

TEXTOS Y GLOSAS

Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano

(COMENTARIO AL C. VI DE S. JUAN: IN JOANN. EVANG.
TRACTATUS 25-27)

Al tratar del tema de la Eucaristía uno se siente sobrecogido por la magnitud de la empresa y por la dificultad que encierra. Al decir de Batiffol, el dogma de la Eucaristía es uno de los puntos más difíciles dentro de la historia de la doctrina católica¹. Profundos estudios, realizados en lo que va de siglo, han ido poniendo de manifiesto los diversos aspectos del problema. Y una abundante bibliografía de temas eucarísticos agustinianos ha demostrado ya con rigor científico, libre de todo parcialismo, el pensamiento del Obispo de Hipona sobre este misterio cristiano. La angustia que, hace décadas, inspiraba la palabra *sacramentum* en el lenguaje eucarístico agustiniano, ha sido superada con las aportaciones de Camelot, Lacordaire, Bertocchi, Courturier, Portalieu y otros. La tesis de Bertocchi sobre el simbolismo eclesiológico de la Eucaristía toca el aspecto más rico en doctrina y más sabroso en efectos de vida práctica cristiana. Otros autores han seguido otros caminos, encontrándonos hoy con una buena síntesis doctrinal. Solamente R. Lawson ha desentonado de este concierto con su artículo *L'Eucharistie dans saint Augustin*, en el que pretendía reducir a la nada los resultados de las investigaciones anteriores².

No merece la pena tomar ahora en consideración los estudios llevados a cabo por racionalistas y protestantes en el s. XIX. La época estaba cargada de parcialismo, de apasionamiento y de prejuicios. Su afán de poner a Agustín en contradicción con la doctrina tradicional católica inspira ya *a priori* cierta desconfianza. G. Lacordaire se enfrentó de lleno con el reto de Lawson y, al parecer, salió victorioso. La polémica se ha cerrado, porque los tiempos son otros y los enfoques, en ambas iglesias cristianas, han cambiado considerablemente.

1. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie et la présence réelle*, Paris 1927.

2. R. LAWSON, «L'Eucharistie dans saint Augustin», en *Revue Histoire et Litterature religieuses*, 6(1920) 99-152, 472-525.

Lo que tradicionalmente se ha llamado «presencia real» queda afirmado en Agustín. Aún aquellos pasajes en que parece hablar solamente de *simbolismo* refiriéndose a la Eucaristía, o cuando hace hincapié en la intelección *espiritual* del misterio, Agustín no pone jamás en duda el realismo eucarístico: un realismo religioso, cristiano, de fe, abierto solamente a aquellos que entienden la religión dentro de lo que llamaríamos una «ontología relacional» y han conseguido liberarse de la «ontología substancial» de tipo griego. Los autores han reconocido la novedad de Agustín al reflexionar sobre la Eucaristía. Las palabras *signum*, *sacramentum*, *spiritualiter*, *res sacramenti*, *virtus sacramenti*... encierran una maravillosa visión religiosa profunda, a la vez que sirven de instrumentos catequéticos eficaces para el trabajo pastoral.

Por otra parte, Agustín acentúa el simbolismo eclesiológico al tratar de la Eucaristía. Las razones que le impulsan a ello pueden ser diversas: 1) *motivos coyunturales*, como pueden ser las influencias donatistas y pelagianas; 2) *causas* o presupuestos de tipo personal, como pueden ser sus vivencias íntimas de la fe y del cristocentrismo, así como el platonismo de los Padres.

Nuestro intento tiene un horizonte bien limitado. Nos centraremos solamente en el análisis y en la reflexión de Agustín al cap. VI de San Juan, al célebre discurso del «pan de vida». Y esto lo hacemos exponiendo por separado el realismo y el simbolismo eucarístico, no porque en el Santo advieran di-

mada la polémica, se ha visto en Agustín a un buen teólogo que crea e instaura categorías nuevas, que re-crea y refuerza palabras viejas, convencido de esa responsabilidad histórica que impulsa a formular el «mensaje siempre eterno» con categorías adecuadas a cada tiempo. Esto no quiere decir que nosotros tengamos que aceptar todas las formulaciones del Africano; lo que se impone es descubrir la aportación del santo en su tiempo y aprovechar los materiales por él aportados en lo que tengan de aprovechables.

La concepción —un tanto audaz para su tiempo— del *signum*, así como de la relación íntima entre el *signum* y la cosa significada es la clave que nos permite descubrir el panorama eucarístico agustiniano. El P. Camelot se quejaba hace ya algunas décadas de la pérdida del significado verdadero del «símbolo»: «Parece que estamos tentados, —escribía en el año 1947— a no ver en el símbolo más que un signo meramente convencional, sin relación estrecha con la cosa significada»³. Al leer en nuestros días una afirmación de este tipo, nos da la impresión de que la frase tenía un sentido profético. Las últimas décadas han puesto de máxima actualidad la palabra «sacramento», «signo», «símbolo». No podía ser de otro modo, una vez que el elemento religioso comenzó a abandonar el fisicismo y el cosismo, el materialismo y la objetivación. En cuanto se ha dado el paso a la fe como experiencia, a la religión como «ontología relacional» y al ser-cristiano como don recibido y como responsabilidad personal; el único camino que se abría era la revalorización de este lenguaje. Hoy día, convencidos de la necesidad de la teología negativa, no nos escandalizamos al decir que todo nuestro lenguaje religioso tiene que ser «simbólico». El trato con el Absoluto, con lo Eterno, con lo Inefable... solamente puede llevarse a efecto mediante un lenguaje simbólico. La realidad de Dios no podrá ser nunca encerrada dentro de las mejores formulaciones teóricas. Dios seguirá siendo misterio. Y ante el misterio que nos sobrepuja, solamente nos queda el símbolo.

