacrificio de nuestro tiempo es el cuerpo y sangre del sacerdote mismo». Estas diferencias, sin embargo, no impiden que exista una continuidad salvífica, pues el sacerdocio del Nuevo Testamento y su ofrenda se colocan en la línea del sacerdocio y la ofrenda de pan y vino de Melquisedec cuando bendijo a Abrahán (cf. Sal 109,4; Gén 14,18-20)<sup>9</sup>.

#### b) *La eucaristía medicamento*

A su vez, el predicador califica el medicamento que es la eucaristía como «tan excelso (*clarus*) y noble». Aunque tampoco lo explica, es también fácil entender ambos calificativos, que propiamente tienen valor de hendíadis, en la que el «tan» sigue teniendo significado intensivo. En efecto, nadie puede dudar de la excelsitud y nobleza de Cristo que, en última instancia, es el verdadero medicamento. Aunque por motivos de claridad los mostramos separados, en el desarrollo del predicador el aspecto medicinal de la eucaristía forma parte de su aspecto sacrificial, de cuya explicación forma parte asimismo lo que sigue.

De medicamento se habla en un contexto de falta de salud, con la presencia de un agente patógeno que la provoca. El agente que priva al hombre de la salud –*salutem*, en su significado de salvación– es el pecado;

<sup>7</sup> Cf. *Ep.* 53,13; 54,1; *doct. christ.* 3,13. Cf. Luis 2017: 154-155). Aunque habla de «sacramentos» no hay que entenderlos en el sentido actual de los siete sacramentos.

<sup>8</sup> En s. 229A,1 san Agustín habla de que son muchos los altares existentes en las diversas partes del mundo, aunque el pan es único.

<sup>9</sup> MA 18: 6-19.

el medicamento que ataca al pecado y devuelve la salud al hombre es la sangre de Cristo, que, junto al agua, expulsó el cuerpo de Jesús al ser herido por la lanza. Antes de llegar aquí, el predicador ha hecho saber a los *infantes* que Cristo ofreció por nosotros en su pasión lo que había tomado de nosotros en su nacimiento y que, constituido sacerdote supremo (*princeps sacerdotum*) para siempre, dispuso que se ofreciese el sacrificio de su cuerpo y de su sangre, que estaban viendo. De hecho, su cuerpo, herido con una lanza, arrojó (*emisit*) agua y sangre, con la que expulsó (*dimisit*) nuestros pecados. Es el momento que el predicador aprovecha para hablar de la salud, vinculándola a la eucaristía. Aunque propiamente es Dios quien la obra, el fiel, consciente de esa gracia, ha de hacerla realidad acercándose con temor y temblor (cf. Flp 2,12-13) a participar del altar. Condición previa para ese acercamiento es reconocer en el pan lo que colgó de la cruz –el cuerpo de Cristo– y en el cáliz lo que brotó del costado –su sangre– (cf. Jn 19,34), vinculando así, de forma más explícita, la obtención de la salud a la eucaristía y, a la vez, mostrando su aspecto medicinal. El *nam* (pues) que abre la frase siguiente manifiesta cuán estrechamente asociado considera el predicador el aspecto curativo al sacrificial. En concreto señala que este único y futuro sacrificio –el eucarístico, el mismo que el de la cruz– se hallaba figurado en los variados y múltiples sacrificios del antiguo pueblo de Dios, puesto que Cristo es oveja por la inocencia y sencillez de su alma, y cabrito por su carne semejante a la carne de pecado (Rom 8,3): esto es, el sin pecado cura el pecado y devuelve la salud. En realidad, todo lo anunciado de muchas y diversas maneras en los sacrificios del Antiguo Testamento remite al único sacrificio revelado en el Nuevo Testamento<sup>10</sup>.

### c) *La eucaristía sacramento*

Como tercer aspecto de la eucaristía, el predicador señala su condición de «sacramento» del que afirma que es «tan grande y divino». Tampoco aquí indica la razón por la que le aplica tales calificativos, pero en el contexto del sermón es fácil suponerlo. Basta advertir que, poco después, refiere a la eucaristía el texto de Ef 5,31-32 («*Gran*» *sacramento es este*,

---

<sup>10</sup> MA 19: 1-14.

*que yo aplico a Cristo y a la Iglesia*), que puede dar razón también del adjetivo «divino».

Previamente el predicador había invitado a los *infantes* a acercarse a participar del altar; ahora la invitación que les hace es más concreta. Primero les incita a recibir y comer (*edite*) el cuerpo de Cristo, haciéndoles saber que han sido hechos ya miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo; luego, escuetamente, a recibir y beber la sangre de Cristo. A continuación, les explica por qué han de hacer lo uno y lo otro: siendo el cuerpo de Cristo lo que les une a todos, han de comerlo para no disgregarse; siendo la sangre de Cristo el precio («excelso y noble») pagado por ellos, han de beberla para ser conscientes del propio valor (*ne viles videamini*). El texto prosigue indicando el efecto que produce la recepción del cuerpo del Señor: igual que lo que el hombre come y bebe acaba convirtiéndose en él, así ellos son convertidos en cuerpo de Cristo, bajo una condición: que vivan en actitud obediente y «piadosa». Finalmente, el predicador se decide a hablar de la institución de la eucaristía, refiriendo el momento en que tuvo lugar –cuando, cercana ya la pasión, Jesús celebraba la Pascua con sus discípulos–, dos hechos concretos –la bendición del pan y la entrega del cáliz bendecido– y las palabras correspondientes: *Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros* (1 Cor 11,24) –para el pan– y *Esta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para el perdón de los pecados* (Mt 26,28) –para el vino–. Son palabras –dice diciendo– que los *infantes* leían en el evangelio o las escuchaban, pero «sin saber que esta eucaristía era el Hijo». Al presente, en cambio, una vez que sus corazones han sido rociados con la conciencia pura y sus cuerpos lavados con el agua limpia del bautismo (Hebr 10,22), han de hacer lo que manda el salmista: *Acercaos a él y seréis iluminados y vuestros rostros no se avergonzarán* (Sal 33,6). Si previamente les invitaba a acercarse a participar de *este* altar, ahora les invita a acercarse a Cristo mismo, que pondrá luz en las tinieblas de su corazón<sup>11</sup>. Falta aquí la explicación de la elaboración del pan físico, imagen para el obispo de Hipona de la elaboración del Pan eucarístico.

