



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGIA

MATEO BLANCO COTANO

GRACIA Y VERDAD EN EL IV EVANGELIO

(Según San Agustín en «Ioannis Evangelium
Tractatus»)

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1981



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis Decembris anni 1981

Dr. Gundisalvus ARANDA

Dr. Iacobus AUSÍN

Coram Tribunali, die 14 mensis Novembris anni 1977, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Imprimatur: P. M. ZABALZA, Pro Vicario General
Pampilonae, 15-XII-81

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. V, n. 4



INTRODUCCION GENERAL

El Magisterio de la Iglesia, sobre todo en este último siglo, ha insistido frecuentemente en la importancia que, para el exégeta católico, tiene el estudio de la exégesis patristica.

Ya el Concilio Vaticano I afirmaba que la Escritura Santa no puede ser interpretada en contra del sentido que le da la Iglesia, «ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres»¹. León XIII, Benedicto XV y Pío XII completan con más extensión y detalle esta doctrina conciliar². El último Concilio Vaticano II ha ratificado esta doctrina cuando afirma que «la Iglesia, Esposa del Verbo Encarnado, instruida por el Espíritu Santo, procura comprender cada vez más profundamente la Escritura para alimentar constantemente a sus hijos con la Palabra de Dios; por eso fomenta el estudio de los Padres de la Iglesia, orientales y occidentales, y el estudio de la Liturgia»³.

El Magisterio ha considerado a San Agustín como «agudísimo para descubrir el sentido de la Palabra de Dios y riquísimo en sacar de ella partido para defender la verdad»⁴, a sus enseñanzas acude reiteradamente en sus documentos oficiales.

El recurso a los Padres puede llevarse a cabo de forma diversa⁵, pero pensamos que una de esas formas puede ser: aprender de ellos a hacer Teología, evitando la separación, no infrecuente en nuestros tiempos, de la exégesis y Teología⁶. En este aspecto los Padres son, sin duda, los mejores maestros; sus enseñanzas tienen como punto de partida y apoyo el dato revelado.

1. CONC. VAT. I, Const. *Dei Filius*, c 2; *De revelatione*, Dz. 1785.

2. Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, en AAS 26 (1893-1894), pp. 274; BENEDICTO XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, en AAS 12 (1920), pp. 385-422; PÍO XII, Enc. *Divino afflante Spiritu*, en AAS 35 (1943), pp. 312-313.

3. CONC. VAT. II, Const. *Dei Verbum*, n.º 23.

4. LEÓN XIII, *o.c.*, p. 274; «mire acutus exstitit in perspicienda divini verbi sententia, uberrimusque in ea deducenda ad auxilia catholicae veritatis».

5. Cfr. C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento* (Pamplona 1977), pp. 22-23, donde estudia las diversas formas de acercamiento a los Padres.

6. Cfr. J. M. CASCIARO, *Reflexiones sobre la exégesis católica, a propósito del 80 aniversario de la «Providentissimus Deus»*, en *Scr. Th.* 5 (1973), pp. 345-378.



San Agustín, en los *Tractatus*, como en todas sus obras, no estudia los temas aisladamente, sino con una visión armónica y unitaria. El marco más general es siempre el del desarrollo entero de la historia sagrada, desde la creación hasta la Gloria. En ese marco todos los episodios, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, cobran una profunda, y a veces insospechada riqueza de sentido, que ayuda al lector a ir más allá del acontecimiento concreto hasta llegar a la Mente divina que todo lo dispone suavemente, en número, peso y medida.

En su comentario, Agustín utiliza constantemente la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento y la unidad que enlaza las distintas partes del Nuevo Testamento, de tal manera que ni se puede entender el AT sin la luz del Nuevo, ni se puede descubrir la plenitud del NT sin la preparación del Antiguo. Además la *novedad* de la revelación traída por Cristo puede ser apreciada con claridad desde una perspectiva histórica, es decir, desde una situación de indigencia y de anhelo de salvación, como es la situación humana descrita en la Antigua Ley. En breve, San Agustín hace exégesis según el espíritu de San Pablo.

En toda la historia de la salvación, para el Obispo de Hipona, existe una fuente y una meta: la Trinidad. Como predicador San Agustín expone la fe en este misterio y lo defiende contra todas las herejías; como teólogo y contemplativo penetra y profundiza en el misterio haciendo descubrir la acción trinitaria en la historia salvífica.

Esta historia gravita alrededor de un centro, que no es otro que Cristo. La exégesis y teología agustiniana son radicalmente cristocéntricas. Desde esta perspectiva estudia Agustín la función de la Iglesia a través de los siglos, como cuerpo de Cristo y continuadora de su misión.

Estas características determinan las líneas de nuestro estudio. En él hemos querido conjugar, por una parte, una sistematización de la doctrina sobre los términos propuestos sin olvidar, por otra parte, su encuadre en la historia salvífica y su relación trinitaria, cristológica y eclesiológica. Esta conjunción es, sin duda, el aspecto que ha requerido, por nuestra parte, un mayor esfuerzo.

En el trabajo de nuestra tesis doctoral, estudiábamos los términos «Gracia y Verdad» en el prólogo del IV Evangelio, según lo explica S. Agustín en sus Tratados. Nos deteníamos, en el primer capítulo, estudiando una serie de términos que aparecen en el Pró-

logo y que iluminan con más claridad la razón de novedad y el contenido de la «Gracia y Verdad» en Cristo, a la vez que determinan la situación en la que el hombre se encontraba antes de esta venida. El capítulo segundo lo dedicábamos a estudiar el término *Gracia* y, por fin, en el tercero dedicábamos nuestro trabajo a descubrir el contenido del término *Verdad*.

En este trabajo, extracto del anterior, hacemos, en primer lugar, una síntesis de la situación en la que se encontraba el hombre antes de la llegada de Cristo y que expresa la necesidad de una salvación.

En el capítulo segundo analizamos el término *Gracia*, que sólo aparece en el prólogo del Evangelio de San Juan, para delimitar su contenido y afirmar la sustitución del mismo, en el resto del Evangelio, por el término *Vida*. Estudiamos la *Vida* en Cristo y la *Vida* intratrinitaria, como verdad fontal de la vivificación traída por Cristo, para detenernos después en la *Gracia*, como vida participada en la Iglesia por la fe; para terminar desarrollando cómo es la participación de esa vida de Cristo en y a través de la Iglesia, por medio de los Sacramentos, vehículos de vida para los fieles.

* * *

No podemos terminar estas líneas sin manifestar un sincero agradecimiento al Prof. Dr. D. Gonzalo Aranda, director de la tesis y amigo, en quien siempre encontré ánimo y ayuda para iniciar y rematar la tesis doctoral y este extracto de la misma. También mi agradecimiento al Prof. Dr. D. Claudio Basevi, a quien, en gran parte, debo mi cariño y admiración al gran santo de Hipona.





INDICE DE LA TESIS*

	Págs.
0. INTRODUCCIÓN	1
0.1. El autor y la obra	4
0.2. Luchador contra el error	8
0.3. Fuentes de San Agustín	11
0.4. Nuestro trabajo	13
0.4.1. Características del tema	14
0.4.2. Esquema del trabajo	16
0.4.3. Finalidad	18
0.4.4. Método	18
1. ESTUDIO DEL CONTEXTO	20
1.1. El Prólogo y el Antiguo Testamento	22
1.1.1. Relación Antiguo y Nuevo Testamento	22
1.1.2. El Evangelio de San Juan y el Antiguo Testamento	23
1.1.3. Transfondo sapiencial del Prólogo	25
1.2. El Verbo como Vida y Luz de los hombres	29
1.2.1. El Verbo como Vida	30
1.2.2. La Vida como Luz de los hombres	33
1.2.3. La oposición de los hombres a la luz	38
1.3. El Verbo como Revelación en la historia	49
1.3.1. La revelación por la creación	50
1.3.2. La revelación por la Ley	56
1.3.3. La revelación por los profetas	67
1.4. Juan Bautista, el último de los profetas	70
1.5. A modo de resumen	74
2. LA GRACIA	76
2.1. Gracia y Misericordia	79
2.2. La vivificación, efecto de la gracia	84
2.3. La Vida en Cristo, como fuente	93
2.4. La Iglesia, manantial de Vida	103
2.5. La vida de la fe	109
2.6. Los Sacramentos	118
2.6.1. El Bautismo	123
2.6.2. La Confesión	133
2.6.3. La Eucaristía	139
2.7. A modo de resumen	148

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad.



2. LA VERDAD	150
3.1. El término «Verdad» y la revelación anterior	152
3.1.1. Verdad y fidelidad	152
3.1.2. Verdad y realidad	158
3.1.3. Verdad-Luz-Sabiduría	164
3.2. Contenido del término «Verdad»	172
3.2.1. La revelación hecha por Cristo	172
3.2.2. La Verdad sustancial	181
3.2.2.1. Cristo oye al Padre	182
3.2.2.2. Cristo ve al Padre	186
3.2.3. El Espíritu Santo habla de lo que ha oído	188
3.3. La Iglesia depositaria y transmisora de la verdad	190
3.3.1. La Iglesia depositaria de la Verdad	191
3.3.2. La Iglesia transmisora de la Verdad	193
3.3.3. Instrumentos en la transmisión de la Verdad	195
3.3.4. Efectos de la predicación de la Verdad	203
3.3.5. La fe y la Verdad	207
3.3.5.1. Conocimiento de la Verdad	207
3.3.5.2. Practicar la Verdad	213
3.3.6. Verdad y Vida	215
3.4. A modo de resumen	219
4. CONCLUSIONES	221
5. BIBLIOGRAFÍA	234

SIGLAS USADAS

<i>Aug</i>	Augustinus (Madrid)
<i>Bibl</i>	Biblica (Roma)
<i>BVC</i>	Biblie et Vie chrétienne (Paris-Tournai)
<i>Cult Bibl</i>	Cultura Bíblica (Madrid)
<i>DBS</i>	Supplément au Dictionnaire de la Bible (París)
<i>DTC</i>	Dictionnaire de Théologie Catholique (París)
<i>EA</i>	Estudio Agustiniiano (Valladolid)
<i>E Ecl</i>	Estudios Eclesiásticos (Madrid)
<i>Interp</i>	Interpretation (Richmon-Virginia)
<i>Lum vie</i>	Lumière el vie (Lyon)
<i>NTS</i>	New Testament Studies (London)
<i>RC</i>	Religión y Cultura (Madrid)
<i>REA</i>	Revue des Etudes Agustiniennes (París)
<i>RHE</i>	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain)
<i>RSPT</i>	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París)
<i>RSR</i>	Recherches de Science Religieuse (París)
<i>Riv Bib</i>	Rivista Biblica (Brescia)
<i>RT</i>	Revue Thomiste (París)
<i>St Ev</i>	Studia Evangelica (Actas Congreso Internacional, Oxford)
<i>Scr Tb</i>	Scripta Theológica (Pamplona)
<i>Tr</i>	In Ioannis Evangelium Tractatus, en <i>P. Migne</i> , Patrologiae Latinae cursus completus, tomo 35 (números pág. entre paréntesis)
<i>TS</i>	Theological Studies (Woodstock)
<i>VD</i>	Verbum Domini (Roma)



BIBLIOGRAFIA

A) FUENTES

1) *Bíblicas*

R. KATTEL, *Biblia Hebraica*, 14 ed., enmendata ab A. Alt et O. Eissfeldt (Stuttgar 1966).

A. RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart 1962).

— *Vetus Testamentum secundum LXX latine reeditum*, ex autoritate SIXTI V (Roma 1588).

— *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, iussu Pfo XII, sura et studio monachorum Abb. Pnt. Sancti Heironymi (Roma 1951).

I. M. BOVER, *Novi Testamenti Biblia Graeca et latina*, CSIC (Madrid 1967).

C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece* (Graz 1965).

2) *Obras de San Agustín*

S. AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, PL 35, 1379-1976.

— *In Ioannis Evangelium Tractatus*, CSEL XXXVI.

— *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, en *Obras de San Agustín*, XIII-XIV, trad. T. Prieto, 2 ed. BAC (Madrid 1958).

— *Homelies sur l'Evangeli de Saint Jean*, trad. y not. M. F. Berrouard (1969).

— *Commento al Vangelo di San Giovanni*, trad. y not. E. Gandolfo (Roma 1968).

— *Contra Faustum manichaeum*, PL 42, 207-518.

— *De Trinitate*, PL 42, 819-1098.

— *De utilitate credenti*, PL 42, 65-92.

— *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37.

— *Quaestiones in Heptateuco*, PL 34, 547-824.

B) PADRES

S. AMBROSIO, *De Sacramentis*, PL 16, 554-640.

S. JUAN CRISÓSTIMO, *In Ioannen*, PG 59, 7-965.

S. CIRILO, *In Ioannis Evangelium*, PG 73, 9-1036.

S. IRENEO, *Adv. Haer.*, PG 7, I-II.

ORÍGENES, *In Ioannem*, PG 14, 21-830.

C) MAGISTERIO DE LA IGLESIA

CONC. VAT. I, *Const. De fide catholica*, capt. II, Mansi 51, 427-537.

CON. VAT. II, *Cons. Dei Verbum*, *Conc. Oecum Decreta*, p. 523-456.

BENEDICTO XV, *Enc. Spiritus Paraclitus*, en *AAS* 12 (1920), 385-422.

LEÓN XIII, *Enc. Providentissimus Deus*, en *AAS* 26 (1893-1894), 269-292.

Pfo XI, *Enc. Mit Brennender Sorge*, en *AAS* 29 (1937), 146-167.

Pfo XII, *Enc. Divino Afflante Spiritu*, en *AAS* 35 (1943), 297-325.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (P.C.B.), *Instructio de Scriptura Sacra in clericorum seminariis et religiosorum collegiis docenda*, en *AAS*, 42 (1950), 495-505.