La teología eucarística agustiniana es una teología del símbolo sacramental. Pero un simbolismo y un signo que es el instrumento más noble de la teología. De ahí la necesidad de profundizar en esta concepción agustiniana. El simbolismo eucarístico agustiniano tiene diversos escenarios; y Agustín pasa de uno a otro sin apenas darse cuenta de ello. La realidad visible, el sacramento, es signo de una realidad invisible, espiritual, religiosa, captable únicamente a la inteligencia iluminada por la fe. Éste es el mérito de Agustín: el haber orientado la teología del *sacramentum* hacia una teología del *signum*. Camelot terminaba su artículo afirmando que la teología eucarística agustiniana no es ni realista ni simbolista (en el viejo sentido técnico de estos vocablos), sino que simplemente es teología del «signo».

Dentro de estas ideas fundamentalísimas se mueve todo el comentario agustiniano al cap. VI de San Juan. Por eso, aunque en la primera parte del

3. T. CAMELOT, «Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin», en *Revue de Sciences philos. et theol.*, 31(1947)403.

discurso del «pan de vida» las alusiones a la manducación por la fe son constantes, se deja ver siempre una relación estrechísima con la segunda parte en la que expone con claridad la manducación del sacramento, en donde se alimenta y se expresa esa fe, y que es figura y signo eficaz de la primera. El examen de los textos que a continuación exponemos nos mostrará suficientemente el pensamiento agustiniano.

1. El primer texto en sentido realista, en el comentario al discurso de Jesús, lo encontramos en la disquisición agustiniana sobre estos versículos: *Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt manna et mortui sunt* (Jn 6,48-49). El problema queda planteado desde el principio en estos términos: ¿cómo se ha de comer este pan de vida? Agustín sigue la comparación del evangelio, interpretando la muerte de que habla el Señor en sentido de la muerte del alma. Con este género de muerte no murieron tampoco aquellos viejos padres del pueblo judío: Moisés, Aarón y Finés:

Quantum pertinet ad illam mortem de qua terret Dominus, qua mortui sunt Patres istorum; manducavit manna et Moyses, manducavit manna et Aaron, manducavit manna et Phinees, manducaverunt ibi multi qui Domino placuerunt et mortui non sunt ⁴.

¿Por qué no murieron? La respuesta es clara para Agustín: *Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter exurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur*. Y a continuación hace la referencia al misterio de la Eucaristía, enseñando a los fieles de Hipona cómo han de comer ese «pan» de que se nos habla en el discurso:

Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud es sacramentum, aliud est virtus sacramenti. Quam multi de altare accipiunt et accipiendo moriuntur? Unde dicit Apostolus: iudicium sibi manducat et bibit.

Agustín se refiere aquí directamente a la Eucaristía, a ese «pan» que se nos ofrece de forma visible —*visible cibum*—; y que para unos es causa de salud eterna, mientras para otros es motivo de condenación: *quia bonum male malus accepit*. Para que este «pan» aproveche, hay que comerlo con cautela, es decir: hay que llevar a la mesa del banquete unas disposiciones especiales, hay que ser hombres religiosos, espirituales, hay que tener una fe traducida y vivida:

Videte, ergo, Fratres, panem celestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.

La lectura reposada del Tratado XXVI confirma plenamente la afirmación realista. Se trata del sacramento de la Eucaristía. Agustín habla de *sacramentum* y de *virtus sacramenti*, habla de *manducatio* y de sus efectos: muerte-vida, según las disposiciones que cada cual lleve en su interior cuando le toca

4. In Joann. Tractatus 26, 11 PL 35, 1611.

el turno en el banquete. Una terminología tal se haría imposible de entender de no admitir que todos aquellos que comulgan, aun los indignos, tienen un encuentro personal con el Señor Jesús. Tal encuentro exige una personalidad adulta, consciente. Por tanto, no se hace alusión alguna a la posible manducación por parte de dementes, de aquellos que carecen de inteligencia y discreción. El encuentro personal implica decisión, implica religión. De ahí que el encuentro pueda ser: o salvífico o condenatorio. Es más, Agustín hace alusión al testimonio paulino de la celebración eucarística (1 Cor 11,29), para evitar toda posible duda en su explicación. Nosotros podemos hoy expresarnos de manera más clara y más precisa. Tenemos a cuestas otras filosofías y otras concepciones de la existencia; nos rodea el personalismo, el existencialismo y el riesgo del compromiso. Pero Agustín, desde su perspectiva, parece también querer hablarnos de religión que *religa*, que *relaciona*, una religión que exige experiencia y no solamente objetivación.

En los mismos Tratados sobre San Juan, un poco más adelante, nos habla el santo de la fuerza del agua en el bautismo, llegando a indicar la importancia de la fe: *Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo, aliud est sonus transiens, aliud virtus manens* ⁵.

Vemos, pues, que ya por los efectos que produce la Eucaristía, ya por la alusión directa al pasaje paulino, o ya por la referencia explícita al sacramento del altar, Agustín interpreta el texto de Juan en un sentido eucarístico-realista, es decir: proclama la presencia del Señor Jesús en ese signo-pan que significa y a la vez hace aquello que significa. Se trata de una presencia real, pero es una realidad religiosa, imposible de describir con términos filosóficos de tipo físico.

2. El sentido realista del discurso de «pan de vida» lo expone de nuevo Agustín en el comentario al vers. 55: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam*. Un poco antes ha explicado Agustín el modo de esta «manducación». Se trata de la manducación *spiritualiter* en oposición directa a la manducación cafarnaíta entendida por los judíos en un sentido meramente mecánico. Fruto de esta manducación es «la vida eterna»; puesto que vemos que los que comen de este manjar también mueren con muerte temporal. El que no come verdaderamente de este alimento no puede tener «vida», ya que la Eucaristía representa y proporciona la unidad con Cristo y con los miembros de su Cuerpo. Hay que ser verdadero «cristiano», hay que formar parte del «Cuerpo cristiano» si se quiere participar de la «comida cristiana». ¿Y cómo se participa de ese «Cuerpo cristiano»? La respuesta es clara: si se participa del Espíritu de Cristo: *Fiant Corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi Corpus Christi... Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In Corpore esto Christi* ⁶. La experiencia

5. *In Joann. Tractatus* 80, 3 PL 35, 1840.