En lo que resta del sermón, el predicador va a mostrar el fruto del sacramento. Si reciben dignamente esta realidad que pertenece al Nuevo Tes-

---

<sup>11</sup> MA 19: 15-28.

tamento y que les permite esperar la herencia eterna, cumpliendo el mandamiento nuevo de amarse mutuamente (Jn 13,34), los *infantes* tendrán vida en sí (Jn 6,54). La razón es que comen la carne de la que dice la Vida misma: *El Pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo* (Jn 6,52) y *Quien no coma mi carne y no beba mi sangre no tendrá vida en sí* (Jn 6,54). En definitiva, la eucaristía como sacramento se manifiesta como banquete, en que se come la carne y la sangre de Cristo, que otorga la Vida<sup>12</sup>.

De forma un poco forzada, el predicador pasa a la incorporación del fiel al cuerpo de Cristo, tema habitual de las catequesis eucarísticas agustinianas. De lo que acaba de decir sobre el comer la carne de Cristo, concluye (*ergo*) que si los *infantes* tienen vida en Cristo, serán una sola carne con él, pues este sacramento no encarece el cuerpo de Cristo, para luego dejar separados de él a quienes lo reciben. Como prueba de ello aduce dos textos de san Pablo. El primero: *Serán dos en una sola carne. Misterio grande* –dice–, *que yo refiero a Cristo y a la Iglesia* (Ef 5,31-32); el otro: *Siendo muchos, somos un único pan, un único cuerpo* (1 Cor 10,17). Solo añade un brevísimo comentario: «Comenzáis a recibir lo que comenzáis a ser» que le sirve de puerta para introducir un tercer texto en el que san Pablo presenta la condición para que se haga realidad esa unidad. Se trata del conocido pasaje de la primera carta a los Corintios sobre la necesidad de recibir dignamente el cuerpo y la sangre del Señor: *Quien coma el pan y beba el cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y la sangre del Señor. Examínese el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz, pues quien lo come y lo bebe indignamente come y bebe su condenación* (1 Cor 11,27-29). Acto seguido, el predicador explica en qué consiste esa recepción digna: en evitar el fermento de la falsa doctrina o en poseer el fermento de la caridad que una mujer esconde en tres medidas de harina hasta que fermente todo (cf. Lc. 13,21). Según él, esta mujer simboliza a Jesucristo, la Sabiduría de Dios, que apareció en carne mortal mediante una virgen. Ese «todo» que hace fermentar es la tierra entera; el fermento, el evangelio; las tres medidas remiten a los tres hijos de Noé, a partir de los cuales Dios restauró después del diluvio el orbe entero. Una totalidad que, considerando la palabra griega, remite a la (Iglesia) Católica<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> MA 19: 28-29; 20:1-5.

<sup>13</sup> MA 20: 6-26.

## B. Autenticidad

En una obra de hace casi 50 años sobre los sermones auténticos de san Agustín su autor señalaba las posturas de diversos estudiosos en relación con la autenticidad del sermón 228B<sup>14</sup>. De especial valor era la opinión favorable de D. German Morin, que le llevó a incluir el sermón en su edición de los *Sermones post Maurini reperti* en la *Miscellanea Agostiniana*<sup>15</sup> y, más todavía, a considerarla una de las más cualificadas, aunque breves, alocuciones del santo Padre sobre el misterio de la eucaristía<sup>16</sup>. Con posterioridad a esa fecha han aparecido ediciones modernas de los sermones del santo –en lengua española<sup>17</sup>, italiana<sup>18</sup> e inglesa<sup>19</sup>–. Las tres incluyen el sermón, pero dos de ellas señalan que se duda sobre su autenticidad<sup>20</sup>. Su autenticidad es aceptada también en algunos elencos de los sermones del santo –aunque señalando también dudas al respecto<sup>21</sup>– y en otras publicaciones y estudios<sup>22</sup>. En su obra sobre el catecumenado en san

---

<sup>14</sup> Cf. VERBRAKEN (1976:160). El autor resume así las distintas posiciones: afirman la autenticidad Wilmart, Morin, Mohrmann; la rechazan Adam, Eizenhöfer y Geiselman; la consideran dudosa Von der Meer, Mandouze, Zwinngi y Audet, y la aceptan Poque, Berrouard, Lambot.

<sup>15</sup> Cf. nota 1.

<sup>16</sup> Sobre él escribe el sabio beneditino: «Breve y vibrante sermón sobre el sacramento de la eucaristía a los *infantes* o recién bautizados y que no dudo en juzgar como una de las mejores breves alocuciones del santo Padre sobre este misterio. Lo más digno de señalar en él es que el predicador parece indicar –raro ejemplo– la fórmula de la consagración recibida en las iglesias africanas; además, aparecen expuestas muchas cosas que confirman maravillosamente la fe de la iglesia católica en la, como se suele decir, presencia real de Cristo en la Eucaristía” (MA: 18, en latín).

<sup>17</sup> *Obras Completas de san Agustín* VII, X, XXIII–XVI (1981-1985): *Sermones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>18</sup> *Sant' Agostino, Discorsi I-VI* (1982-1989). Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana.

<sup>19</sup> *The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century Sermons, 3/1-11* (1990–1997). New Rochelle, New York, New City Press.

<sup>20</sup> Para la edición en español, XXIV (2005: 379, n. 1); para la edición en lengua inglesa, vol. III/6 (1990: 263, n. 1). En cuanto a esta última, su traductor, E. Hill sostiene que no hay nada no-agustiniano en su contenido y que, si el autor fue otro distinto de san Agustín, era sin duda un devoto discípulo suyo. Constata que, tal vez, falta algo de la espontaneidad a la que nos tiene acostumbrados el santo, pero que no cabe esperar que todos los días el predicador esté igual de inspirado. Personalmente lo acepta como genuino mientras no se aporten –dice– pruebas mucho más convincentes.

<sup>21</sup> Cf. REBILLARD (2001: 1208); Drobner (2000: 6.32); J. Anoz (2002: 282).

Agustín, W. Harmless admite que el sermón puede ser auténtico, pero reconoce que es notablemente diferente en tono y teología y renuncia a hacer uso de él en su estudio (1995: 317, n. 6)<sup>23</sup>. En nuestro libro sobre la Eucaristía (2017: 99-100) indicábamos que su autenticidad nos suscitaba muchas dudas, pero que la aceptábamos por la autoridad de otros estudiosos<sup>24</sup>.