D) OBRAS DE SANTO TOMAS

SANTO TOMÁS, *Expositio in Ioannem*, en *Catena Aurea* II, cura A. GUARIENTI (Marietti, Taurini-Romae 1053).

— *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cura R. CAI (Marietti, Taurini-Romae 1953).

E) OTROS AUTORES

A. D. ALES, *Charis anti charitos*, en *Recherches de Science Religieuse* 9 (1919), 384-386.



- L. ARIAS, *Introducción a «De Trinitate»*, en *Obras de S. Agustín V*, BAC (Madrid 1949), 3-112.
- R. AUBER, *Le Problème de l'acte de foi* (Lovaina 1958).
- G. AUZOU, *La Tradición Bíblica* (Madrid 1966).
- M. BALAGUÉ, *Diálogo con Nicodemo*, en *Cultura Bíblica* 16 (1959), 193-206.
- G. BARDY, *Manichéisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, col. 1841-1895.
- A. BARUCO, *Logos*, en *Suplement au Dictionnaire de la Bible V*, col. 434-442.
- G. BAREILLE, *Donatisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique IV*, col. 1701-1728.
- C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento* (Pamplona 1977).
- CH. BAUMGARTNER, *La Gracia de Cristo* (Barcelona 1969).
- P. BENOIT, *Paulinisme et Johannisme*, en *New Testament Studies* 9 (1962-63), 193-207.
- M. E. BOISMARD, *Le lavement des pieds*, en *Revue Biblique* (1964), 5-24.
— *El Prólogo de S. Juan* (Madrid 1970).
- J. BONNEFOY, *Le docteur chrétien selon saint Augustin*, en *Revista Española de Teología* 13 (1953), 25-54.
- J. C. BOTT, *De notione lucis in scriptis S. Ioannis*, en *Verbum Domini* 19 (1939), 81-90.
- L. BOUYER, *El Cuarto Evangelio* (Barcelona 1967).
- L. M. BOVER, *Charis anti Charitos*, en *Biblica* 6 (1925), 454-460.
- F. M. BRAUN, *Jean le théologien*, II-III (París 1964).
- F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le IV Ev.* en *Revue Thomiste* 48 (1948), 347-393.
— *La lumière du monde*, en *Revue Thomiste* 64 (1964), 341-363.
- R. BRECHAT, *Du Christ à l'Eglise: Le dynamisme de l'Incarnations dans l'Évangile selon S. Jean*, en *Divus Thomas* 56 (1953), 67-98.
- R. E. BROWN, *The Gospel according to John* (N. York, 1966).
— *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, en *TS*, 23 (1962), 182-206.
- R. BUSCH, *S. Augustini doctrina de initiatione Christiana*, en *Efemerides Liturgica* 52 (1938), 158-178.
- TH. CAMELOT, *Sacramentum fidei*, en «*Augustinus Magister*» II (París 1954), 891-896.
- V. CAPANAGA, *Introducción general a los tratados sobre la Gracia*, en «*Obras de San Agustín*» VI, BAC (Madrid 1971).
- J. M. CASCIARO, *Reflexiones sobre la exégesis católica, a propósito del 80 aniversario de la «Providentissimus Deus»*, en *Scripta Theológica* 5 (1973), 345-378.
- L. CERFAUX, *Les miracles signes messianiques de Jesus et oeuvres de Dieu selon l'Évangile de S. Jean*, en *Revue Biblique* I (1958), 131-138.
- J. P. CHARLIER, *La notion de signe (semeion) dans le IV Ev.*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 43 (1959), 434-448.
- I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque: les relations Trinitaires* (Frisburgo 1948).
- A. COLUNGA - M. GARCÍA CORDERO, *Biblia Comentada A. T. I*, BAC (Madrid 1967).
- M. COMEAU, *S. Augustin, exégète du quatrième Évangile* (París 1930).
— *La vie intérieure du chrétien, d'après les «tractatus in Ioannem» de St. Augustin*, en *Recherches de Science Religieuse* 20 (1930), 5-25; 125-149.
- P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de S. Juan* (Madrid 1966).
- M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 28, Suma Teológica* (Madrid 1959), 57-71.
- O. CULLMANN, *Les Sacraments dans l'Évangile Iohannique* (París 1951).
- A. DELGADO, *La unidad de las Escrituras*, en *Scripta Theológica* 4 (1972), 7-82; 279-353.
- S. DORADO, *Praelectiones Biblicae N. T.* (Roma 1956).
- A. DURAND, *El Evangelio según S. Juan*, Col. «*Verbum Salutis*» (Madrid 1964).
- O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, en *REA* (1967), 119-124.
- J. M. FENASSE, *La lumière de vie*, en *BVC*, 50 (1963), 24-32.
- A. REUILLET, *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom. I, 18-23*, en *Lumière et vie* III (1954), 207-224.
— *El Prólogo del cuarto Evangelio* (Madrid 1971).
- D. FRANGIPANE, *Et gratia pro gratia*, en *Verbum Domini* 26 (1947), 3-17.
- P. FOULQUIE, *Un texte de saint Augustin sur la matière et la forme des sacraments*, en *Recherches de Science Religieuse* 17 (1927), 146.
- J. B. FREY, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de Saint Jean*, en *Biblica* I (1920), 37-58; 211-239.
- T. GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* (Roma 1956).
- M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica* (Madrid 1940).

- S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la Teología de S. Agustín* (Madrid 1965).
- P. GUTIÉRREZ, *Conceptus lucis apud S. Ioh, in relatione ad conceptum veritatis*, en *Verbum Domini* 29 (1951), 3-19.
- A. HAMMAN, *El Bautismo y la Confirmación* (Barcelona 1970).
- H. HOCEDEZ, *La conception agustinienne du sacrement dans le tractatus 80 in Ioaannem* en *Recherches de Science Religieuse*, 10 (1919), 1-29.
- JOUAN, *Kai Charis anti charitos*, en *Recherches de Science Religieuse* 22 (1932), 206.
- G. KITTEL, *Theoologisches. Wörterbuch zum Newen Testament. vers. italiane* (Brescia 1965).
- L. J. KUYPER, *Grâce and Truth: an Old Testament Description of God and Its Use in the Johannine Gospel*, en *Interp* 18 (1964), 3-19.
- M. F. LACAN, *L'oeuvre du Verbe incarné: le don de la vie (Ioh 1,4)*, en *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), 61-78.
— *Le prologue de Saint Jean, ses thèmes, sa structure sou mouvement*, en *Lum vie* 33 (1979), 91-100.
- P. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean* (París 1925).
— *Épître aux Romains* (París 1950).
- E. LAMIRANDE, *Études sur l'Ecclesiologie de S. Augustin* (Otawa 1969).
- X. LE BACHELET, *Arianisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, col. 1.779-1.863.
- M. LE LANDAIS, *Deux années de prédication de Saint Augustin, Introduction à la lecture de l'«In Ioaannem»*, en *Revue des Etudes agustiniennes* (1953), 10-85.
- J. LEAL, *La Sagrada Escritura N. T. I*, en BAC (Madrid 1973).
— *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia*, en *Estudios Eclesiásticos* 26 (1952), 5-38.
- W. LEONARD, *Evangelio según San Juan*, Colec. «*Verbum Dei*» IIII (Barcelona 1957).
- F. LEOTTA, *La persona dello Spirito Santo nella doctrina di S. Agostino* (Acireale 1943).
- S. LYONNET, *Quaestiones in epistulam ad romanos I* (Roma 1962).
- J. DE MALDONADO, *Comentario al Evangelio de San Juan*, en BAC (Madrid 1954).
- M. MASCIA, *La teoria della relazione nel «De Trinitate» di S. Agostino* (Nápoles 1955).
- M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1966).
- D. MOLLAT, *Le semeion Johannique*, en «*Sacra Pagina*» II (París 1959), 209-218.
— *Iniciación Espiritual a S. Juan* (Salamanca 1965).
- J. MORÁN, *La Concepción de Sacramento en S. Agustín*, en *Estudio agustiniano* 4 (1969), 322-364.
— *Las relaciones divinas según San Agustín*, en *Augustinus* (1959), 353-372.
- F. MORIONES, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, BAC (Madrid 1961).
- M. OLTRA, *Cómo se conoce la revelación sobrenatural según San Agustín*, en *Augustinus* (1958), 281-289.
- H. PAISSAC, *Théologie du Verbe: Saint Augustin et Saint Thomas* (París 1951).
- G. PHILIPS, *L'igluence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, en «*Augustinus Magister*» II (París 1954), 805-815.
- C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *Le verbe «διδόναι» comme expressions des rapports du Père et du Fils dans de IV Evangile*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 49 (1965), 88-92.
- A. PIOLANTI, *Il mistero de «Cristo totale» in S. Agostino*, en *Augustinus Magister*, III (París 1954), 453-469.
- M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin predicateur* (París 1944).
- E. PORTALIE, *Augustin (Saint)*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* I (París 1908), Col. 2.268-2.472.
- I. DE LA POTTERIE, *De interpunctione et interpretatione versuum Ioh, 1,3-4*, en *VD* 33 (1955), 193-208.
— *De sensu nocis «Hemed» in VT*, en *Verbum Domini* 27 (1943), 336-354; 28 (1950), 29-42.
— *D'arriere fond du theme johannique de veritate*, en *St EV* I (1959), 277-294.
— *Ad dialogum Iesu cum Nicodemo*, en *Verbum Domini* 49 (1969), 141-150.
— *La verita in S. Giovanni*, en *Riv Bib* 11 (1963), 3-24.
- J. PRADO, *Praelectionum biblicarum compendium*, III (Madrid 1957).
- F. PRAT, *La teología de San Pablo*, I-II (Méjico 1947).
- T. PRIETO, *Introducción*, en *Obra de San Agustín*, XIII BAC (Madrid 1958).
- S. RAMÍREZ, *Introducción qq. 7 y 8*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* XI, BAC (Madrid, 1964).



- P. RINETTI, *Sant' Agostino e l'«Ecclesia Mater»*, en *Augustinus Magister* II (París 1954), 827-834.
- M. DEL RÍO, *El Cristo Místico y la Comunión de los Santos según S. Agustín*, en *Religión y Cultura* (Madrid 1931), 402-460.
- P. ROUSSELOT, *La Grâce, d'après saint Jean et d'après saint Paul*, en *Recherches de Science Religieuse*, 18 (1928), 87-104.
- A. SAGE, *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce*, en *Revue des Etudes Agustinienes VII* (1961), 2-34.
- E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC (Madrid 1952).
- H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Madrid 1970).
- M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. Los Sacramentos VI* (Madrid 1961).
- R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente in Johannes Evangelium*, en *Sacra Pagina* II (1959), 235-253.
- G. SPANEDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Sant' Agostino* (Sassari 1944).
- P. SPICO, *La Siracide et la Structure littéraire du Prologue de Saint Jean*, en «*Mémorial Lagrange*» (París 1940), 183-195.
- J. STARCKY, *La parole divine dans le Nouveau Testament*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* V, col. 479-496.
- J. THONUARD, *La philosophie et sa méthode rationnelle en l'Augustisme*, en *Revue des Etudes Agustinienes* 6 (1960), 11-30.
- R. TOURNAY, *Logos*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* V, col. 425-434.
- A. T. TREPAT, *San Juan. Ideas características. La Verdad*, en *Cultura Bíblica* 3 (1946), 355-356.
- S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, en *Gregoranum* 13 (1932), 489-527.
— *De Christo Capite mystici corporis* (Roma 1960).
- M. TUYA, *Biblia comentada N. T. I*, BAC (Madrid 1964).
- L. TURRADO, *Biblia comentada N. T. VI*, BAC (Madrid 1965).
- VAN HOONACKER, *Le Prologue du quatrième Evangile*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* II (1901).
- H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según S. Juan* (Madrid 1972).
- J. I. VICENTINI, *La Sagrada Escritura N. T. II*, BAC (Madrid 1962).
- L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, I (Bélgica 1959).
- A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan* (Barcelona 1972).
- M. ZERWICK, *Analysis philologica novi testamenti graeci* (Roma 1966).
— *Veritatem facere*, en *Verbum Domini* 18 (1938), 338-342; 373-377.
— *Graecitas Bíblica* (Roma 1966).



CONCEPTO DE GRACIA EN EL IV EVANGELIO

(Según San Agustín en «In Ioannis Evangelium Tractatus»)

I. SITUACIÓN DEL HOMBRE ANTERIOR A LA GRACIA

Para poder comprender, en sus justos límites, el contenido del término *Gracia* en los Tratados, resulta imprescindible hacer unas referencias, obligatoriamente breves, a la situación en la que se encontraba el hombre antes de la llegada de Cristo. Estas referencias no serán otras que presentar el significado teológico que, para San Agustín, tienen unos términos a los que continuamente acude para iluminar la exégesis sobre el contenido del término *Gracia*.

1. *Significado del término luz*

En el versículo 4 del Prólogo del Evangelio, San Agustín, al estudiarlo, ha preferido¹ la lectura en la que la frase «quod factum est» abre el verso 4, es decir:

3 «Omnia per ipsum facta sunt,
et sine ipso factum est nihil.

4 Quod factum est, in ipso vita erat²
et vita erat lux hominum».

1. Esta lectura que hace San Agustín era universalmente aceptada antes del siglo IV, después fue abandonada y nuevamente, en los últimos tiempos, es preferida. BOISMARD apunta, entre otras, las siguientes razones para preferir esta lectura: a) la tradición hasta el siglo IV; b) las antiguas traducciones del Evangelio; c) los textos más antiguos; d) porque guarda mejor el ritmo de las frases dentro del encadenamiento semita. Cfr. M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean* (París 1953), pp. 26-28. También I. DE LA POTERIE, *De interpunctione et interpretatione versuum Ioh 1,3.4*, en VD 33 (1955), pp. 193-208.