6. *In Joann. Tractatus* 26, 13 PL 35, 1610.

cristiana de Agustín le facilita este modo de hablar. Hay que usar las mediaciones, los signos, los sacramentos. Hay que «comer» ese pan, pero todo ello tiene que estar regado por el Espíritu. De poco valé *comer*, participar en el banquete, acercarse al altar y hasta proclamar la presencia del Señor, si el hombre no participa del Espíritu. Esta es la realidad eucarística, la verdadera realidad. Se manifiesta en el altar, y allí se realizan y se cumplen las palabras del Señor: el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna.

Huius rei sacramentum, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in Dominica mensa praeparatur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: *res vero ipsa* cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit ⁷

La Eucaristía es, pues, una comida y una bebida que da la vida eterna. Es el alimento de la Comunidad cristiana que ahora vive en el tiempo, pero que está dirigida a la eternidad. Agustín da vueltas para expresar con claridad su pensamiento. Parece querer distinguir entre *premere* y *manducare*. Se puede *premere* el *sacramentum*, el *signum-pan*, y a la vez no *manducare* la verdadera *res sacramenti*. Comer la carne y beber la sangre, en sentido religioso-cristiano es, ante todo, permanecer en Cristo, en su Espíritu:

Hoc est manducare illam escam, et illum bibere potum: in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, proculdubio nec manducat... licet premat sacramentum ⁸.

Distingue el santo perfectamente entre *sacramentum* y *res sacramenti*. La unión con Cristo, el Espíritu de Cristo, el formar parte del Cuerpo de Cristo, eso es la *res sacramenti*. Comulgar, comer verdaderamente el *visibile cibum*, significa ante todo y sobre todo participar de la *res sacramenti*. Para los que lo hacen así, no puede haber motivo de condenación: *res vero ipsa... omni homini ad vitam, nulli ad exitium*. No tiene otro modo de hablar. El signo-pan es llamado *sacramentum*; y aquellos que no respetan, no veneran, ni valoran lo que simboliza ese *sacramentum*, se autocondenan cuando participan de él. ¿Por qué? Porque su falta de verdadera religiosidad, de auténtica fe, les impide el participar de la *res sacramenti*: incorporación a Cristo, participación en su Cuerpo real y en su Cuerpo místico. Al margen de la fe vivida, no tiene sentido alguno el signo: *qui non manet in Christo, proculdubio nec manducat... licet premat sacramentum*.

Como vemos, la reflexión no se centra en categorías filosóficas griegas, en ontologías substanciales, en fisicismos materialistas. La reflexión de Agustín es la reflexión de un hombre de fe, de un hombre con experiencia cristiana; y toda experiencia cristiana es fundamentalmente mística. Sólo así se

7. In Joann. Tractatus 26, 15 PL 35, 1614.

8. In Joann. Tractatus 26, 13 PL 35, 1614.

puede hablar de realismo eucarístico; y sólo así la fe cristiana es religión y no filosofía.

3. Un nuevo argumento en favor de este «realismo» eucarístico agustiniano en la explicación del discurso del «pan de vida» lo encontramos en el comentario al vers. 56: *Caro mea vere est cibus et sanguis mea vere est potus*:

Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant, neque sitiant, hoc veraciter nos praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe, sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit ⁹.

Participamos, pues, del Señor mediante la manducación del Señor en el sacramento. El mismo Señor nos hace inmortales e incorruptibles, y nos hace entrar en la «comunidad de los santos», comenzada ya aquí en la tierra y con un destino final en la Patria bienaventurada, donde no habrá necesidad de alimento material. Aduce Agustín en su apoyo el pensamiento de los Padres anteriores.

Ante el temor de la intelección cafarnaítica, que fue la causa del escándalo de los judíos y del asombro de los mismos discípulos, Agustín intenta clarificar una vez más el misterio eucarístico. Consciente de que la «carne» no sirve para nada, y de que solamente el *Espíritu* es el que da vida, dice:

Illi ergo putabant eum erogaturum corpus suum, Ille autem dixit se ascensurum in coelum, utique integrum. Cum videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius; certe vel tunc videbitis, quia non eo modo quo putatis erogatur corpus suum; certe vel tunc intelligetis, quia gratia eius non consumitur morsibus ¹⁰.

No se trata, pues, de comer a mordiscos el sacramento y lo que en él encierra; se trata, ante todo, de penetrar en la riqueza religiosa de la cual es portadora. Agustín aconseja rezar la oración dominical antes de acercarse al sacramento. El sentido cafarnaítico de la manducación es absurdo, no es cristiano, no sirve para nada: *Quid est ergo, non prodest quidquam caro? Non prodest quidquam sed quomodo illi intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur* ¹¹. Agustín tiene ahora presente la palabra de Pablo cuando éste dice que *sapere secundum carnem mors est*, y trata de confrontarla con las palabras del Señor: *Carnem suam dat nobis Dominus manducare, et sapere secundum carnem mors est: cum de carne sua dicat, quia ibi est vita eterna. Ergo nec carnem debemus sapere secundum carnem* ¹².