Reconocer un texto como auténtico significa aceptar que tiene efectivamente como autor la persona a la que se atribuye. De no darse esta condición, el texto es considerado no auténtico. Pero entre la autenticidad y la no autenticidad plenas, cabe la posición intermedia del sermón manipulado, esto es, aquel en que un segundo autor ha intercalado o suprimido por su cuenta, en mayor o menor medida, palabras o frases en un texto auténtico. Y forzando las cosas, cabe todavía otra: la del texto imitado, es decir, aquel en que un autor redacta un texto en el que –transmitiendo fielmente el pensamiento de otro– imita su estilo con la intención de que se atribuya al que él se propone imitar<sup>25</sup>. Anticipamos ya que, a nuestro parecer, este segundo caso se da en el sermón 228B y que, por tanto, no cabe considerarlo auténtico –salvo que se entienda el adjetivo en el sentido de que reproduce con fidelidad la doctrina agustiniana–. Es conclusión que el lector ya ha podido extraer al advertir que en la presentación del contenido del sermón nos hemos referido de forma genérica al predicador, no específicamente a san Agustín.

Al faltar toda atestación explícita de fuentes antiguas que prueben la autenticidad del sermón y al no ofrecer tampoco ayuda la rúbrica que

---

<sup>22</sup> Por ejemplo, en *La doctrina* (1997: 267-272). Asimismo, utilizan sin prevención alguna Franz (1988:54-56), Gessel (1996: 196. 200. 206); Barros (2002: 151. 223-225).

<sup>23</sup> Harmless (1995: 317, n. 86). Tampoco recurren a él Eguiarte-Saavedra (2020); sí, en cambio, Marini (1989).

<sup>24</sup> En su obra *San Agustín pastor de almas* (482-485) F. van der Meer cita entero el sermón, pero introduciéndolo en estos términos: «... dom Morin tiene por auténtico; otros lo reputan inauténtico, obra del s. VI, pero todos lo consideran obra maestra en su género». El mismo autor ofrece un largo elenco de puntos en que este sermón difiere los demás sobre la Eucaristía, para concluir afirmando: «Si todo esto proviniera, efectivamente de san Agustín, constituiría, desde luego, un notable manojo de temas señeros» (485).

<sup>25</sup> Como comenta Hamman, el hecho de que los eruditos mantengan opiniones discrepantes sobre la autenticidad de algunos sermones es una prueba de que los discípulos no desmerecían tanto de su maestro y modelo (1967: 312).

lo encabeza, no queda sino examinar sus interioridades: contenidos doctrinales, aspectos lingüísticos, recursos retóricos, etc. Un examen que puede centrarse exclusivamente en el sermón o en el cotejo con otras catequesis sobre el mismo tema cuya autoría agustiniana no se discute. Solo que, seguir únicamente esta segunda opción es camino que tiene poco recorrido. Primero, porque la muestra de que disponemos es pequeña: de casi cuarenta<sup>26</sup> que pudo haber predicado san Agustín se nos han conservado solo cuatro que pueden ser útiles para la comparación: 227, 229<sup>27</sup>, 229A y 272. Luego, porque san Agustín es un teólogo-pastor que sabe adaptarse perfectamente a las circunstancias concretas y mutables de la comunidad a la que sirve y lo que, en una época de su ministerio, aparece a menudo, puede desaparecer en otra o en la misma, incluso como tributo a la *variatio* retórica. Con todo, no renunciamos de forma absoluta a tomar las coincidencias y divergencias del sermón con las catequesis eucarísticas del santo como prueba, aunque otorgando un valor muy relativo a cada una en particular, y relativo a su conjunto. La prueba más fiable vendrá del examen del sermón en sí mismo, más en concreto de su composición y de la lógica del discurso que en él aparece, habida cuenta de la realidad conocida o, al menos, presupuesta.

En efecto, nuestro punto de partida es, primero, la idea comúnmente aceptada de que el sermón constituye una primera catequesis sobre la eucaristía recibida por los bautizados en la Vigilia Pascual; luego, que, según el título del sermón, versa sobre los sacramentos y fue predicado el domingo de Pascua<sup>28</sup>. Más precisamente en una eucaristía matutina que seguía a la Vigilia Pascual en la que habían asistido a sus diversos ritos con las respectivas lecturas, cantos y explicaciones por parte del obispo, después de un breve receso que los asistentes a ella aprovechaban para ir a sus casas a restablecer sus cuerpos, agotados por la Vigilia misma y por el ayuno.

En este contexto, lo primero que llama la atención es la fuerte elaboración retórica del comienzo del sermón de la que resulta un punto muy largo:

---

<sup>26</sup> Del año 391 al 430, en que ejerció como ministro de la Iglesia, primero como presbítero y luego como obispo.

<sup>27</sup> En realidad, la autenticidad de este sermón (Denis 6) no está exenta de dudas.

<sup>28</sup> Sobre las celebraciones litúrgicas del día de Pascua, cf. Poque (1966: 78-85); Harmless (1995: 313-324); Eguiarte-Saavedra (2020: 328-335); Marini (1989: 38-39).

El deber de pagaros el sermón (que os debo),  
el esmero con que os di a luz entre dolores

–a fin de que Cristo fuera formado en vosotros (cf. Gál 4,19)–  
me impulsa

a dar a conocer a Vuestra Infancia (esto es,)

a quienes –habiendo vuelto a nacer ahora del agua y del Espíritu–  
veis con nueva luz y percibís con estrenada piedad este ali-  
mento y bebida que está sobre esta mesa del Señor,

cuál es el significado de

un sacramento tan grande y divino  
un medicamento tan excelso y noble  
un sacrificio tan puro y sencillo.

que ahora ya no se inmola

ni siquiera en una única ciudad, la Jerusalén terrena,  
ni en la tienda levantada por Moisés,  
ni en el templo construido por Salomón

–todo ello sombras de realidades futuras–

sino desde donde sale el sol hasta el ocaso

–como fue predicho por los profetas–,

y se ofrece a Dios como víctima de alabanza

–conforme la gracia del Nuevo Testamento–;

ya no se busca la víctima cruenta en los rebaños de animales,

ya no se llevan a los altares de Dios una oveja o un cabrito

sino que el sacrificio de nuestro tiempo es el cuerpo y la  
sangre del sacerdote mismo.