2. Hay dos posibles redacciones de la frase: «in ipso vita erat» e «in illo vita est», ambas tienen como fundamento diversas familias de códices, Cfr. C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece* (Graz 1965), p. 742. San Agustín en los Tratados sobre

Y explica, incluso, cuál ha de ser la puntuación de la primera parte del versículo cuarto: «no te seduzcan, tú lee así *Quod factum est*, pon aquí una coma y sigue, *in illo vita est*»³. Esta puntuación la prefiere de cara a la interpretación del término vida, pues esta vida no se refiere a la vida natural (sería una interpretación «indecorosa») ⁴, sino al mismo Verbo: «La tierra es hechura suya pero no es criatura que tenga vida. Lo que es vida es la forma espiritual, según la cual la tierra ha sido hecha y existe en la misma Sabiduría»; es decir, la tierra no tiene en sí Vida, tiene vida en la idea viva, que el Verbo tiene de ella⁵. Esta misma idea vuelve a repetirla usando el ejemplo del artesano, que tiene en su mente la idea viva de lo que va a hacer, aunque el fruto de su trabajo no tenga vida⁶.

El hombre es parte de la creación, y como ella, también está en el Verbo como en su arquetipo, pero es distinto, pues para el hombre esa vida es luz y la razón la expresa en que «los animales no reciben esa luz, ya que carecen de inteligencia, única capaz de contemplar la sabiduría»⁷.

El uso del término *luz* está indicando, para San Agustín, una revelación del Verbo a los hombres, que es captada por éstos dada su capacidad intelectual. La luz es el mismo Dios, en cuanto puede ser conocido por el hombre. Pero esta luz, ni se refiere a la luz natural del sol⁸, ni siquiera a la luz natural de la razón por la que el

san Juan usa la segunda, pero también conoce la primera redacción: «in ipso vita erat» y la recoge en *De Civ. Dei*, X, PL 41,205; *De Trinitate XIII*, PL 32,1013; y en la *Epis. 140*, PL 33,540.

3. Tr. I,16 (1387) «Non te abducant: pronuntia sic, *Quod factum est*, hic subdistingue, et deinde infer, *in illo vita est*».

4. Ibidem «Inhonestum est sic intelligere, ne rursum nobis subrepat eadem sordidissima secta Manichaeorum, et dicat, quia habet vitam lapidis, et habet animam paries, et resticula habet animam, et lana et vestis».

5. Ibidem «Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta est, haec vita est». Sobre el concepto de vida en este verso Cfr. M. F. LACAN, *L'oeuvre du Verbe incarné: le don de la Vie* (Ioh 1,4), en *RSR* 45 (1957), 65.

6. Cfr. Tr. I,17 (1387). Para un estudio sobre el tema Cfr. E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Agustin* (Paris 1949), pp. 257-274, ne especial en las pp. 259 y 60 donde hace referencia al texto del tratado.

7. Tr. I,18 (1388) «Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam».

8. Tr. XXXIV,2 (1652) Manichaei solem istum oculis carnis visibilem expositum et publicum non tantum hominibus, sed etiam pecoribus ad videndum, Christum Dominum esse putaverunt». Los maniqueos entendían el término luz aplicado a Cristo como luz natural. San Agustín arremete contra esa identificación. Algún autor moderno ha identificado el término luz del verso 4 del prólogo, con la luz natural, para distinguirla de la verdadera luz, del verso 9, que se referiría a Cristo y al llamar a Cristo verdadera luz en el versículo 9, no sería por oposición a Juan el Bautista,

hombre puede llegar a un conocimiento de Dios; se trata de un conocimiento de índole sobrenatural, en cuanto al contenido y al modo. Esto nos parece ser así por los ejemplos con los que el mismo santo ilustra su doctrina, «por esta luz —dice— fue iluminado Juan Bautista y por ella lo fue el mismo Juan Evangelista. De esta misma luz estaba lleno el que dice: *Yo no soy el Cristo, es el que viene después de mí...* Por esta misma luz estaba iluminado quien dijo: *En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios*»⁹. El conocimiento que tuvo uno y otro era debido a una especial revelación divina¹⁰.

Y así la luz, que para el hombre es el Verbo, es recibida como revelación en fe durante esta vida y en visión en la futura, ya que «ahora le sigue y después le poseerá; ahora le sigue por la fe y después le poseerá por la visión... cuando entremos en posesión de la luz de la vida, cuando esta noche desaparezca»¹¹.

2. La oposición de los hombres a la luz

En el verso 5 del texto evangélico se nos habla de la oposición a la luz por parte de los hombres: «*Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*».

Si nos acercamos al contenido del término *tinieblas*¹² descubriremos una bella comparación que hace San Agustín con la ceguera corporal y así comenta que el ciego que está delante del sol no lo ve, lo tiene presente, pero como si lo tuviera ausente, pues «eso

sino a la luz natural. Cfr. VAN HOONACKER, *Le Prologue du quatrième Evangile*, en RHE II (1901), pp. 5-14.

9. Tr. I,18 (1388) «Ab illo lumine illuminatus est Ioannes Baptista; ab ipso et ipse Ioannes Evangelista. Ex ipso lumine plenus erat qui dixit: Non sum ego Christus, sed qui post me venit, cuius non sum ego dignus corrigiam calceamenti solvere (Ioh 1,20 y 27). Ab illo lumine illuminatus erat qui dixit: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum» (Ioh 1,1).

10. Cfr. Tr. L,4 (1381) y Tr. IV,3.

11. Tr. XXXIV,7 (1654) «Modo sequitur, post habebit: modo sequitur per fidem, post habebit per speciem... Cum habuerimus lumen vitae, cum ad illam visionem venerimus, quando nox ista transierit». El término Luz es interpretado comúnmente en aspecto de conocimiento, en cuanto que Cristo es revelador del Padre (Cfr. Ioh 1,18), revelación que afecta a la inteligencia y a la voluntad. Cfr. L. LEAL, *La Sagrada Escritura NT. I*, BAC (Madrid 1973), p. 336; J. C. BOTT, *De notione lucis in scriptis S. Iohannis*, en VD 19 (1939), pp. 81-90; P. GUTIÉRREZ, *Conceptus lucis apud S. Ioh. in relatione ad conceptum veritatis* en VD 29 (1951), pp. 3-19; F. M. BRAUN, *La lumière du monde*, en RT 64 (1964), pp. 341-363; BOISMARD, *o.c.*, pp. 38 y 169-181; J. M. FENASSE, *La lumière de vie*, en BVC 50 (1963), pp. 24-32.

12. Un resumen sobre las líneas de exégesis respecto al contenido del término «tinieblas», Cfr. BOISHARD, *o.c.*, p. 45.

mismo es lo que sucede al que está ciego en el corazón, como lo está el necio, el inicuo y el impío»¹³. Las tinieblas son como una enfermedad del corazón del hombre, que le impide ver la luz, pero ¿cuál es la causa de esa enfermedad? Está claro: existe en los albores de la historia un hecho incontrovertible, el pecado de Adán, que supuso el germen de una situación de pecado para toda la humanidad. Todos los hombres nacen con el pecado pecadores, pues todos nacen de Adán¹⁴. A esto llama el evangelista *tinieblas*, que es la situación, el ambiente en el que el hombre ha nacido.

Pero San Agustín incluye otro elemento en la interpretación del término. El hombre no sólo ha nacido en un ambiente de tinieblas, sino que además él mismo es tinieblas¹⁵ y lo es a causa de sus propios pecados, que le hacen ser hijo de las tinieblas e hijo del demonio, príncipe de las tinieblas y consecuentemente es miembro de la raza de tinieblas¹⁶. Tinieblas llama a los amadores de este mundo¹⁷ «...porque su amor al mundo les mereció llevar el nombre de mundo, que es donde habitan»¹⁸.

Esta identificación del hombre con el ambiente en el que vive aparece en un breve pero profundo comentario sobre Judas el traidor, en la última cena: «*habiendo él tomado el bocado, salió enseguida. Era ya de noche, y el mismo que salió era noche*»¹⁹.

Por tanto el término tinieblas tiene, para San Agustín, una doble acepción: como identificación a *mundo*, en cuanto ambiente de pecado, situación pecaminosa consecuencia del pecado original y como *pecado*, en una referencia más personal, por que el hombre nace en pecado y tiende al pecado. Este pecado es identificado, por nuestro santo, con otro término: *muerte*, «homo quando nascitur, iam cum morte nascitur, quia de Adam peccatum trahit»²⁰. La muerte no es sólo consecuencia del pecado, en cuanto muerte corporal,

13. Tr. I,19 (1388) «Sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde, praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: non quia ipsa illi absens est, sed quia ipse ab illa absens est».

14. Cfr. Tr. II, 12 (1394).

15. Tr. II,6 (1391) «Nisi autem illuminaretur, tenebrae erant, sicut omnes impii, quibus iam credentibus dixit Apostolus: «Fulistis aliquando tenebrae». Cfr. Trs. II,8 y XXII,10.

16. Cfr. Trs. XCV,4 (1869); I,19 (1388); XLII,10 (1703).

17. Cfr. Trs. II,11 (1393); LXXIX,2 (1838).

18. Tr. II,11 (1394) «Amendo enim habitamus corde: amendo autem hoc appellari meruerunt, quod illi ubi habitabant».

19. Tr. LXII, 6 (1803) «Cum ergo accepisset ille buccellam, exiit continuo. Erat autem nox. Et ipse qui exivit, erat nox».

20. Tr. XLIX, 12 (1752).

sino que se identifica con el pecado en cuanto muerte del alma, ya que «el pecado es la muerte del alma»²¹.

El pecado mata la vida del alma y esta vida es Dios y así «como muere el cuerpo cuando pierde el alma, que es su vida, así muere el alma cuando pierde a Dios que es su vida»²².

San Agustín ha usado para su argumentación el texto de 1 Cor 15,21-22, en donde el término «muerte» parece referirse directamente a la muerte física, aunque lo ha referido tanto a la muerte física como a la muerte espiritual por el pecado²³. La razón de usar este texto es fundamentalmente para hablarnos del paralelismo antitético entre la obra de Adán y la obra de Cristo²⁴. En otra ocasión, y tratando también de la muerte como consecuencia del pecado de Adán, lo hace argumentando desde Romanos 5,12, donde el término «muerte» tiene ya un sentido total, es decir, separación de Dios en todo su ser, cuerpo y espíritu, separación de suyo definitiva a no mediar la obra de Cristo²⁵.

Con el pecado de Adán aparece en el mundo de los hombres las tinieblas, que es el pecado y que produce la muerte, por eso «era necesario que naciera otro hombre que no trajese consigo esta herencia, hombre uno y hombre otro, hombre que nos da la muerte y hombre que nos da la vida»²⁶. Con la redención obrada por Cristo aparece

3. *La incredulidad y la fe*

San Agustín no estudia directamente el significado de «non com-

21. Tr. XLXI,8 (1702) «Intueatur quisque animam suam: si peccat, moritur; peccatum, mors est animae» Cfr. Trs XXVI,11; XLII,8; XLIX,13.

22. Tr. XLVII,8 (1737) «Quomodo moritur caro amissa anima, quae vita est eius: sic moritur anima amisso Deo, qui vita est eius».

23. Tr. III,12 (1401) «Sic dicit Apostolus: *Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*. Per quem hominem mors, et per quem hominem resurrectio mortuorum? Noli festinare: sequitur, et dicit: *Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur*». San Agustín hace trascender el texto paulino y sin negar la interpretación literal de *muerte corporal* da un paso más y habla de muerte espiritual. Cfr. también Trss LXXV,3 y XII,10.

24. Cfr. F. PRAT, *La Teología de San Pablo*, I (Méjico 1947), p. 243; L. TURRADO, *Biblia Comentada*, VI, BAC (Madrid 1965), p. 445.

25. Tr. XLIX,12 (1752) «Homo quando nascitur, iam cum morte nascitur; quia de Adam peccatum trahit. Unde dicit Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, iniquo omnes peccaverunt*». Cfr. para el significado de «Zanatos» F. PRAT, *o.c.*, pp. 240 ss. P. M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains* (París 1950), pp. 25-26.

26. Tr. III,12 (1401) «Cecidit primus homo; et omnes qui de illo nati sunt, de illo traxerunt concupiscentiam carnis. Oportebat ut nasceretur alius homo, qui nullam traxit concupiscentiam. Homo, et homo: homo ad mortem, et homo ad vitam».

en el mundo de los hombres la luz, que produce la *Gracia*, un nuevo nacimiento, una nueva vida. Cristo es *el hombre para la vida*. prehenderunt», pero por relación a los términos luz y tinieblas podemos afirmar que, para él, esta acepción tiene no sólo un aspecto intelectual, en cuanto está afectada la mente como potencia del alma, sino además un aspecto volitivo, en cuanto que también la voluntad, como potencia anímica, está influida por la situación de tinieblas para dar un consentimiento²⁷.

En los comentarios que San Agustín hace a los distintos momentos de la revelación, siguiendo la estructura del prólogo del evangelio: la revelación por la creación (v. 10), por la ley (v. 11) y por Juan Bautista (v. 7) explica ya en concreto el significado de «non comprehenderunt» y podemos afirmar que es la negación del acto de fe: la incredulidad. La tiniebla «non cognovit», dio una respuesta negativa, no sólo en cuanto a su inteligencia —les llama «ciegos»— sino también en cuanto a la actitud de la voluntad y así los califica de «impíos» y «amadores del mundo»²⁸.

Moisés fue, para su pueblo, como una luz que dio testimonio de Cristo²⁹, para que en el pueblo hubiera una respuesta de fe en el que había de venir³⁰, pero no sólo en cuanto a un conocimiento, sino fundamentalmente en cuanto una vida, que se reflejaba en el cumplimiento de la ley³¹.

El Bautista vino a dar testimonio de la luz para que todos creyesen (cfr. Ioh 1,7) porque las almas tiernas no conseguirán la fe si las más fuertes... no reciben de la misma sabiduría esa luz vida»³².