9. *In Joann. Tractatus 26, 17 PL 35, 1614.*

10. *In Joann. Tractatus 27, 3 PL 35, 1616.*

11. *In Joann. Tractatus 27,5 PL 35, 1617.*

12. *In Joann. Tractatus 27, 1 PL 35, 1616.*

No duda Agustín de lo que hemos llamado «presencia real»; pero lo que le interesa en su catequesis es afirmar que esa presencia real es una presencia religiosa, no una presencia fisicista. ¿Acaso no se puede hablar de presencia real hablando de presencia religiosa? No hay que comer la carne *secundum carnem*, de manera sensual y mecánica, como si la relación del hombre de Dios se estructurase a base de actuaciones mecánicas, al margen de la fe y de la experiencia religiosa. La explicación final aleja toda duda: «*Carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali; sed usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus*»¹³.

4. *Concepto del spiritualiter.* La constancia machacona del *spiritualiter* en la catequesis agustiniana sobre el capítulo VI de Juan nos lleva a preguntarnos por el significado preciso de este término. ¿Qué significa *spiritualiter*? Hay que entender el misterio *spiritualiter*. Hay que efectuar la manducación eucarística *spiritualiter*, usque *ad spiritus participationem*. ¿Podemos pensar en una posible comprensión del *spiritualiter* como término contrapuesto a *realiter*? La lectura de los textos agustinianos no nos lo permite. Jamás se trata de oponer un término a otro; se trata de la intelección de la presencia de Cristo en el sacramento del altar, en cuanto a la manducación del sacramento por los fieles. Los cristianos de Hipona eran, por lo general, gente poco culta; existía el temor a la posible comprensión cafarnaítica, sensual, mecánica, materialista. Tal concepción viene rechazada como indigna, acudiendo para ello a los mismos textos de la Escritura y a la autoridad de los Padres y de los Escritores eclesíasticos. Tampoco se trata de una posible concepción meramente figurativa que llega a destruir la esencia del sacramento cristiano. Lecordière, intentó clarificar la postura agustiniana, dice: «entre la postura cafarnaítica y la concepción calvinista que él (Agustín) repudia igualmente, Agustín se encamina a la concepción de un cuerpo eucarístico que no está circunscriptivamente bajo las especies eucarísticas, y cuyo modo de existir es espiritual. Y es que la Eucaristía no está en el orden de lo material, de lo sensible, de lo tangible, sino en el orden de lo espiritual, de lo invisible, de lo inteligible, que solamente la fe puede entender»¹⁴.

Cristo se nos da, pero no en su estado natural, sino en el sacramento. Y el sacramento es *signum*, señal de otra realidad más profunda, que solamente la fe puede descubrir a la inteligencia. En el comentario al salmo 98, emprende una lucha manifiesta contra esa interpretación mecanicista, y dice: *acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt, et putaverunt quod precissurus esset particulas quasdam de corpore suo et daturus illis*. Contra la concepción homofágica, se proclama la presencia real-espiritual del Señor en el sacramento, aunque nosotros alteremos y asimilemos mecánicamente las especies.

Spiritualiter intelligite quod locutus sum; non quod hoc corpus quod videtis

13. *In Joann. Tractatus 27*, 11 PL 35, 1621.

14. G. LACORDIÈRE, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin* Paris 1930.

manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod commendavit, spiritualiter intellectum vivificavit vos. Etsi necesse illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi¹⁵.

Agustín no se cansa de repetir que lo que realmente nutre al alma no es el comer carnalmente el pan del altar, sino «la manducación» espiritual del Cuerpo del Señor, la unión a Cristo mediante la fe y la caridad. Sin esta fe y sin esta caridad se puede comer exteriormente el *visibile sacramentum*, pero no se participa de la *virtus sacramenti*¹⁶.

5. *Sacramentum-res sacramenti*. El sentido de la palabra *sacramentum* en los escritos agustinianos ha sido objeto de abundantes y precisos estudios. Basta echar una mirada a las bibliografías especializadas para constatarlo. Aunque con matices diversos, se mantiene una constante en el pensamiento agustiniano: *sacramentum*-signo. El trabajo de C. Coutier contabiliza 2.279 veces en que Agustín usa la palabra *sacramentum* o la palabra *mysterium*. Nuestro interés ha quedado bien delimitado desde el principio; nos interesa solamente aquello que Agustín entiende por *sacramentum* cuando trata el tema eucarístico en el comentario a la segunda parte del capítulo VI del evangelio de San Juan.

Lo dicho hasta ahora nos ha abierto horizontes de comprensión. Sacra-

es tan precisa como dice Portalie; el mismo Agustín nos lo confiesa: *Solet autem res quae significat eius rei nomine quam significat nuncupari*. Y es que Agustín ve también en el signo externo, en las especies sacramentales, una referencia íntima con la cosa significada. De modo que entre las dos realidades, signo y cosa significada, existe una conexión tan íntima y tan estrecha que nos ayuda a explicar algunas de las proposiciones ambiguas del Obispo de Hipona.

La teología posterior, fundándose en las categorías agustinianas, ha distinguido entre *sacramentum - sacramentum et res - res sacramenti*. Las nociones precisas que encierran estas palabras las encontramos en Agustín. Pero a veces, como nota el P. Camelot, el Obispo de Hipona, con su genio rápido de teólogo y poeta amigo de símbolos, y a la vez preocupado por la unidad de la Iglesia, pasa directamente del *sacramentum* a la *res*, sin hacer mención explícita del *sacramentum et res*. La explicación de este modo de proceder es que el *sacramentum* es sacramento de su Cuerpo histórico y a la vez es sacramento de su Cuerpo Místico¹⁸.