Lo primero que sorprende en este primer punto de la catequesis es precisamente su longitud. Dejando de lado que las catequesis agustinianas comienzan de forma más sencilla con menor elaboración retórica, ¿cabe pensar que es el modo adecuado de empezar un sermón dirigido a quienes probablemente aún estaban luchando con el sueño? La circunstancia –y el sentido común– pedía algo sencillo que no requiriese demasiada concentración para entenderlo. Y no hay que pensar solo en la atención de

los oyentes<sup>29</sup>, porque el problema afectaba también, aunque de otro modo, al predicador. Como humano que era, también él sentiría el peso de una noche hablando y su mente no estaría tan fresca como para hilvanar frases tan largas y tan elaboradas<sup>30</sup>. No está fuera de lugar –nos parece– pensar que el autor del texto examinado no ha pasado la noche entera en vigilia, hablando casi sin parar. Por otra parte, siendo evidente –como se verá– que el predicador hace uso de la figura retórica de la anástrofe al exponer en orden invertido los elementos previamente mencionados, ¿era el momento adecuado para echar mano de esos recursos retóricos? Pero dejemos este aspecto formal y entremos en el contenido del texto, que da pie a numerosas observaciones, útiles para nuestro objetivo.

1. El largo pasaje citado presenta el guion de la catequesis, precedido de una introducción. En ella el predicador refiere que se propone exponer el significado de estos tres aspectos de la Eucaristía: como sacramento –grandioso y divino–, como medicamento –insigne y noble– y como sacrificio –puro y fácil–. Respecto de las demás catequesis eucarísticas a los *infantes*, es una novedad presentar la eucaristía como medicamento. Asimismo resulta llamativo que, recurriendo a la anástrofe, anteponga el desarrollo del aspecto sacrificial al sacramental, en vez de seguir el orden más lógico –el presentado al mencionar los tres aspectos–. Las catequesis del santo no solo comienzan con el aspecto sacramental, sino que este ocupa prácticamente la totalidad del sermón; el aspecto sacrificial, en cambio, aparece circunstancialmente, si es el caso, y el medicinal está ausente. Cierto, hasta podría pensarse que este último aspecto se perdió en el curso de la trasmisión; pero aceptar que hubiera existido implica que el sermón se había alargado más de lo que exigía el momento, algo que san Agustín trataba de evitar<sup>31</sup>. Por otra parte, volviendo al orden de los aspectos eu-

---

<sup>29</sup> A la fatiga hace referencia san Agustín repetidamente. S. 228,1: «No debo entreteneros mucho tras la fatiga de la noche pasada». En el s. 320, atribuye a san Esteban, cuyas reliquias acababan de llegar a Hipona, el que pudiera dirigirles unas breves palabras, no sin antes disculparse por la brevedad «pues conozco mi cansancio». Cierto, el santo tenía entonces unos 72 años. Pero sin llegar a ese extremo, el cansancio lo tenía que notar ya bastantes años antes.

<sup>30</sup> S. 228,3: «El sermón tiene que ser corto pensando en mi fatiga y en su [de los infantes] edificación».

<sup>31</sup> S. 229,3: «No se ha de cargar con muchas cosas al mismo tiempo para que podáis retener lo que he dicho».

carísticos que serán objeto de consideración, presentar primero uno y luego seguir otro dificultaba entender lo dicho a mentes ya cansadas.

2. Vayamos aún más atrás, a lo que el predicador dice de sí mismo. Entender el sermón como obligación de pagar una deuda (*reddendi sermonis officium*) con los fieles es frecuente en las catequesis agustinianas<sup>32</sup>, pero raro el aplicarse a sí mismo la imagen paulina de los dolores de parto en relación con la nueva vida que el bautismo procuraba a quienes lo recibían<sup>33</sup>. En todo caso, mientras Pablo habla de un segundo parto (*iterum*), el predicador se refiere únicamente al parto que tiene lugar en el bautismo. Al dato no cabe asignarle mayor importancia.

3. Llama la atención que para designar a los destinatarios del sermón –los que acababan de nacer a la vida en Dios mediante el bautismo– recurra al sustantivo abstracto infancia –«Vuestra *infancia*»–, lógicamente espiritual<sup>34</sup>, título<sup>35</sup> desconocido en el conjunto de las obras del santo, que, para designarlos, se servía del término concreto *infantes*. Pero lo que aquí más sorprende es lo que atribuye a continuación a esa «infancia»: que «el alimento y bebida que (*están viendo*) sobre esta mesa del Señor lo *contemplan* con nueva *luz* y lo *perciben* con estrenada piedad». La razón es que en lo subrayado es posible advertir los tres momentos que aparecen en las catequesis eucarísticas del santo: ver, creer, entender<sup>36</sup>. En efecto «el alimento y la bebida», remite a lo que están viendo –el pan y el vino; «con *nueva luz*», remite a lo que creen –el cuerpo y la sangre de Cristo–; «con estrenada piedad» remite a lo que entienden –el fruto espiritual: una nueva relación íntima y afectiva con Cristo y, en él, con los demás fieles–.

---

<sup>32</sup> S. 227: «Tengo bien presente mi promesa. A vosotros, recién bautizados os había prometido un sermón para exponeros el sacramentos de la mesa del Señor»; s. 229A,1: «A vosotros, engendrados a la nueva vida... os había explicaros qué significa lo que ahora estáis viendo».

<sup>33</sup> Se lo aplica a sí mismo en *Gesta cum Emerito* 1, pero en relación con la vuelta de los donatistas a la Iglesia Católica.

<sup>34</sup> De hecho, los *infantes* solían ser ya adultos.

<sup>35</sup> Tal es la suposición de E. Hill (*Sermons*, III/6, 263).

<sup>36</sup> Cf. S. 272: «*quod ergo videtis panis est et calix; ...quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi... quod intelligitur, fructum habet spiritualem...: mysterium pacis et unitatis nostrae...*»; s. 227: «*panis ille quem videtis in altari... corpus est Christi, calix ille... sanguis est Christi... commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debetis...*».

Los verbos remiten también a los tres momentos: «(lo que *está*) sobre la mesa» (*super hanc dominicam mensam*), lo que *ven* con nueva luz (*nova luce percipitis*), lo que *perciben* con una estrenada piedad (*novella pietate percipitis*). En otras palabras, en estos primeros compases del sermón encontramos ya una síntesis de la doctrina agustiniana expuesta en sus catequesis eucarísticas, aunque en formulación diversa y más concisa. Habida cuenta que el predicador emplea los verbos en presente (*conspicitis/percipitis*), lo que cabe concluir es que, según él, los *infantes* poseen esa *luz nueva* y esa *piEDAD estrenada* ya antes de que el predicador les exponga el misterio de la eucaristía, algo fuera de toda lógica. ¿O cabe pensar que ha recurrido a la figura retórica de la prolepsis? La explicación no corre porque, habida cuenta del momento y de los oyentes, lo que haría sería dificultar la comprensión. Además, si se tratase en verdad de una prolepsis referida al aspecto sacramental, lo lógico sería esperar que en su momento utilizara los mismos conceptos de luz y de piedad, pero no es el caso, ni aquí ni en las catequesis agustinianas.