Resumiendo, antes de terminar este breve capítulo, las ideas claves de la situación del hombre, antes de la llegada de Cristo:

En primer lugar queremos hacer referencia al término VIDA. Para San Agustín este término, como aparece en el contexto, está

27. La dificultad de interpretación del verbo *katalanbanein* aparece por la difícil traducción del mismo: abrazar, captar, acoger, recibir, aceptar, apreciar, atrapar, vencer, dominar... y donde se dividen los autores en sus preferencias significativas para la exégesis. Cfr. los comentarios a este término, en particular los de M. E. BOISMARD, o.c., y R. BROWN, *The Gospel according to John* (1-XII), (Nueva York 1966).

28. Tr. II,8 (1392) «*In hoc mundo erat. Et hic erat, et huc venit: hic erat per divinitatem, huc venit per carnem: quia cum hic esset per divinitatem, ab stultis et caecis et iniquis videri non poterat. Ipsi iniqui tenebrae sunt.*».

29. Cfr. Tr. XXIII,4 y 5 (1584).

30. Tr. XLV,9 (1723) «*Praecesserunt iusti, sic in eum credentes venturum, quomodo nos credimus in eum qui venit.*».

31. Cfr. XXX,2 (1633).

32. Tr. I,2 (1380) «*Non autem exciperent minores animae fidem, nisi maiores animae, quae montes dictae sunt, ab ipsa Sapientia illustrarentur, ut possint parvulis traicere quod possint parvuli capere.*».

referido directamente al Verbo y en relación a él tiene vida todo lo creado, en cuanto el Verbo es arquetipo de la creación.

El término LUZ se nos presenta referido a la función cognoscitiva del hombre. En cuanto que este conocimiento incluye, dentro de la mentalidad semita, un aspecto intelectual y otro volitivo. Relacionado con este término están los de revelación, verdad y fe. Este término tiene además un aspecto escatológico en cuanto a plenitud de conocimiento por visión.

Sin duda el término más ampliamente estudiado y rico en contenido es el de TINIEBLAS, identificado con los términos «mundo» y «pecado», como situación histórica en la que el hombre se encontraba; provocada esta situación por el germen pecaminoso que produce en el hombre el pecado de Adán. Estas tinieblas obnubilan al hombre en todo su ser: en su querer, conocer y actuar. El hombre se encuentra metido en una situación de esclavitud, de muerte total que afecta a su ser físico y a su ser espiritual.

Las sucesivas revelaciones de Dios por la creación, la Ley o los profetas, conjugan estos términos en las situaciones históricas y concretas en que se dan estas revelaciones. El hombre no acepta la luz, no la conoce, no la recibe. La revelación por la Ley, cima de la revelación veterotestamentaria, no soluciona esta situación de tinieblas ni para el pueblo escogido, pero sirve para diagnosticar mejor la situación existencial de pecado en que el hombre se encontraba; saca la enfermedad a la luz, descubre en el hombre su más clara oscuridad.

Dios a través de los profetas mantiene a su pueblo en la esperanza de la salvación que necesitaban. Esta promesa es Cristo, con la Gracia, que dará la posibilidad al hombre de conocer, como jamás lo había pensado, a Dios mismo, y a la vez da la posibilidad de cumplir la voluntad divina, porque no sólo enseña con más claridad esa voluntad, sino que da fuerzas para cumplirla. A esto dedicaremos el resto de nuestro trabajo.

II. LA GRACIA

Hasta ahora nos hemos centrado en las referencias que San Agustín hace a la situación anterior para poder entender, en su grandeza, la nueva situación inaugurada en Cristo.

En este capítulo estudiaremos ya el término Gracia en los Tratados y descubriremos los aspectos cristológicos y eclesiológicos de la Gracia. Pero queremos dejar constancia de que no es nuestro propósito recoger la Cristología y Eclesiología de San Agustín. Sobre estos temas existe abundante bibliografía a la que en determinados momentos remitiremos.

Queremos descubrir el hilo conductor, la *Gracia*, que atraviesa la entraña misma de la Cristología y Eclesiología de San Agustín. Muchos temas en relación, por ejemplo, a la Iglesia y a los Sacramentos, que trata San Agustín en otras obras e incluso en sus tratados sobre el IV Evangelio, ni los trataremos ni haremos referencia siquiera. Es la *Gracia* el objeto de nuestro estudio que, como se verá, no es un tema más en la concepción de Cristo y de la Iglesia, sino que es nuclear dentro de su teología.

Por otra parte, queremos advertir que en este capítulo el trabajo que realizamos no es siempre el mismo: unas veces será profundizar en el pensamiento de San Agustín respecto a un texto del Evangelio, otras, sin embargo, es sistematizar su doctrina sobre un tema. Doctrina que muchas veces es tan clara que un comentario a la misma no haría otra cosa que repetir unas ideas ya claramente expresadas por nuestro autor. En estas ocasiones, como decimos, nuestro trabajo es de sistematización y la relación con el texto sagrado es frecuentemente temática y explicativa.

Para ver la significación más profunda que tiene, para San Agustín, el término *Gracia*, hemos de hacer antes una referencia a la «misericordia» veterotestamentaria.

1. *Gracia y misericordia*

Algunos autores de finales del siglo XIX ya habían advertido la relación del «hesed we emet» —misericordia y fidelidad— con la expresión gracia y verdad que aparece en el Evangelio de San Juan. En la exégesis actual este pensamiento es muy común, afirmando que el evangelista repetiría la fórmula del Exodo, cargada por otra parte de profundo significado³³.

33. J. LEAL, *La Sagrada Escritura*, N.T.I., BAC (Madrid 1964), p. 804. P. BONNETAIN, *Grace*, en DBS, III, col. 701-1.319. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, en St Vv, I (1959), pp. 277-294, y *La vérité in Giovanni*, en Riv Bib, II (1963), pp. 2-24. L. J. KUYPER, *Grace and Truth: An Old Testament*

¿Para San Agustín, el término misericordia responde al concepto de *Gracia*, de la que se encuentra lleno en plenitud el Unigénito de Dios?

Estudia el tema en el comentario al verso 16 del Prólogo: «*Y de su plenitud todos nosotros hemos recibido gracia por gracia*».

El término «plenitud» nos une al «*plenum gratiae et veritatis*» del verso 14 y nuestro Santo hablando de esa plenitud de la que el hombre recibe la gracia dice: «Hermanos, todos, pues, hemos recibido de la plenitud de su misericordia, de la magnificencia de su bondad. ¿Qué hemos recibido? La remisión de los pecados, es decir, la justificación por la fe»³⁴. Claramente nos está recordando, aunque no lo exprese directamente, aquel «Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel» de Exodo 34,6. Existe por tanto, en el pensamiento de San Agustín, una relación de la *Gracia* con el *hesed* de la revelación del Sinaí. ¿Podemos hablar de identidad de ambos términos?

Necesitamos examinar otros pasajes en los que San Agustín pueda aclararnos más su pensamiento. Unas líneas antes del texto que acabamos de recoger explica la experiencia que el apóstol San Pablo comenta en su primera carta a Timoteo 1,13 en la que dice: «Yo fui blasfemo, perseguidor e injusto; pero a pesar de eso he alcanzado misericordia» y dice nuestro Santo: «El se reconoce indigno de la gracia, pero la logra, sin embargo, por la misericordia de Dios, no por sus méritos»³⁵. En este pasaje nos parece ver que «la misericordia», para San Agustín, es la razón, el motivo que justifica la gratuidad del don recibido y por eso puede afirmar: «la gracia que él había recibido, es obra de la misericordia del Padre»³⁶.

El hecho de que, para San Agustín, la misericordia de Dios sea la razón por la que comunica la gracia al hombre, estriba en una idea que quiere asegurar por encima de todo: la gratuidad del mismo don, fuera de cualquier merecimiento. Gratuidad que afecta a todo el plan salvífico de Dios y de manera especial a la muerte de Cristo, «en la que resplandece la misericordia de Dios y no nuestros

Description of God and Its Use in the Johannine Gospel, en *Interp*, 18 (1964), pp. 3-19. M. E. LACAN, *Le prologue de Saint Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement*, en *Lum Vie*, 33 (1975), pp. 91-110.

34. Tr. III,10 (1401) «Ergo, Fratres, 'omnes de plenitudine eius accepimus' (Ioh 1,16): de plenitudine misericordiae eius, de abundantia bonitatis eius accepimus. Quid? Remissionem peccatorum, ut iustificemur ex fide».

35. Tr. III,10 (1400) «Indignum se dixit qui consequeretur: consecutum tamen non per merita sua, sed per misericordiam Dei».

36. *Ibidem* «Ut ante susciperet gratiam, misericordem Patrem opus habebat».

merecimientos» porque «no es la muerte de Cristo premio de nuestro merecimiento, sino la medicina de nuestras enfermedades»³⁷.

Este sentido que le da San Agustín es el que aparece en toda la historia de la salvación: la misericordia de Dios es la respuesta a la miseria humana. Toda la liberación del pueblo elegido, que nos narra el libro del Exodo, es un acto de la misericordia divina que responde a la situación en la que el hombre se encontraba: «He visto la miseria de mi pueblo. He prestado oído a su clamor... conozco sus angustias. Estoy resuelto a liberarlo» (Ex 3,7 ss.).

La actuación misericordiosa de Dios para con su pueblo es la verdad que recuerdan continuamente los profetas (Os 11,8 ss.; Jer 21,20; Is 39,14). Pero a su vez se habla de un tiempo de plenitud de esa misericordia, tiempo que podrá ser llamado «tiempo de misericordia» (Ps 101,15) y que el profeta Oseas lo vislumbra cuando afirma: «Y sucederá que en lugar de decirles: No mi pueblo, se les dirá Hijos de Dios vivo... diréis a vuestro hermano: Mi pueblo y a vuestra hermana «Ha recibido misericordia» (Os 2,1,3).

San Agustín comentando el Salmo 101, al que hemos hecho referencia, dice que la época de la misericordia profetizada es la época de Cristo: «Cuando llegue el tiempo de la misericordia, vendrá el cordero»³⁸. Jesucristo, perfecto Dios y perfecto hombre, es Dios rico en misericordia y, como en un nuevo Exodo, siente compasión por la miseria del hombre, quien dándose cuenta de su esclavitud pide el auxilio del libertador³⁹. Jesucristo y la miseria humana es expresada bellamente en el comentario al pasaje de la mujer adúltera (Joh 8,1-11). En el verso 9 dice el evangelista: «y quedó sólo El y la mujer» y comenta San Agustín: «Sólo dos se quedan allí: la miserable y la misericordia»⁴⁰.

El término «misericordia», que San Agustín estudia en el comentario a los Salmos, significa la acción de Dios que no atiende nuestros méritos, sino su bondad, al perdonar todos nuestros pecados y prometer la vida eterna⁴¹.

37. Tr. CX,7 (1924) «Hic ergo non meritum nostrum, sed Dei misericordia commendatur... Non est haec nostrorum gloria meritorum, sed medicina morborum.

38. Tr. VII,6 (1440) «Quando venit tempus ut miseretur Deus, venit Agnus».

39. Tr. III,2 (1397) «Quoniam suis viribus implere non poterant legem, facti rei sub lege, imploraverunt liberatoris auxilium».

40. Tr. XXXIII,5 (1650) «Relicti sunt duo, misera et misericordia».

41. Cfr. S. Agustín, *Enar. in Psal* 60,8 PI 37,728. «Misericordia dicitur, quia non merita nostra attendit Deus, sed bonitatem suam, ut peccata nobis omnia dimitteret, et vitam aeternam promitteret».

Por tanto, para San Agustín, el término *miser cordia* expresa el movimiento amoroso de Dios que se compadece de la miseria humana; es la ternura, la compasión, la clemencia. Su relación con lo que, según San Agustín, quiso expresar San Juan con el término «*Gracia*» es muy estrecha, pues la venida de Cristo, lleno de *Gracia*, es la acción misericordiosa de Dios ante la situación de esclavitud del hombre por el pecado, tipificada por el pueblo judío bajo el dominio egipcio. La misericordia está incluida en el término «*Gracia*», pero la *Gracia* contiene y expresa algo mucho más profundo de lo que en la revelación antigua se expresaba con el término «hesed».

El hecho de que San Agustín exprese el contenido del término «hesed» dentro del contenido de «*Gracia*» es una prueba más que justifica uno de sus criterios exegéticos: el A.T. está patente en el Nuevo y éste está latente en el Antiguo. Por tanto el estudio del término «hesed» no termina con el breve comentario que hemos hecho. Todo lo que en las páginas siguientes se diga en torno al término «*Gracia*» será luz nueva para la mejor comprensión de «hesed».

Nos parece claro que, en la mente de San Agustín, cuando el evangelista Juan nos habla de «*Gracia*» no está simplemente recogiendo un concepto veterotestamentario, sino que está siendo instrumento de una nueva revelación sobre un tema que recoge toda la Escritura Santa.

2. *La vivificación, fecho de la Gracia*

El término *Gracia* aparece solamente en el Prólogo del Evangelio; debemos, por tanto, partir del comentario al Prólogo, para descubrir con qué otros términos se expresa el mismo contenido en el resto del Evangelio.

En el comentario a los versos 14-17 del Prólogo nos brinda San Agustín la doctrina sobre el término *Gracia* en un doble enfoque:

En el primero lo explica dirigiéndose particularmente a cada uno de sus oyentes e invitándoles a que cada uno «entre en su conciencia, escudriñe las interioridades más íntimas de sus pensamientos y repase la historia de su vida. No mire lo que ahora es, si es que es algo ya. Mire más bien lo que ha sido antes de ser ese algo

que ahora es». Ante esta situación que hace descubrir a sus oyentes les pregunta: «¿qué he merecido? pregunte a la justicia: contestará: castigo. Pregunte a la misericordia: contestará: gracia»⁴².