No forzaríamos el pensamiento si hiciéramos una triple graduación en la relación del cristiano con la Eucaristía. Hablando de la Comunión, Agustín nos da pie para ello, distinguiendo un triple elemento: 1) sacramento (especies sensibles), del que participan todos aquellos que se acercan al altar, bien sean creyentes o no, bien sepan lo que hacen o no lo sepan. Las especies son recibidas y comidas por todo el que se acerca; 2) realidad del Cuerpo del Señor, que reciben también los indignos, aunque para su condenación. Se trataría de aquellos creyentes que, sin buenas disposiciones, se acercan al altar; su relación al sacramento es una relación personal, que viene de la fe confesada y creída, aunque muerta en este caso; y 3) el fruto verdadero, que solamente lo reciben aquellos que se acercan con las debidas disposiciones, aquellos que *spiritualiter manducant*. Esto sería la *res sacramenti*, que nos confiere lo que nos indica el mismo evangelio: permanecer en Cristo y Cristo en nosotros.

Este recibir con fruto la comunión es recibirla *spiritualiter*, tal como hemos explicado anteriormente. Hay otro modo de recibirla: *non dijudicans Corpus Domini*, y este modo no lleva consigo el permanecer en Cristo y Cristo en nosotros. Tal modo no sería «comer verdaderamente la carne y beber la sangre del Señor»; sería una manducación *ad exitium* y no *ad salutem* como es la manducación *spiritualiter*. Hay un texto en el libro *De Baptismo* que nos clarifica todo esto:

Sicut enim Judas... non solum accipiendo sed male accipiendo, locum in se diabolo prae-buit, sic indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit ut, quia ipse malus est, malum sit aut, quia non ad salutem accipit nihil acceperit. Corpus enim Domini et Sanguis Domini nihilominus erat etiam illis

18. T. CAMELOT, «Realisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin», en *Revue de Sciences philos. et theol.*, 31 (1947), 409.

quibus dicebat Apostolus: qui manducat indigne iudicium sibi manducat et bibit¹⁹.

El misterio sigue siendo misterio, pero la catequesis se hace necesaria para la experiencia religiosa y personal del misterio, para evitar concepciones absurdas o materialistas. Y si una muy posterior teología, con posible recargo de tendencias filosóficas, desvirtuó el pensamiento de Agustín, la culpa no es del Obispo de Hipona. Los tiempos nuevos han vuelto a él, y le han dado la razón.

II. SIMBOLISMO EUCARÍSTICO. RAZONES DE ESTA POSTURA

En 1937 publicaba P. Bertocchi su tesis sobre el *Simbolismo eclesiológico de la Eucaristía en San Agustín*, recogiendo una inmensa plétora de textos agustinianos. Creemos que, para una comprensión general del tema, sigue siendo válida la aportación de Bertocchi. Nosotros nos reducimos, como de costumbre, al comentario al cap. VI de San Juan. Una vez que se ha afirmado la «presencia real», el realismo eucarístico y su auténtica comprensión, nos queda por ver el carácter simbólico del sacramento eucarístico. Agustín tiene unas vivencias muy íntimas sobre el Cristo total, el Cristo Místico, sobre esa sociedad que formamos con él, en donde se realizan los planes de la economía de la salvación. No es de extrañar, pues, que pase con frecuencia del Cristo histórico al Cristo Místico.

Agustín se sirve para ello de la teología paulina. Pero conviene precisar, una vez más, el significado concreto de la palabra *símbolo*. Si por «simbolismo» entendemos una concepción totalmente alegórica del misterio del altar, nos parece impropio tachar a Agustín de «simbolista». Por el contrario, si por «simbolismo» entendemos un aspecto del misterio que forma parte esencial de la concepción plena del mismo misterio, podemos hablar entonces de «simbolismo» en Agustín. La forma más digna de hablar de lo trascendente es el *símbolo*. Cualquier otra forma —literalismo, fundamentalismo— minimizan el alcance de la religión y la convierten en ciencia exacta, en física o en matemáticas. De ahí que, para Agustín, lo que nosotros denominamos realismo-simbolismo vienen a ser simplemente aspectos complementarios mutuos. La presencia de Cristo en la Eucaristía (*spiritualiter-realiter*) conlleva la acción eficaz espiritual que, mediante la mediación eclesial, ejerce sobre los creyentes. El Cristo histórico y el Cristo Místico están a la vez diferenciados y unidos; no se confunden, pero en la actual economía se reclaman mutuamente.

La Eucaristía aparece como signo de unidad. Agustín vuelve en cada instante a la expresión de Juan: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo*. Contempla la eucaristía como el sacramento de nuestra incorporación perfecta a Cristo y a su Cuerpo Místico. La «manducación» verdadera, de la que hemos hablado, es el signo claro de la incorpora-

19. *De Baptismo*, 5, 8 PL XLIII, 181.

ción individual y colectiva a Cristo. Pero hay más: la eucaristía no es solamente el signo de la incorporación individual y colectiva a Cristo, es a la vez el principio, la raíz, el origen de la misma. De ahí dimana su importancia en la formación de la comunidad eclesial cristiana.

1. *Simbolismo de los elementos: sacramentum*. Las especies sacramentales, pan y vino, significan, para Agustín, la unidad de los fieles dentro de la Iglesia de Cristo. El concepto de *totalidad* aparece repetido por doquier: *Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos*. Le preocupa la unidad de los cristianos; tras él están los donatistas, pelagianos y demás grupos que intentan romper la unidad eclesial; de ahí que eche mano de todo lo que tiene a su alcance para afianzar esta unidad. Y echa mano de esos mismos elementos que entran en la composición del pan y del vino. Así como muchos granos de trigo y muchas uvas se aúnan entre sí, llegando a formar el pan y el vino que vemos sobre el altar, así también la muchedumbre de los fieles debe aunarse formando una sola masa, un solo cuerpo.

Agustín busca la autoridad de sus predecesores. Y recurre a los escritores sagrados que le precedieron: Orígenes, Clemente de Alejandría, Cipriano. Todos ellos afirman que el mismo Señor Jesús tomó pan y vino como elementos para indicar esta unidad:

Propterea quippe, sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus Noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit. Aliud in unum ex multis acimis confluit ²⁰.