4. La enseñanza sobre la eucaristía como sacrificio expuesta en el sermón coincide con la agustiniana. No obstante, da pie para formular dos preguntas: ¿cabe pensar que la celebración eucarística de la mañana del domingo de Pascua, después de la larga e intensa Vigilia Pascual, era momento adecuado para una exposición de ese nivel del sacrificio de Cristo, comparado con los sacrificios del Antiguo Testamento? ¿Cabe pensar que el conjunto<sup>37</sup> de los catecúmenos que acababan de recibir el sacramento del bautismo tenían ya un conocimiento del Antiguo Testamento tal que le permitiera entender lo expuesto sin ulterior explicación? De hecho, nada similar encontramos en las catequesis agustinianas. Por otra parte, entender la afirmación de que «el sacrificio de nuestro tiempo es ya el cuerpo y la sangre del sacerdote mismo» –si hay que entenderlo, como parece lógico por el tema del sermón, referido a la eucaristía y no solo a la muerte en cruz de Jesucristo– presupone conocer ya el aspecto sacramental de la eucaristía; pero de él aún no se ha hablado a los *infantes*. El predicador muestra lo que personalmente sabe sobre el sacrificio eucarístico, pero olvidando que presumiblemente sus oyentes aún lo ignoran.

---

<sup>37</sup> Hablamos del conjunto, porque nada impide pensar que hubiera alguno ya con una buena formación doctrinal.

5. En relación con el aspecto medicinal de la eucaristía el predicador afirma que Jesucristo, el sacerdote supremo (*princeps sacerdotum*) dispuso que se ofreciese el sacrificio que *los infantes* están viendo: el de su cuerpo y sangre. La terminología es evidentemente eucarística, pero el cuerpo y sangre de Cristo no se ven, solo se cree que están sobre el altar; lo más que pueden estar viendo es el pan y el vino, de los que el predicador no les ha dicho aún que se han convertido o se van a convertir en el cuerpo y sangre del Señor. Poco más adelante, el predicador les invita a acercarse con temor y temblor a participar de *este* altar, para luego pedirles que reconozcan en el pan lo que colgó de la cruz (el cuerpo de Cristo) y en el cáliz lo que brotó del costado (la sangre de Cristo). Esta afirmación llama la atención porque desentona de la interpretación habitual que san Agustín da de la escena evangélica de la lanzada (cf. Jn 19,34), según la cual, del costado abierto manaron los sacramentos de la Iglesia o a partir de los cuales se formó la Iglesia<sup>38</sup>, con referencia al bautismo (agua) y a la eucaristía (sangre). Es verdad que la interpretación ofrecida en este sermón es también sacramentaria y específicamente eucarística, pero también lo es que la diferencia con la anterior es notable. En efecto, una cosa es ver en el agua el bautismo y en la sangre la eucaristía<sup>39</sup> y otra relacionar el pan con el cuerpo del crucificado y el vino con la sangre derramada. Que sepamos, en ningún otro lugar de la obra agustiniana se encuentra esta interpretación. De todos modos, siempre cabe una excepción, motivada por un contexto concreto.

6. También el modo como el predicador expone el aspecto sacramental de la eucaristía resulta extraño. ¿Qué cuerpo de Cristo han de recibir y comer los *infantes*, siguiendo su invitación? Por supuesto, no el cuerpo físico de Cristo, sino su cuerpo sacramental del que, si bien se lo ha mencionado, aún no les ha ofrecido una mínima exposición. Está claro que el interés y urgencia del predicador están en que conozcan el cuerpo eclesial de Cristo del que han comenzado a formar parte; de ahí que intente dirigir hacia él la atención de sus oyentes: «transformados ya vosotros mismos en miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo», fruto de la recepción de su cuerpo sacramental en la Vigilia Pascual. En la misma dirección va la siguiente invitación a comer lo que les mantiene unidos (*vinculum*) para

---

<sup>38</sup> Cf. *C. Faust.* 12,19; *Io. eu. tr.* 120,2; *in. Ps.* 138,2; *s.* 218,14; *ciu.* 15,26, etc.

<sup>39</sup> Recurriendo a la sinécdoque: mencionar la parte por el todo.

no disgregarse, y la constatación de que, igual que la comida y la bebida se transforman en quien la come y la bebe, así también los *infantes* se transforman en el cuerpo de Cristo que reciben<sup>40</sup>. Todo lleva a pensar que el predicador conocía de las *Confesiones*<sup>41</sup> este ejemplo invertido de lo que acontece con el alimento y lo insertó aquí, aplicándolo a la eucaristía, aunque no fuera su contexto original. En resumidas cuentas, al tratar el aspecto sacramental de la eucaristía el predicador ha comenzado por lo que representa el término de las catequesis eucarísticas agustinianas y de lo que pide la lógica: primero el pan y el vino son transformados en el cuerpo y sangre del Señor y luego, los fieles que lo reciben son transformados ellos mismos en cuerpo del Señor. En consecuencia, se podría afirmar que el predicador anticipa el efecto a la causa al ocuparse del primer momento solo después de haberse detenido en el segundo, sin haber ni siquiera aludido al proceso de elaboración que va desde la multiplicidad de los granos hasta la unidad del pan de que habla san Agustín. Más aún, el pan y el vino juntos los menciona solo al hablar de la ofrenda de Melquisedec. Respecto a ese primer momento sorprende, además, que haga mención explícita de las palabras de la consagración tanto del pan como del cáliz, ausentes de las catequesis eucarísticas agustinianas. Con todo, falta explicar el paso de la transformación del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo a la transformación de los *infantes* en miembros del cuerpo de Cristo, ya señalada<sup>42</sup>. Por otra parte, extraña la afirmación de que ellos desconocían que «esta eucaristía es el Hijo», aunque lo leían en el evangelio o lo escuchaban cuando se les leía<sup>43</sup>. Al respecto se aleja del lenguaje agustiniano tanto la expresión –«esta eucaristía es el Hijo»– como el empleo aquí del término *eucaristía*, ausente de las catequesis agustinianas. Además, si los *infantes* lo desconocían, lo lógico era haber comenzado por dárselo a conocer, porque sin ello resulta ininteligible lo dicho previamente sobre la integración en el cuerpo de Cristo y sobre el sacri-

---

<sup>40</sup> El verbo latino es *convertere*, que no forma parte de la terminología eucarística agustiniana.