En el segundo presenta la doctrina dentro de toda la historia salvífica. Su explicación tiene como primer elemento no la situación personal de cada uno de los oyentes sino la situación de la humanidad antes de la llegada de Cristo y como segundo elemento está la nueva situación creada por Cristo. A San Agustín le sirve de apoyo una frase de San Pablo que resume estos dos elementos de la explicación: «Como en Adán mueren todos, así en Cristo todos revivirán» (1 Cor 15,22) y explica: «Hombre uno y hombre otro. Adán, sólo hombre. Cristo, Dios-hombre. Aquél, el hombre del pecado. Este el hombre de la justicia. La muerte en Adán y la resurrección en Cristo son dos deudas que tienes. Ya has creído en Cristo; pagarás, sin embargo, la otra deuda que has heredado de Adán. No te tendrá aprisionado eternamente los vínculos del pecado, porque tu eterna muerte la mató la muerte temporal del Señor. Esta es, hermanos míos la gracia, ésta es también la verdad, porque ha cumplido su promesa»⁴³.

El concepto de *Gracia* en el hombre está identificado con el concepto, tomado de San Pablo, de vivificación, porque la muerte de Cristo mató la muerte eterna que en el hombre produjo el pecado.

En ambos textos ya sea con enfoque individual, ya sea social, ha expresado, en síntesis, cuál es el contenido de la *Gracia* que el hombre recibe: la liberación de la muerte eterna, la vivificación por Cristo de una situación de muerte, que afectaba a toda la humanidad. El término muerte está tomado como realidad espiritual, como pecado, muerte del alma.

Ahora podemos entender con mayor claridad la importancia que tiene el estudio de los primeros versos del prólogo que hemos expuesto en el capítulo anterior. En esos versos ha condensado el evangelista, con gran simplicidad y fuerza, la situación en la que

42. Tr. III,8 (1400) «Non se quisque compalpet, redeat in conscientiam suam, quaerat latebras cogitationum suarum, redeat ad seriem factorum suorum: non attendat quid sit, si iam aliquid est; sed quid fuerit, ut esset aliquid... Quid meruit? Interroget iustitiam; invenit poenam: interroget misericordiam; invenit gratiam».

43. Tr. III,13 (1402) «Homo, et homo: sed ille, non nisi homo; iste, Deus homo. Ille homo peccati, iste iustitiae. Mortuus est in Adam, resurge in Christo: nan utrumque debetur tibi. Iam credidisti in Christum, reddes tamen quod debes de Adam. Sed non te in aeternum tenebit vinculum peccati: quia mortem tuam aeternam occidit mors temporalis Domini tui. Ipsa est gratia, Fratres mei, ipsa est et veritas: quia promissa et exhibita».

el hombre se encontraba: situación de tinieblas, de pecado, de muerte, de oposición a Dios, a pesar de las distintas tentativas con las que Dios se había acercado a los hombres a través de los siglos. Y en un breve comentario ha condensado San Agustín el contenido del término *Gracia*: liberación de la anterior situación: el pecado y la muerte han sido eliminados por efecto de la *Gracia*.

San Agustín quiere, ante todo, expresar el contraste entre dos situaciones y por eso en el Tratado tercero donde comenta los versos 14-18, hace un breve resumen de la situación en que se encontraba el hombre y que había expuesto más ampliamente en los dos tratados anteriores.

El término *Gracia* aparece en el verso 14 como plenitud en Cristo y en el verso 17 como don que el hombre recibe. San Agustín comenta los versos 14 al 18 *per modum unius* y el término *Gracia*, como hemos visto, lo refiere más directamente al don que el hombre recibe —la liberación del pecado— consecuencia de la Redención de Cristo.

La *Gracia* en cuanto está en Cristo, como plenitud, no la estudia en el Prólogo. Para nuestro Santo el verso 14 es un verso de contemplación: «se hizo carne y eso nos ha curado. Y porque nos curó, vemos. El hecho de que *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* es nuestro remedio. La tierra cura la ceguera que ella misma había producido ¿qué es lo que vemos con los ojos ya sanos? Hemos visto su gloria, la gloria propia del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad»⁴⁴.

San Juan —según la Exégesis agustiniana— ha partido de la existencia humana, de la situación del hombre, para remontarse, cual águila, a la contemplación del Verbo hecho carne de cuya plenitud hemos recibido todo (Ioh 1,6). Y es al objeto de esa contemplación donde queremos acercarnos ahora. Sabemos cuál era la situación del hombre, sabemos cómo esta situación era radicalmente cambiada por la gracia que el hombre recibe, pero ¿cuál y cómo es la fuente de donde procede la gracia? ¿qué es, en definitiva, la *Gracia* de la cual Cristo tiene la plenitud?

Según hemos dicho, San Agustín no estudia el término *Gracia*, en cuanto está en Cristo (v. 14), en el comentario al Prólogo. Por

44. Tr. III,6 (1399) «Hoc autem quia fecit, curavit: quia curavit, videmus. Hoc enim quod *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* medicamentum nobis factum est, ut quia terra caecabamur, de terra sanaremur: et sanati quid videremus? *Et vidimus, inquit, gloriam eius, gloriam tamquam Unigeniti a Patre, plenum gratia et veritate*».

otra parte el término *Gracia* solamente aparece en el Prólogo. Si la explicación que buscamos está en el comentario al resto del Evangelio tenemos que aproximarnos a él partiendo de lo que nos dice en el Prólogo sobre la *Gracia*, como don que el hombre recibe.

San Agustín ha explicado el don de la gracia en el hombre a partir del texto paulino «et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur (I Cor 15,22)»⁴⁵. El término «vivificabuntur» (ζωοποιηθήσονται) incluye el contenido que le ha dado al término *Gracia* en cuanto don en el hombre. ¿Qué término usa San Juan, en el Evangelio, que encierre el contenido de *Gracia* del Prólogo o de «vivificación» que recoge San Pablo?

Nos podemos aproximar al Evangelio teniendo presente los efectos que según nuestro Santo produce la gracia. El, en el Prólogo, presenta dos situaciones: la del hombre antes de la llegada de Cristo y la del hombre bajo el influjo de Cristo: la *Gracia* hace pasar de una situación a otra, por tanto la *Gracia* produce un *tránsito*. La situación primera en la que el hombre se encontraba está condensada por San Agustín como situación de tinieblas o de muerte.

Esto hace dirigir nuestro estudio al comentario de San Agustín al capítulo 5 donde Cristo afirma: «Amen, amen dico vobis, quia qui verbum meum audit, et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam, et in iudicium non venit, sed *transiit a morte in vitam*» (Ioh 5,24). En este «pasar de la muerte a la vida» nos parece que se encuentra el contenido que en el Prólogo le dio al término *gracia*: tránsito desde una situación de muerte a otra situación nueva de vida en Cristo: «el que ha pasado de la muerte a la vida, no lo duda nadie, ha resucitado. No se verifica el tránsito de la muerte a la vida si antes no estuvo muerto y sin vida. Mas, luego que se verifica dicho tránsito, ya está vivo y no muerto. Había muerto y ha resucitado, se había perdido y se le ha encontrado»⁴⁶.

Por tanto el tema de la *Gracia* estaría expresado como una resurrección. Pero esta resurrección de la que habla el texto sagrado ¿a

45. El contenido del término *Gracia* en San Juan y en San Pablo es correlativo. El efecto de la gracia es para ambos autores la vivificación del alma, la resurrección espiritual. Cfr. P. ROUSSELOT, *La Grace, d'après saint Jean et d'après saint Paul*, en *RSR*, 18 (1928), pp. 87-104. CH. BAUMGARTNER, *La Gracia de Cristo* (Barcelona 1969), pp. 44-61.

46. Tr. XIX,8 (1547) «Qui transit a morte ad vitam, nullo dubitante utique resurrexit. Non enim transire de morte ad vitam, nisi primo esset in morte, et non esset in vita: cum autem transierit, erit in vita, et non erit in morte. Mortuus ergo erat, et revixit; perierat, et inventus est (Luc 15,32)».

qué clase de resurrección se refiere? o de otra manera: ¿Se trata de una resurrección corporal —y sería un texto con referencia escatológica— o incluyendo ésta se refiere a la resurrección de las almas? ⁴⁷.

Para San Agustín, la referencia más clara es a la resurrección de las almas y esto lo vemos en primer lugar en el texto que hemos escogido: le hecho de referir el paso de la muerte a la vida a la parábola del hijo pródigo, nos confirma que se trata de una resurrección espiritual, como de vuelta a Dios, después del pecado que es separación de Dios. En segundo lugar nuestro Santo se cuida de dejar bien sentado que no debe realizarse una interpretación escatológica del texto. No se refiere a la resurrección al final de los tiempos, es a la resurrección de las almas; resurrección que se da en esta vida y por eso —según San Agustín— afirma Cristo: «ya llegó la hora» (Ioh 5,25) ⁴⁸, «en esta vida se realiza el tránsito de la muerte a la vida: en esta vida, que no es mi vida todavía, es donde se realiza este tránsito de la muerte a la vida» ⁴⁹.

Y este tránsito es, para San Agustín, de impiedad a fe, de insipiente a verdad, de iniquidad a justicia, pero cuando el alma oye la voz del Señor «se levanta de su propia muerte a su propia vida, esto es, de la iniquidad, de la insipiente y de la impiedad a su Dios que es para ella sabiduría y justicia y claridad» ⁵⁰. La muerte está expresada como situación pecaminosa y la resurrección, efecto de la *Gracia*, es vivificación, participación de la vida.

La situación de pecado, según veíamos, estaba expresada por el término tinieblas. Al hablar de la resurrección de las almas recuerda este concepto y dice: «vuelve a él, y serás por él iluminado.

47. No hay unanimidad dentro de los exégetas respecto a qué clase de resurrección se refiere. Unos se inclinan por ver en el texto una clara referencia a la resurrección final de los cuerpos. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 1972), pp. 181-186. Otros ven en el texto una referencia global a la resurrección tanto corporal como espiritual. Cfr. A. WIKENHAUER, *El Evangelio según San Juan* (Barcelona 1972), p. 220; J. DE MALDONADO, *Comentario al Evangelio de San Juan*, BAC (Madrid 1954), p. 322; M. L. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean* (Paris 1948), pp. 145-147; L. BOUYER, *El cuarto Evangelio* (Barcelona 1967), pp. 147-148.

48. Tr. XIX,9 (1547) «Cum ergo vellet Dominus noster Iesus Christus, magister caelestis, Verbum Patris et veritas, demonstrare nobis quamdam resurrectionem mortuorum in aeternam vitam, ante resurrectionem mortuorum in aeternam vitam, Venit hora, inquit».

49. Tr. XXII,3 (1575) «Ubi, quando venimus de morte ad vitam, ut non in iudicium veniamus? In hac vita transitur a morte ad vitam: in hac vita quae nondum est vita, hinc transitur a morte ad vitam».

50. Tr. XIX,12 (1550) «resurgit anima a morte sua ad vitam suam; hoc est, ab iniquitate, ab insipientia, ab impietate ad Deum suum, qui est illi sapientia, iustitia, claritas».

Acercaos, dice, a El (Ps 33,5). ¿De qué nos servirá? Y seréis iluminados... Acercaos si queréis resucitar: porque si os alejáis moriréis... Porque vuestra vida es vuestra luz»⁵¹. Conjugando el concepto de tinieblas llega a la misma meta: la resurrección es iluminación también. La *Gracia* por tanto es paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz. Sin embargo en todo el comentario al capítulo 5 San Agustín habla de la resurrección con un sentido bivalente: tanto de la resurrección corporal al final de los tiempos como de la resurrección espiritual de las almas aquí y ahora.

Los textos que hemos recogido nos dan suficiente luz sobre el contenido de la gracia. Si ésta produce una resurrección, una vivificación, la gracia es vida, y por ser vida vivificada, «da muerte a la muerte misma», hace el tránsito de la muerte a la vida. Pero esta afirmación la veremos más claramente expuesta en los apartados siguientes, que introducimos preguntando: si la gracia es vida ¿dónde está la fuente de esa gracia?

3. *La Gracia en Cristo, como fuente*

En el versículo siguiente afirma Cristo «amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint vivent» (Ioh 5,25).

¿De dónde les vendrá la vida a los que oyeren? se pregunta San Agustín y responde: «de la misma Vida. ¿Qué es esa Vida? Cristo ¿cómo se prueba que Cristo es la vida? «Yo soy —dice— el camino, la verdad y la vida. ¿Tú quiéres andar? El Camino soy yo, ¿no quiéres caer en el error?, la verdad soy yo... El Hijo, pues, posee la vida y tiene de donde comunicar la vida a los creyentes»⁵².

Cristo, porque es Vida puede dar la vida a los que creen en El,

51. *Ibidem* «surgat ad illum, illuminetur ab illo. Accedite, inquit, ad eum (Ps 33,5). Et quid nobis erit? et illuminamini... Accedite, ut resurgatis: si recesseritis, moriemini... Ipsa est enim vita vestra, quae est lux vestra». La bibliografía sobre el pensamiento de San Agustín en torno a la *Gracia* es muy amplia, puede verse un resumen breve y claro del tema hecho por V. CAPANAGA, *Introducción General a los tratados sobre la Gracia* en «Obras de San Agustín», VI, BAC (Madrid 1971), pp. 3-115. En este estudio se verá cómo el concepto simple de Gracia, como fuerza vital, está en el fondo de toda la amplia producción agustiniana sobre el tema. Un estudio breve pero muy completo sobre «la teología agustiniana de la gracia» puede verse en C.H. BAUMCARTNER, *o.c.*, pp. 83-99.

52. Tr. XXII,8 (1578) «Unde vivent? de vita. De qua vita? de Christo, Unde probamus quia de vita Christo? 'Ego sum, inquit, via, veritas et vita' (Ioh 14,6). Ambulare vis? ego sum via. Falli non vis? ego sum veritas. Mori non vis? ego sum vita... Habet enim Filium vitam, unde vivant credentes habet» (Cfr. XLVIII,6).

la fuente de la vida a la que se refiere el salmo 35,10, es Cristo mismo que es la vida, «la fuente de la vida andaba en la tierra y ella misma decía: *'Si alguno tiene sed, que venga a mí'* (Ioh 7,37). He aquí la fuente... Bebe y vive»⁵³.