Al margen de la reflexión piadosa que pueda tener esta concepción, Agustín intenta con ella inculcar en los fieles que se acercan al altar unas disposiciones internas de unidad, de armonía, de concordia mutua, como granos amasados o como uvas exprimidas.

2. *Simbolismo de la «res sacramenti»*. No es otra cosa que la gran realidad de la experiencia religioso-cristiana sobre la Eucaristía: *in me manet et ego in illo*. Si la fe cristiana es ante todo una experiencia vivida del Cristo, la Eucaristía nos ofrece todo lo que se encierra en las ya clásicas formulaciones: incorporación individual a Cristo, incorporación colectiva a Cristo, unión de los cristianos entre sí. En esta trilogía de relaciones encierra Agustín lo que debe significar el sacramento del altar:

Signum quia manducavit et bibit, hoc est, si manet et manetur, si habitat et inhabitatur, si haeret et non deseratur.

Consecuencia inmediata de la unión del cristiano a Cristo es la unión de los cristianos entre sí. Agustín saca las deducciones de la teología paulina. El sentido eclesiológico de «Cuerno de Cristo» no puede entenderse al margen de

material, el pecado consentido o institucionalizado, aleja al hombre de la Comunidad cristiana, le incapacita para celebrar la Eucaristía:

Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Sancta Ecclesia in predestinatis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius ²³.

Una señal clara de la «mala manducación» de la Eucaristía es la ausencia de armonía y de concordia en la comunidad: *Nam qui manducant talem panem non litigant ad invicem; quoniam unus panis, unum corpus multi sumus*. Y en un sermón predicado por este tiempo repite con insistencia la misma exigencia: *Mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit* ²⁴.

La tesis cristocéntrica agustiniana es fuerte, pero es válida. El cristiano vive en el mundo, entre los hombres; y solamente existe un modo de testimoniar su fe: su vida. Agustín se sintió siempre impresionado por la narración de la conversión de Pablo, por aquella pregunta inquietante y dura, ¿por qué me persigues? La interrelación entre el Cristo histórico y su Cuerpo, que es la Iglesia, debe ser llevada a las últimas consecuencias. Y Agustín no duda en afirmar:

Norunt fideles corpus Christi si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi ²⁵.

No es de extrañar que el Obispo de Hipona, en un arrebato de vivencia cristiana, llegara a exclamar ante sus fieles: *Oh sacramentum pietatis, oh signum unitatis, oh vinculum caritatis. Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur*. Nos canaliza la existencia cristiana: *ubi vivat?* en su Cuerpo místico, que es la comunidad cristiana de fe y de amor; *unde vivat?* de la participación *spiritualiter* de su Cuerpo en el sacramento del altar.

3. *Razones de esta postura agustiniana*. En las páginas de introducción a este estudio insinuábamos unos motivos coyunturales y unos presupuestos o causas de tipo personal. Estos últimos me parecen de máxima importancia. Agustín desarrolla la doctrina de la Eucaristía con bastante novedad. Y esto lo hace *necesariamente*, es decir, basándose en unas premisas de las que no se puede separar y que le están empujando «dialógicamente». Tales premisas podríamos reducirlas a las siguientes: su experiencia de fe cristiana y su Cristocentrismo. La fe requiere una formulación, pero tal formulación vendrá como consecuencia de la propia experiencia de la misma fe. Para Agustín, el hombre en cuanto hombre es ante todo *relación transcendental* con Dios y con

23. *In Joann. Tractatus* 26,15 PL 35, 1614.

24. *Serm.* 272 PL 38, 1248.

25. *In Joann. Tractatus* 26, 13 PL 35, 1612.

el mundo. Esta transcendentalidad humana le lleva necesariamente a exponer la religión como método, en este caso dado, para poner en funcionamiento esta dimensión humana. Si la teología «substancial» griega no le sirve, intentará expresarse en una teología «relacional», que es la únicamente *religiosa* y transcendente. Con estos postulados, es ya más fácil entender su afanosa búsqueda de la realidad y del significado eucarístico; es más fácil entender el sentido del *carnaliter* y del *spiritualiter*; es más fácil explicar el *simbolismo* de los hechos, de las realidades, de los signos y de los sacramentos cristianos.

No hay que olvidar tampoco que, dentro de la novedad agustiniana, se encierra también la aportación de la tradición. Agustín recoge lo que le interesa de la tradición que le predece; y así vemos cómo acude, de vez en cuando a los «escritores» que le precedieron. Bertocchi, en su tesis, recoge algunos textos de la Patrística anterior que se orientan en la misma dirección²⁶, especialmente de San Cipriano y de San Gregorio Magno. Por otra parte, Agustín es un enamorado de Pablo, y se ve que ha meditado largamente la teología de la primera carta del Apóstol a los Corintios. Las catequesis que hace a sus fieles parecen seguir la formulación doctrinal de la doctrina paulina.

Entre los motivos coyunturales que hay que tener siempre en cuenta, no podemos olvidar la terrible realidad del Donatismo. La situación era trágica para los fieles cristianos del Norte de Africa. Cuando Agustín predica estos Tratados, tenía ya el Donatismo un siglo de existencia. La virulencia, el fanatismo y el fervor de los principios se hacía todavía palpable en las comunidades donatistas. Al cuestionar el Donatismo la naturaleza misma de la Iglesia y el valor de los sacramentos, pone en entredicho lo más querido de Agustín: la unidad de los cristianos. Agustín contempla al grupo cristiano roto, destruido, seccionado en bandas; los mismos fieles no saben dónde dirigirse; ambos grupos pregonan la verdad y pretenden ser la única y auténtica Iglesia de Cristo. Para Agustín, esta situación fue dura, angustiada, e hizo sangrar su corazón durante muchos años. Esta coyuntura histórica le tuvo que motivar aun sin pretenderlo conscientemente, a servirse de todas las ocasiones a su alcance para inculcar en sus fieles el camino de la unidad cristiana y la necesidad de la caridad mutua. La reflexión sobre el misterio de la Eucaristía le brinda una ocasión aptísima para ello; el *signum unitatis* se convierte aquí también en arma apologetica frente a los decires y las acciones de los donatistas.