<sup>41</sup> *Conf.* 7,10,16: «Manjar soy de grandes, crece y me comerás. Ni tú me mudarás en mí como al manjar de la carne, sino que tú te mudarás en mí».

<sup>42</sup> Para el obispo de Hipona el salto lo facilita 1 Cor 10,17. El predicador lo conoce, pues lo citará poco después y conoce su función de puente, pero no considera que este sea su lugar.

<sup>43</sup> Cf. s. 132,1.

ficio eucarístico de Cristo. Llama por último la atención la cita de Sal 33,6 en este contexto que, a pesar de ser tan familiar a san Agustín, no consta que la usase en este específico marco sacramental.

7. Acto seguido, el relato de la institución abre al predicador las puertas a la teología eucarística expuesta por san Juan en el capítulo sexto de su evangelio: en el sacramento eucarístico, Cristo da el pan que es su carne para la vida del mundo (Jn 6,52); carne y sangre que ha de comer y beber quien quiera tener en sí vida (Jn 6,54), esto es, vida eterna. Esta perspectiva está ausente de las catequesis pascuales agustinianas, aunque no de otras catequesis<sup>44</sup>. Dos datos explican el recurso a san Juan: de una parte, la vinculación de la eucaristía con la vida, y de otra, su vinculación específica con la vida eterna. De lo primero nos informa san Agustín en la obra antipelagiana *Las consecuencias y el perdón de los pecados*, al hacernos saber que los fieles de África llamaban al bautismo salvación y al cuerpo (eucarístico) de Cristo, vida<sup>45</sup>; lo segundo, la insistencia del obispo de Hipona en sostener que, sin participar del sacramento del pan y del vino, nadie puede obtener la vida (eterna)<sup>46</sup>. Detrás de ello está la doctrina de Pelagio que no consideraba necesaria la eucaristía para conseguir la vida eterna<sup>47</sup>. ¿Cabe pensar que esta

---

<sup>44</sup> Cf. s. 132 y 132 A (= Mai 129), del periodo de la polémica antipelagiana. Pero es significativo que en ellos –entre cuyos oyentes había tanto catecúmenos como fieles, habla solo de la eucaristía como fuente de vida eterna, igual que en las catequesis pascuales olvidaba este aspecto y la presentaba solo como fuente de unidad. Lo que nos queda del predicador de Hipona muestra que en las homilías no mezclaba los dos aspectos, como aparecen mezclados aquí. ¿Por razones de brevedad? ¿Solo porque en estos sermones comentaba un texto de san Juan? ¿Porque en cada momento se atenía exclusivamente a lo que reclamaba el contexto eclesial? En todo caso, en otro género literario, como son los *Tractatus* sobre el evangelio de san Juan, los une sin problemas (cf., por ejemplo, *Io. eu. tr.* 26-27).

<sup>45</sup> *De peccatorum meritis et remissione* 1,24,34.

<sup>46</sup> *Contra duas epístolas pelagianorum* 1,22,40; *pecc. mer.* 1,20,26; 1,23,34; 3,11,19; 3,12,21; *De gratia Christi et de peccato originali* 2,18,19; *In Ioannis euangelium tractatus* 26,15, etc. Dejado de lado los textos explícitos, siempre queda en pie que, dada la administración conjunta entonces de los sacramentos de la iniciación cristiana, el efecto del bautismo y el de la eucaristía son inseparables.

<sup>47</sup> Propiamente Pelagio consideraba que la eucaristía –como, por supuesto, el bautismo– era necesaria para entrar en el reino de los cielos, pero no para conseguir la vida eterna, llevando así la contraria a lo que dice Jesús en el evangelio de san Juan. San Agustín les replicaba que vida eterna y reino de Dios son la misma cosa (*pecc. mer.* 1,12,15; 1,20,26).

parte «novedosa» –que podría llevar a pensar que se trata de una interpolación<sup>48</sup>– tenga en vista refutar, sin mencionarlo, al hereje? No lo excluimos, considerando que poco más adelante aparecerá similar referencia, tampoco explícita, a los cismáticos donatistas.

8. El predicador concluye: «Por tanto (*ergo*), teniendo vida en él (Cristo), seréis una sola carne con él». La lógica pedía invertir la deducción: dado que los *infantes* tienen una sola carne con Cristo, tendrán vida en él, porque la vida les llega de ser una carne con él, no al revés<sup>49</sup>. Pero, si ha actuado de esa manera, es porque el concepto «carne» le ayudaba a dar el salto de la teología eucarística de san Juan –centrada en la vida– a la teología eucarística paulina –centrada en la unidad–, sirviéndose de Ef 5,31-32 que menciona la carne: *Serán dos en una sola carne. Misterio grandioso este, que yo refiero a Cristo y a la Iglesia*. En quien recibe la Eucaristía no hay solución de continuidad entre ser una sola carne con Cristo –ser cuerpo de Cristo– y formar parte de la Iglesia –cuerpo de Cristo–. Se trata de una interpretación novedosa respecto de la habitual del santo<sup>50</sup>. Que es la teología eucarística paulina la que a continuación interesa al predicador lo confirma el que, acto seguido, cita 1 Cor 10,17 texto fundamental de la teología eucarística del obispo de Hipona, indicando que se refiere a la misma eucaristía –*de hac ipsa eucharistia*– aludida en Ef 5,31-32. El predicador aduce todavía un tercer texto paulino: 1 Cor 11,27-29, en el que el Apóstol reclama la recepción digna de la eucaristía, ya tomada en consideración previamente desde la perspectiva de san Juan<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Es comprensible la tentación de considerar la inclusión de estos textos de san Juan en esta catequesis eucarística como una interpolación posterior, pero solo si se supone que su autor es san Agustín, porque desentona de las catequesis pascuales que nos han llegado. De hecho, en ellas el concepto de «vida» nunca aparece aplicado a la eucaristía. En el planteamiento del predicador tiene aquí su lugar propio.

<sup>49</sup> Cf. *Io. eu. tr.* 26, 13.