Esta vida que pasa de Cristo a los hombres es posible si éstos están *unidos* a Cristo como el sarmiento a la vid, porque el sarmiento cortado no puede tener vida sin la raíz. En la alegoría de la vid ve San Agustín la imagen viva de la *Gracia* y así expresa la razón por la que el hombre *participa* de la vida de Cristo: por su unión con El⁵⁴.

Así queda contestada nuestra pregunta ¿cuál es la fuente de donde brota la *Gracia*?: *Cristo* es esa fuente porque es la Vida y por la participación de ella el hombre vive, es vivificado, es pasado de la muerte a la vida.

Pero va a ser en el comentario al verso 26 del mismo capítulo 5 donde San Agustín contempla la vida en el Verbo.

En primer lugar San Agustín se va a detener en el Padre y al afirmar Cristo que el Padre «habet vitam in semetipso» afirma que el Padre es su propia Vida y esta Vida que el Padre posee nadie se la dio, en esto se diferencia del Hijo «la sola diferencia entre el Padre y el Hijo es que el Padre tiene en sí mismo la Vida que nadie la dio; el Hijo, sin embargo, tiene en sí mismo la Vida que el Padre le dio»⁵⁵. Con este primer paso afirma nuestro Santo que el Padre de nadie procede, que su Vida de nadie le viene porque tiene la Vida en sí mismo.

Al hijo, que es la Vida, se la dio el Padre dándole tener vida en

53. Tr. XXXIV,4 (1653) «Quoniam apud te fons vitae. Ipse fons vitae ambulabat in terra, ipse dicebat: Qui sitit, veniat ad me (Ioh 7,37) Ecce fons... Bibe et vive» (Cfr. XLVIII,6).

Santo Tomás explica, con su magistral claridad, cómo Cristo es principio de Vida: «In quolibet autem genere rerum, quod est per essentiam, est causa eorum quae sunt per participationem, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Quod ergo est per essentiam vita, est causa et principium omnis vitae in viventibus. Et ideo ad hoc quod aliquod sit principium vitae requiritur quod sit per essentiam vita». Santo TOMÁS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. Marietti (1952), 5 ed. n.º 782, p. 147.

54. Tr. LXXXI,2 (1841) «Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite; sic nec vos, nisi in me manseritis (Ioh 15,4). Magne gratiae commendatio, frates mei», Vid LXXXII,3; Cfr. J. LEAL, *La alegoría de la vida y la necesidad de la gracia*, en E. Ecl. 26 (1952), pp. 5-38; M. COMEAU, *La vie intérieure du chrétien, d'après les tractatus in Joannem de St. Augustin*, en R.S.R. 20 (1930), pp. 5-25; 125-149; J. B. FREY, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de saint Jean*, en *Bibl.* (1920), pp. 37-58; 211-239.

55. Tr. XIX,12 (1549) «et hoc solum intersit inter Patrem et Filium, quia Pater habet vitam in semetipso, quam nemo ei dedit: Filius autem habet vitam in semetipso, quam Pater dedit».

sí mismo (Ioh 5,26). San Agustín explica el significado de «dedit» en este verso y lo identifica con «engendrar»⁵⁶, por tanto decir que el Padre *dio* la Vida al Hijo es decir «que engendró al Hijo». «No existió, pues, sin vida y luego la recibió, sino que es vida naciendo. El Padre no tiene el ser por comunicación de nadie, mas el ser Padre es por el Hijo: el Hijo y el ser Hijo por el Padre lo es, y lo que es, del Padre viene»⁵⁷. Con la exégesis al término Vida ha expuesto magistralmente San Agustín el tema de la procedencia del Hijo respecto al Padre por vía de generación y a la vez ha insinuado que el ser de las personas, como distintas, tiene su raíz en la relación de una respecto de la otra: el Padre es tal por su relación al Hijo y éste por su relación al Padre⁵⁸.

Además por esta generación el Hijo no tiene su ser *participado*, sino que es *consustancial* y *coeterno* con el Padre: «Le dio vida, porque, engendrado a la vida ¿qué otra cosa le pudo dar sino el ser la misma vida? Y, siendo eterno su nacimiento, siempre existió el Hijo, que es la Vida, jamás existió el Hijo sin vida, y porque eterno en su nacimiento, el que nació es la Vida eterna»⁵⁹, por tanto la vida del Hijo, a diferencia de la vida de Dios en el hombre por la *Gracia*, es por consustancialidad, no por su participación⁶⁰. Esta

56. Cfr. Tr. XXII,10 (1580) «Ergo quod dicitur, dedit Filio, tale est ac si diceretur, genuit filium: generando enim dedit».

El verbo ἔδωκεν del texto expresa la generación divina. Cfr. M. J. LAGRANGE, *o.c.*, p. 147. Es muy interesante, porque recoge también la exégesis agustiniana, el artículo de C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *Le verbe διδόναι comme expression des rapports du père et du Fils dans le IV Evangile*, en RSPT, 49 (1965), pp. 88-92.

57. Tr. XIX, 13 (1550) «'Dedit Filio vitam habere in semetipso'. Breviter dixim: Genuit Filium. Neque enim erat sine vita, et accepit vitam: sed nascendo vita est. Pater vita est non nascendo: Filius vita est nascendo. Pater de nullo patre, Filius de Deo Patre. Pater quod est, a nullo est: quod autem Pater est, propter Filium est. Filius vero et quod Filius est, propter Patrem est; et quod est, a Patre est». Cfr. XXII,10.

58. El tema de las relaciones trinitarias como principio de la diversidad de personas puede verse entre otras en: *Ep. 170,6*, P.L. 33,750; *De Trinitate VII,6,12*, P.L. 42,934; *Ep. 238, 2,24*, P. L. 33,1043; *De civ. Dei XI, 10,1*, P. L. 41,325. Entre los estudios sobre el tema Cfr. G. MASCIA, *La teoria della relazione del «De Trinitate» di S. Agostino* (Nápoles 1955); J. MORÁN, *Las relaciones divinas según San Agustín*, en *Aug.* (1959), pp. 353-372. Santo Tomás ve en este verso ocasión para hablar, siguiendo a S. Hilario, de la *Igualdad* del Padre y del Hijo, la *coeternidad* de ambos en cuanto la generación es eterna, y así el Hijo fue siempre viviente, y la distinción de personas: «si enim Pater vitam dedit Filio, manifestum est quod alius est Pater qui dedit et alius Filius qui accepit». Cfr. S. TOMÁS, *o.c.* n.º 783, p. 148.

59. Tr. LIV,7 (1783) «Vitam dedit, quia gignendo vitam, quid dedit, nisi esse vitam? Et quia aeterna est ipsa nativitas, nunquam non fuit Filius qui est vita, nunquam fuit Filius sine vita; et sicut est nativitas aeterna, sic est qui natus est vita aeterna». Cfr. Tr. XLVII,14; XIX,13.

60. Tr. XIX,13 (1550) «Quid tu anima? Mortua eras, amiseras vitam, audi Patrem per Filium. Surge, recipe vitam; ut in eo recipias vitam quam non habes in te, qui habet vitam in semetipso. Vivificat ergo te Pater, et Filius; et agitur prima resurrectio,

consustancialidad del Hijo la descubre en la frase: «en sí mismo». «¿Qué es ser vida en sí mismo?». Se pregunta San Agustín... «que no es vida mendigada de nadie —responde— y que El mismo es plenitud de la vida, de la que viviesen los creyentes mientras tuviesen vida. Le dio, pues, tener vida en sí mismo, y se la dio ¿como a quién? Como a su Verbo, como a aquél que en el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios»⁶¹.

Nuevamente afirma, de una parte la consustancialidad de la Vida del Hijo respecto al Padre y la diferencia con la *participación* de la Vida en los hombres que creen, porque esta participación «existe en nosotros, pero procede de Dios, no de nosotros mismos. De Dios nos viene ese don, no de nosotros mismos. Cristo tiene la vida en sí mismo»⁶². Sin embargo aunque el Padre y el Hijo tengan vida «en sí mismo» uno como engendrado y otro como inengendrado, no son dos vidas, sino una sola como es uno y mismo Dios⁶³.

San Agustín ha recogido en la interpretación del versículo 26 los temas que había insinuado en la exégesis de los 2 primeros versos del Prólogo. Y estos temas aparecen en torno al concepto de Vida.

El Padre y el Hijo tienen en sí vida *eterna*, el Hijo procede del Padre por vía de *generación*, el Hijo es Dios con el Padre porque *ambos* tienen vida en sí mismo. El Hijo tiene vida *en sí mismo*⁶⁴.

Nuestro autor ha llegado a la cima, a la contemplación del Verbo en Dios como Vida. En la exégesis del Prólogo San Agustín no había profundizado en el concepto de Vida; ha sido en la exégesis del capítulo 5 donde ha desarrollado su doctrina sobre el Verbo como Vida.

Creemos que, con todo lo dicho, quedan claramente contestados los interrogantes que nos hacíamos al empezar este apartado: Cristo es la fuente de la Vida y es la Vida misma que procede del Padre, que es también Vida.

quando resurgis ad participandam vitam quod tu non es, et participando efficeris vivens».

61. Tr. XII,10 (1580) «Quid est, in semetipso vita esset? Non aliunde vita indigeret, sed ipse esset plenitudo vitae, unde credentes alii viverent dum viverent. 'Dedit ergo illi habere vitam in semetipso': dedit tanquam cui? Tanquam Verbo suo, tanquam ei qui in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum».

62. Tr. XXII,9 (1580) «Vita vero bona de Deo in nobis est, non a nobis: a Deo nobis datur, non a nobis. Christus autem in semetipso habet vitam sicut Pater, quia Verbum, quia Verbum Dei». Cfr. XII; XXII, 10 y 19.

63. Tr. XIX, 12 (1550) «et utrumque coniunctum una vita, non duae; quia unus Deus, non duo Dii, et hoc ipsum sit esse vitam».

64. En la exégesis de los dos primeros versos del Prólogo aparecen los temas que San Agustín recoge al estudiar el verso 26 del capítulo 5. Cfr. M. J. LAGRANGE, *o.c.*, pp. 1-7; BOISMARD, *o.c.*, pp. 21-28; A. FEUILLET, *o.c.*, pp. 29-34.

Es cierto que el término *Gracia* aparece sólo en el prólogo del Evangelio. Es fácil comprender que cuando en el versículo 17 del Prólogo se habla de la vida se use el término *Gracia*, para expresar con más fuerza la razón de don que la vida tiene para el hombre⁶⁵, pero no es tan clara la razón por la que el evangelista use el término *Gracia* en el verso 14 cuando se habla de Cristo. ¿Por qué el evangelista no escribió «lleno de vida y de verdad»?⁶⁶. San Agustín no se plantea este tema, sin embargo nos atrevemos a dar algunas razones, de conveniencia, apoyados en el comentario agustiniano.

a) Porque así se vería con más claridad la relación *Gracia* del v. 17 con la *Vida* que está en Cristo como en su fuente. Cristo es la *Gracia* para los hombres, la *Gracia* de la que participa el hombre tiene su fuente gratuita en la vida que Cristo tiene en plenitud.

b) Otra posible razón es la unión con la revelación antigua. El hombre se encontraba en una situación de esclavitud y la misericordia de Dios se mueve para darle una salvación, un don gratuito, una *Gracia* que es el mismo Cristo, como Salvador y fuente de salvación para el hombre esclavizado.

c) La razón más clara nos parece que es la que expresa San Agustín en el comentario al Evangelio 15,9-10 «sicut dilexit me Pater et ego dilexi vos: manete in dilectione mea. Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi et maneo in eius dilectione». «¿Diremos que este amor es una gracia con que el Padre ama al Hijo, como es gracia el amor con que el Hijo nos ama a nosotros, siendo nosotros hijos por gracia, no por naturaleza, y el Unigénito lo es por naturaleza y no por gracia? ¿Habría que decir lo mismo del Hijo con respecto a nosotros? Así es en verdad. Porque, al decir: Como el Padre me amó, yo os he amado a vosotros, manifestó la gracia de su mediación, ya que el mediador entre Dios y los hombres es Cristo Jesús, no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Y en

65. Tr. III,8 (1400) «Unde vocatur gratia? quia gratis datur. Non enim praecedentibus meritis emisti quod accepisti». Cfr. III, 9.

66. Santo Tomás en *Super evangelium S. Ioannis lectura*, comenta el verso 14 y habla de la gracia unión, de la gracia santificante y de la gracia habitual. Y refiriéndose a la gracia de unión comenta: «In Christo autem, in quo humana natura est unita divinitati in unitate suppositi, est invenire plenam et perfectam coniunctionem ad Deum, quia talis fuit illa unio ut omnes actus tam divinae quam humanae naturae essent actus suppositi. Fuit ergo plenus gratia, inquantum non accepit a Deo aliquod donum gratuitum speciale, sed quod esse ipse Deus» *ed. cit.*, n. 188, p. 32.

cuanto hombre se dice de El: Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y delante de los hombres... Según esto, con toda seguridad podemos decir que, aun cuando la naturaleza humana no pertenece a la naturaleza divina, pertenece por gracia a la persona del Hijo Unigénito de Dios, y por una gracia tal que no la puede haber mayor ni tampoco igual. Ningún mérito precede a aquella unión, pero de esa unión se derivan todos»⁶⁷.

En este texto nos habla San Agustín de la mediación, consecuencia de la unión hipostática en cuanto que la humanidad es el camino a través del cual la divinidad se acerca a los hombres, y esta mediación, en cuanto fuente de la *Gracia*, es, sin duda, la que refiere el evangelista en el verso 14, donde contempla al Verbo hecho carne, revestido de la humanidad⁶⁸.