26. Cfr. P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della Eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo 1937, 61-64.

III. CIRCUNSTANCIAS DE LA PREDICACIÓN DE ESTOS TRATADOS

1. *Fecha de composición.* Es un problema muy discutido entre los estudiosos. Todos están de acuerdo en señalar fechas topes: entre el 412 y el 418. Intentaremos, por simple curiosidad, ofrecer una síntesis de las diversas opiniones.

a) M. Comeau ²⁷, siguiendo a los editores de la edición maurina, propone que la fecha de predicación de estos Tratados, juntamente con los sermones sobre la primera Epístola de San Juan, no puede ser otra que el año 416. Las razones aducidas son varias: presencia de los donatistas en Africa, después de las leyes imperiales del 411. Agustín clama en un comentario a la 1.^a Epístola de San Juan: *Quid faciunt in hac civitate duo altaria?* La misma extrañeza ante la presencia de los donatistas es un signo de que el sermón fue predicado después del 411. Para fijar con exactitud el 416, Comeau alude al Tratado CXX en donde Agustín menciona la agradable noticia del hallazgo del cuerpo del mártir San Esteban; este hallazgo viene fijado hacia mediados del 415, y Agustín no tiene noticia de ello hasta su entrevista con Orosio, cuando éste volvía de Palestina en el estío del 416. Es más, dado que Agustín felicita a sus feligreses por la asiduidad con que vienen a escucharle, a pesar de la dura y fría estación del invierno, Comeau concluye que Agustín comenzaría la explicación de los Tratados sobre San Juan a principios del 416 y gastaría todo ese año en la explicación del cuarto evangelio. Esta misma postura, aunque con algunas variantes, viene mantenida por Roy J. De Ferrari, Tillemont y el mismo P. Casamasa.

b) El P. Zarb proponía en el año 1933 una nueva sentencia, más en consonancia con la liturgia de la Iglesia de Hipona y más apropiada a la interpretación de San Juan, en su opinión ²⁸. Zarb separa la predicación o la redacción de los Tratados sobre San Juan en dos colecciones. La primera colección

en la segunda apenas si se encuentra alguna, haciendo pensar en distintas circunstancias de predicación o de redacción.

A la vez, trata de proponer como inviable la sentencia de Comeau, haciendo ver la imposibilidad de la predicación de todos los Tratados en el año 416. Sabemos a ciencia cierta que el Tratado XXVII fue predicado en la festividad de San Lorenzo, día 10 de agosto, *cuius festa hodie celebramus*. No parece posible que Agustín fuera capaz de predicar los restantes Tratados (97) antes de final de año.

c) M. Le Landais²⁹ lanzaba veinte años después una tesis bien matizada, en la que intentaba dejar solucionada la cuestión. Se propone demostrar que todos los Tratados son predicados directamente al pueblo, en contra de la tesis de Zarb; así como el demostrar la fecha exacta del comienzo de la predicación y la fecha exacta de los últimos comentarios al evangelio de Juan.

Según Le Landais, parece que el lenguaje y las circunstancias en que se expresa Agustín hace pensar que todos los Tratados son predicados directamente al pueblo en la catedral de Hipona. Encuentra un testimonio fehaciente en el famoso texto del Libro XV del *De Trinitate*, en que se hace alusión al Tratado 99 e indica que lo ha predicado directamente al pueblo: *De hac re in sermone quodam proferendo ad aures populi christiani diximus dictumque conscripsimus*.

En torno a la fecha exacta de la predicación de los primeros Tratados (I-LIV), Le Landais propone una cronología más verosímil que las anteriores. Agustín comenzaría la explicación de San Juan al final del año 414 o principios del 415. ¿Qué es lo que le mueve a afirmar esto? Le Landais cree encontrar una seria razón al contemplar la exégesis que hace Agustín en torno a dos versillos aparentemente contradictorios, de la primera Epístola de San Juan: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est* (I Jn 1,8) y *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit* (I Jn 3,9). Agustín ve una gran dificultad en conjugar ambos textos; pero esta dificultad ya se le había presentado en otras ocasiones. De hecho vemos cómo en el *De natura et gratia*, escrito en el año 415, remite al lector a otro libro suyo, *De peccatorum meritis et remissione*, escrito en el 412, en donde resuelve el problema partiendo de la oposición existente entre el «hombre viejo» y el «hombre nuevo». En el comentario a esta Epístola de Juan, el conflicto se resuelve en base a la palabra *caridad*. Luego, hemos de admitir que esta interpretación no ha podido darse antes del 415, fecha en que escribe el *De natura et gratia*. Todo esto presupone ya la demostración de otra cosa: que la predicación de la primera Epístola de San Juan ha sido hecha después de los cuatro o cinco primeros Tratados sobre el evangelio de Juan. El P. Prieto resume: «Agustín comienza los trabajos a fines de noviembre o diciembre del 414, se interrumpe la predicación sobre el evangelio de San Juan

29. LE LANDAIS, *Deux années de predication de S. Augustin*, Paris 1953.

durante el tiempo pascual del 415 a causa de la predicación de los diez Tratados sobre la primera Epístola de San Juan. Luego sigue lo restante del año 415 y continúa el 416, y se acaba en el estío de este año, por agosto, septiembre y octubre»³⁰.