<sup>50</sup> En las obras agustinianas, el texto es citado muy frecuentemente en el conjunto de la obra agustiniana. El santo ve expresado en él la unidad entre Cristo y la Iglesia, sirviéndose de dos esquemas: el del esposo y la esposa y el de la cabeza y el cuerpo, equivalentes y complementarios. El esquema del cuerpo y la cabeza responde a la concepción del *Christus totus*, sin referencia alguna a la eucaristía. Cf. Borgomeo (1972: 235-241, quien no utiliza este texto, como ninguno otro del presente sermón) y también LA BONNARDIÈRE (1977), quien tampoco lo toma en consideración.

<sup>51</sup> MA 19: 28: «Si lo recibís dignamente»

9. En sus catequesis eucarísticas, el obispo de Hipona sostenía que recibir indignamente el sacramento cuerpo equivalía a recibirlo con desprecio y con mofa, en no otorgar valor al cuerpo y sangre del Señor por su condición de visible a los ojos del cuerpo, y no perdonar al que nos ha ofendido<sup>52</sup>. En cambio, el predicador, a la vez que asocia la recepción digna al amor sin exclusiones, vincula la recepción indigna al «fermento de la mala doctrina» –con referencia no explícita, pero clara, al donatismo en uno y otro caso–. Referencia doctrinal que sorprende porque san Agustín no hace uso de ella en las numerosas veces que recurre a este texto paulino. Lo que más nos importa aquí es la referencia al donatismo, sin mención explícita, habida cuenta de que antes refutaba al pelagianismo, también sin citarlo. Cabe concluir, pues, que el predicador ha querido dar una respuesta «agustiniana», desde la eucaristía, a herejes y a cismáticos. En ambos casos, sin el menor atisbo de polémica.

## Conclusiones

Después de haber presentado el contenido doctrinal del sermón y de haberlo examinado desde la perspectiva de la autenticidad agustiniana, el conjunto de datos señalados nos permite extraer las conclusiones siguientes.

1. No procede considerar a san Agustín como el autor del sermón 228B (= Denis 3).

2. Es preferible atribuirlo a un autor ignoto que conocía bien el pensamiento del santo y considerarlo como un *pastiche*, una imitación en ningún modo burda, siendo la prueba el que estudiosos muy cualificados han asumido la autoría agustiniana<sup>53</sup>. Sería apresurado hablar de fraude porque ignoramos si la atribución al obispo de Hipona fue obra del mismo autor o de la tradición posterior, que tuvo en cuenta la amplia coincidencia con la doctrina eucarística agustiniana sobre la eucaristía.

3. Aunque se presenta como un sermón, se parece más a un breve tratado doctrinal bajo la forma de una catequesis pascual, cuya inspiración

---

<sup>52</sup> Cf. respectivamente s. 227 y 229A,3.

<sup>53</sup> Pero mientras Hill juzga que no contiene nada no agustiniano (*Sermons* III/6: 263, n. 1), Harmless (1995: 317, n. 86) considera que su tono es diferente en teología, sin especificar más.

es inequívocamente agustiniana. Induce a pensar así el planteamiento global y, en cierta medida completo del tema, que no parece ajustarse a una primera catequesis eucarística ofrecida a los *infantes*. Menú demasiado fuerte para el conjunto de los «recién nacidos a la fe». El contenido de ese breve «tratado» bien podía ser el siguiente, cuya estructura es muy clara:

- Quién va a hablar y por qué –el predicador–.
- A quiénes va a hablar –a los recién bautizados–.
- De qué va a hablar: de la eucaristía como sacramento (1), como medicamento (2) y como sacrificio (3).
  - Exposición de la eucaristía como sacrificio (3).
  - Exposición de la eucaristía como medicamento (2).
  - Exposición de la eucaristía como sacramento (1)
    - Efectos: transformación de sus receptores en cuerpo de Cristo –en relación con el pan– y personal autoestima –en relación con la sangre–.
    - Institución del sacramento –el pan y el vino (cáliz) como cuerpo y sangre de Cristo–
    - Aspectos:
      - Desde san Juan: sacramento de vida –¿perspectiva antipelagiana?–.
      - Desde san Pablo: sacramento de unidad –perspectiva antidonatista.

4. Propiamente no es solo el planteamiento global lo que impide considerar el texto como obra de la predicación agustiniana, sino también su desarrollo. Dejando de lado aspectos puramente formales ya señalados, nos fijamos en estos otros de distinto signo:

a) El texto deja entender que con el bautismo y primera recepción de la eucaristía, Cristo ya está formado en el *infans*, mientras que san Agustín es fiel a san Pablo, según el cual esa formación en Cristo requiere un segundo parto (*iterum parturio*).

b) Presupone que los *infantes* ven ya con nueva luz el alimento y bebida puestos sobre el altar y experimentan una *piEDAD* recién estrenada, ya antes de recibir la primera explicación.

c) Comienza la reflexión sobre el aspecto sacramental señalando la incorporación al cuerpo de Cristo y relegando a un segundo momento el indicar la previa transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, mediante las palabras de la institución del sacramento. Al tratarse de algo desconocido por los oyentes, la lógica pide que la indicación de la causa preceda a la del efecto.

d) Revela las palabras que se usaban en la consagración, tanto del pan como del vino, sobre las que san Agustín calla en sus catequesis, pascales o no<sup>54</sup>.

e) Invita a los *infantes* a comer el cuerpo de Cristo y beber su sangre, sin haberles instruido al respecto<sup>55</sup>.

f) Indica que los *infantes* ignoraban «que esta eucaristía es el cuerpo de Cristo». Dejando de lado la expresión en sí misma, en este caso el predicador debía haber comenzado por ahí; de lo contrario, sus oyentes difícilmente entenderían parte de lo dicho anteriormente. En general, la lectura del sermón deja la impresión de que el predicador suponía que los *infantes* sabían lo que sabía él.

g) De forma extraña recurre al concepto de «carne» para unir la perspectiva juánica centrada en la eucaristía como fuente de vida con la paulina centrada en la eucaristía como fuente de unidad. De forma extraña porque le lleva a dar una interpretación de Ef 5,31-32 desconocida en otros textos agustinianos.

h) La expresión «La eucaristía es el Hijo», es extraña al obispo de Hipona.

i) La interpretación distinta de la habitual de textos bíblicos muy utilizados por el santo: Jn 18,34 (en vez de contemplar los sacramentos del bautismo y eucaristía en el agua y sangre manada del costado, refiere el pan al cuerpo de Cristo pendiente en la cruz y la sangre a lo que manó del costado, sin asignar simbolismo al agua); Ef 5,31-32 (en vez de la in-

---

<sup>54</sup> Según G. Morin, la fórmula de la consagración referida en este sermón era la existente en la liturgia hispana y se pregunta si era también la usada en la africana (MA 19, a propósito de la palabra *tradetur*).