San Agustín se podría estar refiriendo aquí a lo que siglos después denominaría el Aquinate como «gracia capital»⁶⁹.

La identificación de gracia, amor y vida es clara en los tratados, ya que para nuestro Santo la vida divina se resume en el amor, y a esta identificación podemos llegar haciendo una breve referencia al Espíritu Santo y así completar el ciclo de la vida intratrinitaria.

La Vida en Dios que es consustancial al Padre y al Hijo, lo es también al Espíritu Santo porque «no procede del Padre al Hijo, y del Hijo procede a la santificación de la criatura, sino que simultá-

67. Tr. LXXXII,4 (1844) «Sed numquid est hic gratia intelligenda est, qua Pater diligit Filium, sicut gratia est qua nos diligit Filius: cum simus nos filii gratia, non natura; Unigenitus autem natura, non gratia? An hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est? Ita sane, Nam dicendo, 'Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos, gratiam mediatori ostendit. Mediator autem Dei et hominum, non in quantum Deus, sed in quantum homo est Christus Iesus. Et profecto secundum in quod homo est, de illo legitur', Et Iesus proficiebat sapientia et aetate, et gratia apud Deum et homines (Luc 2,52). Secundum hoc igitur recte possumus dicere, quod cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura; et tantam gratiam, ut nulla sit maior, nulla prorsus aequalis. Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita eius cuncta coeperunt». San Agustín parece que está refiriéndose a la gracia de la unión hipostática y a la vez a la gracia capital. Cfr. S. TROMP, de *Christo capite mystici corporis* (Roma 1960), pp. 39-42; A. SAGE, *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce*, en REA VII (1961), pp. 2-34.

68. San Agustín habla con frecuencia de la mediación de Cristo y la refiere a su humanidad, de la que trata el término «camino», de tal manera que llega a decir: «Qui negat hominem Christum, non reconciliatur per mediatorem Deo». Tr. LXVI, 2. Cfr. también XLVII,3; LXXIV. Cfr. F. MORTONES, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, BAC (Madrid 1961), p. 320, comenta el tema de la Mediación de Cristo y recogiendo algunas citas de obras de San Agustín, afirma: «Pulcherrima sunt quae Augustinus scripsit de Christo Mediatore et via».

69. El tema de la gracia capital lo estudia Santo Tomás en la III q. 8. Cfr. La introducción a las cuestiones 7 y 8 de S. RAMÍREZ, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, BAC, XI, pp. 290-316; 350-376 donde hace una relación entre la doctrina de San Agustín y Santo Tomás.

neamente procede de los dos, aunque el Padre haya dado al Hijo el que proceda de El como de sí mismo. Tampoco podemos decir que no sea vida el Espíritu Santo, siendo vida el Padre y vida el Hijo. Y así, como el Padre tiene vida en sí mismo, dio al Hijo tener igualmente la vida en sí mismo; así le dio al Hijo que la vida procediese de El como procede de sí mismo»⁷⁰. De aquí la coeternidad y consustancialidad de las tres divinas personas⁷¹ y esta vida consustancial que es el Espíritu Santo es para el creyente la *Gracia* misma, el amor sustancial y consustancial del Padre y del Hijo⁷². Y la gracia del Unigénito, como mediador entre Dios y los hombres, es fruto del Espíritu Santo⁷³. Así remacha más aún la razón misma de la encarnación: el amor misericordioso de Dios.

4. *La Iglesia manantial de Gracia*

Después de haber llegado a la cima en la que se contempla la *Gracia* en cuanto está en Cristo, vamos a descender paso a paso el camino que recorre la *Gracia*, la vida divina, hasta llegar al hombre.

En este camino nos encontramos con la primera realidad a tratar: La Iglesia. No queremos hacer un estudio exhaustivo de la Iglesia, sino solamente presentar las líneas maestras de la Eclesiología de San Agustín en los Tratados⁷⁴.

Hemos visto en el apartado anterior cómo la *Gracia* en Cristo es gracia de Mediador, gracia capital, por su encarnación. De aquí arranca la teología de San Agustín sobre la Iglesia: «La doctrina de la encarnación del Verbo está necesariamente enlazada con la de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Si el Verbo eterno hubiera perma-

70. Tr. XCIX,9 (1890) «Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit: quamvis hoc Filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. Neque enim possumus dicere quod non sit vita Spiritus sanctus, cum vita Pater, vita sit Filius». Cfr. XXXIII,6 y XXIII,5.

71. Tr. C,2 (1891) «Hic est utique in Trinitate Spiritus Sanctus, quem Patri et Filio consubstantiali et coaeternum fides catholica confitetur».

72. Tr. XCIII,2 (1865) «Discipulis ergo sic in eum credentibus, ut impleti Spiritu Sancto, hoc es dono gratiae Dei». Tr. CV,3 (1904) «quia Spiritus est Patris et Filii, tanquam charitas substantialis et consubstantialis amorum».

73. Tr. LXXIV,3 (1822) «Neque enim sine gratia Spiritus sancti est mediator Dei et hominum homo Christus Iesus». Para una referencia al tema trinitario en los Tratados. Cfr. M. COMEAU, *S. Agustín, exégete du quatrième évangile* (París 1930), pp. 237-290, cap. 7 «les textes Trinitaires».

74. Para un estudio más detallado sobre el tema Vid. S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de S. Agustín* (Madrid 1965), y E. LAMIRANDE, *Etudes sur l'Ecclesiologie de S. Augustin* (Ottawa 1969).

necido en su sola naturaleza divina, sin asumir la humana, no hubiera podido ser, de una manera adecuada, la cabeza de la humanidad ni de la Iglesia»⁷⁵. Por la unión realizada en la Encarnación el Verbo comunica su vida a través de la naturaleza humana asumida; Cristo en cuanto Dios es el autor de la gracia, de la vida, que se difunde a los miembros⁷⁶, que son los que forman la Iglesia⁷⁷. Para San Juan la Iglesia, sin excluir el concepto de reino de Dios, es una participación de la vida divina, una vida que conduce a la unión con Dios⁷⁸.

Veamos cómo se realiza la vivificación por Cristo en la Iglesia; para ello volvemos al punto de partida del tratado tercero donde San Agustín explica qué es la *Gracia*: esta *Gracia*, expresada como transformación radical de la situación en la que el hombre se encontraba por el pecado, es posible gracias a la redención de Cristo: «no te tendrá aprisionado eternamente los vínculos del pecado, porque tu eterna muerte la mató la muerte temporal de tu Señor»⁷⁹; San Agustín nos invita a dirigir nuestra mirada al momento de la cruz, momento de muerte pero a la vez de victoria sobre la muerte.

Mirando a Cristo muerto en la Cruz se pregunta el Santo «¿No es Cristo la vida? y sin embargo Cristo está muerto. Pero en la muerte de Cristo encontró la muerte su muerte. Porque la vida muerta mató a la muerte»⁸⁰. En este texto, tan característico literariamente de San Agustín, hace un bello resumen de la actividad del binomio vida-muerte. Cristo en la cruz hace realidad lo que en la serpiente de bronce (Cfr. Núm 21,8 ss.) era sólo un símbolo, pues «como los que miraban aquella serpiente no morían de sus mordeduras, así los que miran con fe la muerte de Cristo quedan sanos de las mordeduras de los pecados... la figura no daba sino

75. *Ibidem*, p. 11-12. Es en la encarnación donde tiene raíz la capitalidad de Cristo respecto a la Iglesia, «Ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit tanquam sponsus de thalamo suo». Tr. VIII,4 (1452).

76. Tr. LXXXI,3 (1842) «Quamvis autem Christus vitis non esset, nisi homo esset; tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi etiam Deus esset». Cfr. G. PHILIPS, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, en «*Augustinus Magister*» II (1954), p. 813.

77. Tr. VI,10 (1429) «Caput Ecclesiae Christus, Ecclesia Corpus Christi». Vid. Tr. XXI, 8. Cfr. CONC. VAT. II, Cons. *Lumen Gentium*, n.º 7.

78. Cfr. J. B. FREY, *Le concept 'de vie' dans l'Évangile de Saint Jean*, en *Bibl. I* (1920), pp. 37-58; 211-39; R. BRECHAT, *Du Christ à L'Eglise: Le dynamisme de L'Incarnation dans l'Évangile selon S. Jean*, en *Div. Th.* 56 (1953), pp. 67-98.

79. Cfr. nota 43.

80. Tr. XII,11 (1490) «Nonne vita Christus? et tamen mortuus Christus. Sed in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem». Cfr. XXVI,10.

la vida temporal, mientras la realidad de aquella figura da la vida eterna»⁸¹.

Por tanto el momento de la cruz es como el instante mismo en el que brota hacia los hombres esa fuente eterna de vida que estaba en Cristo, y de la que El había hablado: «la fuente misma de la vida andaba en la tierra y ella misma decía: 'Si alguien tiene sed, que venga a mí' (Ioh 7,37) ... Bebe y vive»⁸². Es en el momento de la cruz donde brota del costado abierto de Cristo la Iglesia y los Sacramentos. Este brote está explícitamente expresado cuando el texto sagrado afirma que el soldado «aperuit» el costado del Salvador, para dar a entender que allí se «abría» la puerta de la vida de donde «manaron» los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se entra en la Vida que es verdadera vida⁸³.

Esta puerta abierta en el corazón de Cristo es como la puerta que abrió Noé para entrar en el arca (Gen 6,16) y el arca es figura de la Iglesia. La identificación de la función vivificante de Cristo con la de la Iglesia es patente: la fuente de la vida es Cristo y es también la Iglesia, que nace de su costado abierto como nació Eva del costado de Adán: «este segundo Adán se durmió en la cruz para que de allí le fuese formada una esposa, por haber salido del costado del que dormía»⁸⁴.

San Agustín recoge en sus Tratados las distintas imágenes de la Iglesia y las distintas denominaciones de ella, principalmente como esposa y cuerpo de Cristo⁸⁵. Y nos hace ver cómo la Iglesia es el

81. *Ibidem*. «Quomodo qui intuebantur illum serpentem, non peribant morsibus serpentum: sic qui intuentur fide mortem Christi, sanantur a morsibus peccatorum... Hoc enim interest inter figuratam imaginem et rem ipsam: figura praestabat vitam temporalem, res ipsa cuius illa figura erat, praestat vitam aeternam».

82. Cfr. nota 53.

83. Tr. CXX,3 (1953) «Aperuit, ut illi quodammodo vitae ostium panderetur, unde Sacramenta Ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vera vita est, non intratur». Cfr. Tr. IX,10; XV,18.

84. Tr. CXX,2 (1953) «Hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei coniux quod de latere dormientis effluxit». El significado que se ha dado en la exégesis a esta «sangre y agua» ha sido el de los sacramentos, principalmente el Bautismo y la Eucaristía, pero en síntesis es la figura de la Iglesia. Cfr. S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, en *Greg.* 13 (1932), pp. 489-527; R. BRECHET, *Du Christ a l'Eglise; Viv. Th.* 56 (1953), pp. 78-79. El Concilio Vienese en contra de los errores de Pedro Olivi afirma que perforado el costado de Cristo por la lanza «al manar de él las ondas de agua y sangre, se formará la única Inmaculada y Virgen, Santa Madre Iglesia, esposa de Cristo». Dz. 480; Pío XII, Encl. *Haurietis aquas*, n.º 21, en *Colección de Encíclicas y Documentos pontificios* (Madrid 1967), p. 1.197. Y también en CON. VAT. II, Cons. *Lumen Gentium* n.º 3, y *Sacros. Conc.* n.º 7. Cfr. también P. RINETTI, *Sant'Agostino e l'«Ecclesia Mater»*, en *Augustinus Magister* II (1954), pp. 827-834.

85. Cfr. Tr. VIII, 4; XV,31; XXI,8; XXVIII,1; LXXX,1; CVIII,5. Cfr. sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo: M. DEL RÍO, *El Cristo Místico y la comunión de los*

lugar de la curación⁸⁶, el lugar donde el hombre encuentra la posibilidad de pasar de la muerte a la vida: «¿Quieres, pues, tú recibir la vida del Espíritu de Cristo? Incorpórate al cuerpo de Cristo... quien quiere vivir sabe dónde está su vida y sabe de dónde le viene la vida»⁸⁷.

Con este apartado ha quedado abierto el camino por donde llega al hombre, según San Agustín, la vida divina. Es a través de la Iglesia, esposa de Cristo, cuerpo del Señor, cómo el hombre se acerca al costado abierto del Salvador, fuente de vida, para, bebiendo de esa fuente, vivir eternamente.

5. *La vida de fe dentro de la Iglesia*

El texto del Evangelio afirma que «qui audit, et credit ei qui me misit, habet vitam aeternam, et in iudicium non veniet, sed transit a morte ad vitam» (Ioh 5,24). Nuestro Santo se pregunta en qué consiste ese tránsito vivificante y responde: «Ha hecho como un tránsito de la región de la infidelidad a la región de la fe, un movimiento del corazón, no del cuerpo: movimiento que le ha mejorado; como también los que pierden la fe se mueven, pero su movimiento los deteriora»⁸⁸.

¿Qué entiende San Agustín por fe en este texto? ¿Por qué la llama movimiento del corazón y no hace ninguna referencia a la mente?

San Agustín hace una clara distinción entre el conjunto de verdades que los cristianos creen y el acto por el cual ellos creen. En sentido objetivo, la fe significa el cuerpo de verdades reveladas por Dios a los hombres, las cuales éstos deben aceptar en su totalidad como reveladas por Dios. En sentido subjetivo, la fe significa la virtud del mismo nombre infundida por Dios en el alma humana o

santos según S. Agustín, en RC (Madrid 1931), pp. 402-460. E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC (1952); G. SPANEDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Sant'Agostino* (Sassari 1944), A. PIOLANTI, *Il mistero del «Cristo totale» ni S. Agostino*, en *Augustinus Magister*, III (París 1954), pp. 453-469.