Acerca de la predicación de los últimos Tratados sobre el evangelio de San Juan, Le Landais propone la fecha de finales del año 416. El argumento del hallazgo del cuerpo de San Esteban parece decisivo. La noticia la trae Orosio, que viene del Oriente camino de España. Agustín, en el Tratado CXX, haciendo alusión a este acontecimiento, dice está ya casi propagado por el mundo entero, *ferè omnibus gentibus*. El lugar en donde aún no se conoce la noticia sería probablemente España.

Sobre la época exacta de la predicación de los Tratados que responden al discurso eucarístico, Le Landais propone que el Tratado XXVII fue predicado el día 10 de agosto del año 415. Los Tratados XXVI-XXV habrían sido predicados unos días antes, ya que por lo general Agustín hablaba al pueblo en la catedral de Hipona los sábados y domingos. No existe razón alguna que nos haga sospechar que entre tres sermones —tan afines en su temática— haya habido espacio alguno considerable de tiempo. Por estas fechas, Agustín se encuentra en el cenit de su vida, como pensador, como teólogo y como obispo.

2. *Los Tratados, obra de madurez.* Agustín tenía, en la época de sus comentarios a San Juan, la edad 61-62 años y llevaba 21 de obispo. De ahí que los Tratados sobre San Juan se hayan considerado siempre como obra de verdadera madurez, como obra de plenitud. Agustín aparece como buen teólogo y como conocedor del pensamiento filosófico, como escritor y exégeta. Es más, refleja unas vivencias cristianas muy íntimas, de carácter místico. Se siente obligado a la predicación, responsable de la tarea pastoral catequética. Por esta época está ya concluyendo su obra *De Trinitate* y tiene entre manos el *De Civitate Dei*. Los temas de la Iglesia, del Cuerpo Místico, de la realidad, necesidad y eficacia de los sacramentos, la contemplación del Verbo en sus tres formas, etc... hace que se haya podido calificar a estos Tratados sobre San Juan como uno de los monumentos más notables de la Patrística³¹.

El misterio de la incorporación de la humanidad a Cristo, transfondo de la Buena Nueva del Evangelio, tiene resonancia constante en esta obra. Agustín ha llegado, en este tiempo, a la más fuerte vivencia y experiencia personal de la tesis paulina. Este tema cautiva su atención y transpasa cada una de sus actuaciones, es fuente de inspiración para su tarea eclesial, pastoral, teológica y catequética. Es una unidad espiritual que llega a convertirse en centro y clave de todo agustinianismo. Fruto de esta experiencia religiosa es su

30. T. PRIETO, *Introducción a los Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, Madrid 1954, 16.

31. M. PONTET, *L'exégèse de Saint Augustin predicateur*, Paris 1954, 23.

postura contra donatistas y pelagianos, así como su anhelo constante sobre la unidad de la Iglesia. Aquí encaja perfectamente la teología de los sacramentos, como mediadores de «incorporación», como «signos» creados de acercamiento a Dios.

3. *Auditorio de Agustín de Hipona.* Una de las características más señaladas del auditorio de Agustín de Hipona es su heterogeneidad. Se trata de un público compuesto de diversas clases sociales, de diversos estratos económicos, culturales y de diversidad de creencias religiosas. A la catedral de Hipona acuden ricos y pobres, aunque abundan más estos últimos, ya que una gran parte de la población estaba compuesta por campesinos o pescadores del puerto. Agustín alude con frecuencia a este auditorio, critica con caridad sus lacras y debilidades. Se trata de gente ruda, crecida en la dureza del trabajo manual del campo o del mar. Sus conocimientos son escasos; por eso Agustín se ve en ocasiones en terribles angustias para hacerles inteligibles la verdad revelada. El Obispo echa mano de todos los recursos: el símil, la metáfora, la alegoría. De vez en cuando cae en la cuenta de la profundidad con que está hablando, y eleva al cielo una sencilla plegaria pidiendo la asistencia del Espíritu para que los fieles puedan entender algo.

El fervor de los fieles cristianos de Hipona es también variado. Dada la condición de vida que llevaba la mayoría de ellos, no es fácil suponer una piedad profunda en el ambiente. Agustín se queja de las debilidades de algunos de ellos, de sus aficciones por ciertos residuos de paganismo. La fe de algunos es vacilante y hasta grosera; y es que no debía resultar fácil a aquellos temperamentales númerdas guardar en su integridad los aspectos esenciales del cristianismo frente a la otra gran parte de la población orgullosa todavía de los esquemas paganos. Da la impresión de que, a nivel de vida práctica, cundía entre los cristianos un cierto ambiente de paganismo: excesivo afán de los bienes materiales, buscados aun cuando se trata de los bienes espirituales —*vix quaeritur Jesum propter Jesum*—, avaricia, embriaguez. La exigencia de una cristianización era sentida hondamente por Agustín ³².

Otro factor importante en el examen del auditorio de Agustín es el sincretismo religioso de sus componentes. Paganos, judíos, arrianos, maniqueos, donatistas, etc., son los posibles oyentes de Agustín. El Concilio de Cartago del año 391 había permitido la asistencia a las predicaciones de la «Católica» a todos los ciudadanos, sin hacer distinción alguna de confesiones o creencias religiosas. El predicador debía estar atento y vigilante, ya que debe contar con la posible asistencia de elementos no católicos.

4. *Ley del arcano.* Existe una realidad que no conviene olvidar: la presencia del Catecumenado dentro de la pastoral de la Iglesia católica. Tales catecúmenos, iniciados ya en la verdad católica, no han participado de la Eucaristía. El sacramento del altar se mantiene para ellos oculto por miedo a

32. *Ibid.*, 28.

una no recta interpretación del mismo. En los Tratados sobre San Juan nos encontramos con textos que nos testifican esta realidad, coartando de algún modo la libertad de expresión del Obispo. Agustín muestra en sus sermones el estado de inferioridad en que se encuentran los catecúmenos con respecto a los