<sup>55</sup> Aunque así acontecía en la primera recepción del sacramento en la noche pascual, ya no tiene sentido en la celebración de la eucaristía del domingo de Pascua en que se les revelaba el misterio.

interpretación habitual desde el esquema cabeza/cuerpo en el marco general de la concepción del *Christus totus*, ofrece una interpretación específicamente eucarística –la Iglesia cuerpo sacramental de Cristo cabeza–; 1 Cor 11,29 (en vez de interpretar la indignidad en clave moral, la interpreta en clave doctrinal, asociada a 1 Cor 5,8)<sup>56</sup>.

j) Presentar juntas, limitándose a la simple mención de algunos textos sin apenas comentario alguno, la concepción juánica de la eucaristía como causa de vida y la paulina como causa de unidad. Solo se detiene en el último texto paulino –1 Cor 11,27-29– para introducir la referencia antidoctarista.

k) El uso del «título» «Vuestra infancia» para designar a los *infantes*; el empleo del verbo *edere*, en vez de los habituales *accipere* y *manducare*; de *converti*, en vez de *fieri* para indicar la transformación en cuerpo de Cristo (aunque en este caso podría deberse a la oportuna *variatio*); incluso el empleo del término latino *eucharistia* que no aparece en las catequesis reconocidas como agustinianas.

Ante estos datos creemos que se queda corto K. Adam cuando afirma que una parte esencial –sin indicar cuál– del planteamiento eucarístico no es del santo, sino producto de una época muy posterior<sup>57</sup>. El texto tiene su unidad interna –hasta en sus incoherencias– que se rompería si se aceptase que algunas partes han sido interpoladas. Es preferible considerar que el texto en su conjunto es ajeno a san Agustín, aunque su doctrina sea agustiniana. Tampoco resuelve el problema de la autenticidad del sermón considerar que refleja una doctrina eucarística más evolucionada del santo, aun admitiendo que es verdad, habida cuenta de la presencia de la teología eucarística juánica<sup>58</sup>. La cronología podría explicar la inclusión de la teología de este evangelista, variantes en la interpretación de textos bíblicos y hasta en el vocabulario, pero supondría asumir que con el paso del tiempo el discurso del obispo perdió coherencia lógica. Tampoco se

---

<sup>56</sup> Es indiscutible que la teología agustiniana es una teología «en evolución», pero lo que aquí sorprende es que la interpretación dada en este sermón no aparezca avalada por textos posteriores, habida cuenta de que la supuesta fecha de predicación del sermón no es tardía.

<sup>57</sup> Cf. ADAM (1931: 493).

<sup>58</sup> Cf. Augustin d'Hiponne (2003: 82, n.3).

puede recurrir a la clara alusión al conflicto donatista al final del sermón como referencia cronológica, porque la mencionada perspectiva juánica –y más aún si se la considera relacionada con la polémica antipelagiana–, impide colocarlo antes del año 411, año en que, por otra parte, se acepta como fecha del s. 111, con el que tiene evidentes coincidencias<sup>59</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Miscellanea Agostiniana* (MA). Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino: Vol. I. *Sancti Augustini sermones post Maurini reperti*, estudio et cura D. Germani Morin, OSB, Roma 1930.
- Patrología Latina*, 46, 826-828.
- Obras Completas de san Agustín* VII, X, XXIII–XVI (1981-1985): *Sermones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sant' Agostino, Discorsi I-VI* (1982-1989). Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana.
- The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century. Sermons, 3/1-11* (1990–1997). Translated by E. Hill, New Rochelle, New York, New City Press.
- ADAM, KARL (1931). «Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus», en *Theologische Quartalschrift* 112: 490-536.
- Augustin d'Hippone* (2003). *Sermons pour la Pâque*, ed. Suzanne Poque, Paris, Sources chrétiennes 116: 78-85.
- ANOZ, JOSÉ (2002). «Cronología de la producción agustiniana», en *Augustinus* 47: 229-312.
- BARROS, PAULO CESAR (2002). «*Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis*». *A eclesiología eucarística nos Sermones ad populum de Agostinho de Hipona e o movimento ecuménico*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- BORGOMEIO, PASQUALE (1972). *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes.
- CHABI, KOLAWOLE (2019). «Augustine's Eucharistic Spirituality in his Eastern Sermons», en *Augustinianum* 59: 475-503.

---

<sup>59</sup> Cf. E. Hill, en *Sermons* III/6: 263-264, n. 1 y 13; cf. también CHABI (2019: 495, n.48).

- DROBNER, HUBERTUS (2000). *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum - Überlieferung et Bestand, Bibliographie, Indices*, Leiden-Boston-Köln: Brill.
- EGUIARTE, ENRIQUE – SAAVEDRA, MAURICIO (2020). *El catecumenado en san Agustín. Hacerse cristiano en Milán e Hipona en los siglos IV y V*. Madrid: Ciudad Nueva.
- FRANZ, EGON (1988). *Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche. Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie*, 6. Frankfurt am Main – Bern – New York: Peter Lang.
- GESSEL, WILHELM (1966). *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- HAMANN, ADALBERT G. (1967). «La transmission des Sermons de saint Augustin: les authentiques et les apocryphes», *Augustinianum* 25: 311-327.
- HARMLESS, WILLIAM (1995). *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- LA BONNARDIÈRE, ANNE.-MARIE (1977). «L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Ephés. 5, 32», *Recherches augustinienes* 12: 3-45.
- La dottrina eucaristica di sant'Agostino* (1997). Edizione bilingüe di G. di Nola. Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- LUIS VIZCAÍNO, PÍO DE (2017). *La Eucaristía según san Agustín. Ver, creer, entender*, Valladolid, Estudio Agustiniiano.
- MARINI, ANGELO (1989). *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino*, Brescia: Pavoniana.
- REBILLARD, ÉRIC (2001). *Sermones*, en *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos Monte Carmelo: 1199-1221.
- VAN DER MEER, FRANZ (1965). *San Agustín, pastor de almas. Vida y obra de un Padre de la iglesia*. Barcelona: Herder.
- VERBRAKEN, PIERRE – PATRICK (1976). *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Brujas: *Stromata Patristica et Mediaevalia*.