86. Tr. XLI,13 (1700) «Ergo, fratres, et Ecclesia hoc tempore, in qua saucius sanatur, stabulum est viatoris».

87. Tr. XXVI,13 (1613) «Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi... Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat».

88. Tr. XXII,3 (1575) «quasi de regione infidelitatis ad regionem fidei transitum decit, moto corde, non moto corpore, moto in melius; quia iterum qui deserunt fidem, moventur in deterius».

el acto de esta virtud realizado por el hombre⁸⁹. Y así en el «De Trinitate» afirma: «Las cosas que creemos, son distintas de la fe por la cual creemos. Las cosas que creemos, pertenecen a la realidad presente, pasada o futura. La fe, en cambio, está en el alma del creyente»⁹⁰.

Dentro del aspecto subjetivo aparecen los términos «credere» y «fides» con significación distinta. Siete significados distintos descubre Grabowski en estos términos y uno de ellos es el que asocia la fe con la misma vida del alma⁹¹. Este es el aspecto que incluye, según nuestra opinión, el texto al que nos venimos refiriendo y es también el aspecto que intentamos desarrollar en este apartado⁹².

La definición de fe que recoge San Agustín en los Tratados está tomada de la Carta a los Hebreos: «sperantium substantia, convictio rerum quae non videntur» (Heb 11,1) y ésta es la razón —según nuestro Santo— de que la Escritura diga que «el justo vive de la fe» (Heb 2,4; Rom 1,17).

San Agustín no comenta la definición que recoge de la Escritura, pero sí el texto de Romanos y es en el tratado tercero donde va a exponer «la esencia de su exégesis y de su teología» sobre la fe⁹³.

Esta exégesis la hace a propósito del comentario al verso 16 del Prólogo: «Et de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratia pro gratia»⁹⁴. Hace un breve excursus de crítica textual y afirma que ha confrontado los códices griegos y que la lectura no es: «de su plenitud hemos recibido todos nosotros gracia por gracia»

89. S. J. GRABOWSKI, *o.c.*, p. 308.

90. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII,5; PL, 42, 1016.

91. J. GRABOWSKI, *o.c.*, pp. 308-312.

92. Sobre el contenido de la fe, como vida, en San Agustín. Cfr. entre otros: M. COMEAU, *Saint Augustin, exégete du quatrième evangile* (París 1930), pp. 192-224, sobre todo el apartado «la vie de la foi»; R. AUBER, *Le Problème de l'acte de foi* (Lovaina 1958), pp. 21-30.

93. S. L. GRABOWSKI, *o.c.*, p. 315.

94. La exégesis de «gratia pro gratia» no es unánime en todos los autores. Siguiendo a A. FEUILLET, *o.c.*, pp. 108-109, resumimos las líneas exegéticas de esta frase: a) *Como una sucesión de gracias, participación* continua y acrecentada sin cesar de la plenitud de Cristo. b) *Como una correspondencia de gracias*, la gracia recibida por el cristiano responde a la plenitud de la vida divina. c) *Como una sustitución de una gracia por otra*, de la gracia de la economía nueva (interpretación de numerosos Padres griegos). Sobre este tema pueden consultarse además M. E. BOISMARD, *o.c.*, pp. 98-101; LAGRANGE, *o.c.*, p. 67; A. D. ALES, *Charis anti charitos*, en R.S.R. 9 (1919), pp. 384-386; J. M. BOVER, *Charis anti Charitos*, en *Bibl.* 6 (1925), pp. 454-460; JOUON, «*Kai Charis anti charitos*», R.S.R. 22 (1932), p. 206; D. FRANGIPANE, *Et gratia pro gratia*, en V.D. 26 (1948), pp. 3-17. La exégesis de San Agustín, como veremos, va en la línea de la primera interpretación, pero con unas características muy concretas. Cfr. M. COMEAU, *Saint Augustin, exégete du quatrième evangile* (París 1930), pp. 192-224, sobre todo el apartado «la vie de la foi».

sino «de su plenitud hemos recibido todos nosotros y además gracia por gracia». Para San Agustín la fuerza de todo el texto está en la traducción del *Kai*, como et *insuper*⁹⁵ y explica el significado de la frase así: «hemos recibido de su plenitud primero gracia y de nuevo gracia, gracia por gracia»⁹⁶. La primera gracia «la hemos recibido de su plenitud», de la que está en el Verbo en plenitud (v. 14) y nos ha dado (v. 17). La segunda gracia es consecuencia de la primera, por eso es «gracia por gracia». ¿Cuál es esta primera gracia? La fe, y es gracia porque «lo que has recibido no es compra de tus anteriores méritos»⁹⁷ y ¿cuál es la segunda gracia que viene como consecuencia de la primera?: la vida eterna: «por tu vida de fe te harás digno de Dios y una vez hecho digno de Dios, recibirás como premio la inmortalidad y la vida eterna. Esta vida también es una gracia»⁹⁸. Si la gracia primera es tal gracia porque no antecede merecimientos, parece que la segunda no lo sería por ser premio a una vida de fe; San Agustín afirma que esta segunda gracia es como tal gracia también, porque es consecuencia de otra gracia «como la fe es una gracia, la vida eterna es también una gracia por otra»⁹⁹.

El tema de la vida que recibe el cristiano y que tiene además trascendencia escatológica, es presentado en este tratado en este doble aspecto: la gracia primera es la vida en fe, la gracia segunda es la vida en visión.

San Agustín ha identificado la vida que el hombre participa de Cristo, mientras está este hombre en la tierra, con la fe. Porque si la primera gracia es la fe y «la primera gracia recibida por el pecador es la remisión de los pecados», es decir, el paso de la muerte a la vida, la fe tiene en este comentario el mismo contenido que la vida.

Esta misma idea la expresa en otras palabras comentando la frase «el justo vive de la fe»: «una vez que recibes esa gracia de la fe, serás justo en virtud de esa fe, porque el justo vive de

95. Cfr. M. ZERWICK, *Graecitas biblica* (Roma 1966, pp. 152-155, donde estudia los posibles significados de la partícula *καί*; además el mismo autor en *Analysis philologica novi testamenti graeci* (Roma 1966), p. 212, traduce el *καί* de este verso como *et quidem*, que de alguna manera apoya la interpretación de San Agustín.

96. Tr. III,8 (1399) «Accepimus enim de plenitudine eius, primo gratiam; et rursum accepimus gratiam, gratiam pro gratia».

97. *Ibidem*. «Non enim praecedentibus meritis emisti quod accepisti».

98. Tr. III,9 (1400) «et promereberis Deum vivendo ex fide: cum promerueris Deum vivendo ex fide, accipies praemium immortalitatem, et vitam aeternam. Et illa gratia est».

99. Tr. III,8 (1399) «sed quia ipsa fides gratia est; et vita aeterna gratia est pro gratia».

la fe. Por tu vida de fe te harás digno de Dios, y una vez hecho digno de Dios, recibirás como premio la inmortalidad, la vida eterna»¹⁰⁰.

Por tanto, la fe es el inicio de la justificación o vivificación. Pero la fe no es un don primero estático, sino plena y necesariamente dinámico, porque es «vida». Vida de fe que es la continuidad en el vivir como tal, como hombre de fe, hombre justo. Pues la justicia es la misma vida divina de la que el hombre participa, y así quien tiene esta vida es justo, es fiel (*vivus, fidelis*), y el que está muerto a la vida sobrenatural es infiel (*mortuus, infidelis*)¹⁰¹.

La fe es necesaria para la justificación y ninguna otra cosa puede sustituirla. La fuente de la justificación no es la Ley sino la fe. «Piensa en los castigos que por la ley se te debían, y en lo que por la gracia has conseguido»¹⁰².

Además, la fe viva es la fuente de las buenas obras merecedoras de la vida eterna, «hay obras que tienen apariencia de buenas sin la fe de Cristo, pero no lo son, porque no dicen referencia al fin que las hace buenas... El Salvador no quiso distinguir la fe de las obras, sino que dijo que la fe misma es ya una obra: es la fe misma que obra por la caridad»¹⁰³. No es la fe sola de la que trata el Santo, sino la fe en acción, la vida de fe, que actúa por amor¹⁰⁴.

Pero la vida de fe no es perfecta. Por esta razón no nos es posible alcanzar en este mundo una justicia consumada, una inmunidad total del pecado; la plenitud de vida será en la visión de Dios en el cielo para «quienes, perseverando hasta el fin, salen por aquella puerta que es la fe de Cristo, porque mueren como verdade-

100. Tr. III,9 (1400) «Consecutus autem istam gratiam fidei, eris justus ex fide: Iustus enim ex fide vivit (Rom 1,17) et promerebis Deum vivendo ex fide; cum promerueris Deum vivendo ex fide, accipies praemium immortalitatem, et vitam aeternam».

101. Tr. XXII,7 (1578) «Ergo et in hac vita sunt mortui, sunt vivi, et quasi omnes vivunt. Qui sunt mortui? qui sunt vivi? qui crediderunt».

102. Tr. III,9 (1400) «Cogita quid per legem tibi imminere debebat, et quid per gratiam consecutus sis».

103. Tr. XXV,12 (1602) «sunt opera quae videntur bona, sine fide Christi et non sunt bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona... ideo noluit discernere ab opere fidem, sed ipsa fidem dixit esse opus. Ipsa est enim fides quae per dilectionem operatur».

104. Cfr. S. J. GRABOWSKI *o.c.*, p. 316, donde, fundamentado en los textos de San Agustín, afirma que es falsa la tesis de quienes aseguran la autosuficiencia de la fe para la salvación, sin unirla a las obras.

ros fieles y tendrán la vida con mayor abundancia... y donde nunca volverán a morir»¹⁰⁵.

Otro aspecto a destacar en la fe, y que es consecuencia de la participación de la Vida de Cristo, es la unión con el Señor; la unión, a la que se refería comentando la alegoría de la vid, es ingrediente esencial de la fe, porque ella es la misma vida. La fe en Cristo es una fe amante, una fe que lleva y une al hombre con Cristo y con los miembros de su cuerpo¹⁰⁶.

En lo que hemos expuesto nos parece que está muy claro el pensamiento de San Agustín sobre la fe como don, germen de vida y la fe como vida en una dinámica continua y progresiva por las obras de la fe con amor, que lleva siempre implícita esa tensión escatológica a la vida en plenitud en el cielo. Y así la gracia como vida está ensamblada dentro de las virtudes teologales:

A la fe porque esa misma vida es la fe, que es gracia vivificante, justificante, por la que el hombre pasa de la muerte a la vida.

Al amor porque la viveza de la fe depende del amor, por el que la fe actúa, es el amor quien mantiene viva la fe por las obras de amor.

A la esperanza, porque esta vida está en tensión hacia la plenitud de la otra vida, que con certeza se espera siendo fieles a la primera gracia.

No queremos terminar sin hacer una breve referencia a la fe y la Iglesia. La fe nos une a Cristo y a sus miembros¹⁰⁷ por eso la fe es la virginidad del corazón de la Iglesia y el comienzo de la misma.

Esta idea la expresa en el comentario al relato de la Samaritana, figura de la Iglesia: «Dícele Jesús: Mujer, créeme, porque la Iglesia vendrá, como en el Cantar de los Cantares se dijo, y seguirá su curso desde el comienzo de la fe. La Iglesia vendrá para seguir su avance, pero no avanzará si no comienza por la fe»¹⁰⁸.

El camino de la vida de la Iglesia corre paralelo al de la vida

105. Tr. XLV,15 (1727) «qui perseverando usque in finem, per illud ostium, id est, per fidem Christi egrediuntur, quoniam vere fideles moriuntur, et abundantius habebunt vita... ubi deinde moriantur».

106. Cfr. Tr. XXIX,6 (1684).

107. *Ibidem*.

108. Tr. XV,24 (1519) «Dicit ei Iesus: Mulier, crede mihi (Ioh 4,21). Veniet enim Ecclesia, sicut dictum est in Canticis Canticorum (4,8ss) veniet et pertransiet ab initio fidei. Veniet ut pertranseat, et pertransire non potest nisi ab initio fidei».

del creyente, nace en la fe y continúa en la fe. A esa vida de la Iglesia se incorpora el cristiano por la fe. Este es el sentido de aquellas palabras: «Tengo sed; dame de beber», para producir en ella la fe y beber de su fe e incorporarla a su cuerpo, su cuerpo es la Iglesia»¹⁰⁹.

Y esto no podía ser de otro modo. Si la salvación viene al creyente a través de la Iglesia y la fe es el comienzo de la salvación, la fe nos une a la Iglesia y nos incorpora a ella.

En estas páginas hemos estudiado por separado tres temas: la vida de Cristo, la Iglesia y la fe. Temas que según acabamos de ver están estrechamente unidos. La vida de Cristo pasa a los creyentes a través de la Iglesia, que es su cuerpo y esposa, y esta vida hace que el creyente sea tal, y se una a Cristo a través de su cuerpo.

Con estas consideraciones no hemos agotado el contenido teológico de la fe para San Agustín, sólo hemos recogido las ideas que sobre la fe, como vida del alma, desarrolla nuestro Santo en los Tratados.

6. Los Sacramentos

Avanzamos en este camino que recorre la vida de la gracia desde la fuente que es Cristo hasta el cristiano que es vivificado¹¹⁰.

Volvemos otra vez al instante de la cruz, al momento de la lanzada porque del costado del que estaba clavado en la cruz, y que abrió la lanza, brotaron los sacramentos de la Iglesia¹¹¹ y éstos forman la Iglesia misma¹¹². Hemos visto que éste es el momento del nacimiento de la Iglesia depositaria de la vida, por ser el cuerpo y esposa de Cristo y a la vez el nacimiento de los sacramentos, como

109. Tr. XV,31 (1521) «Situs da mihi bibere, scilicet ut fidem in ea operaretur, et fidem eius biberet, et eam in corpus suum traiceret; corpus enim eius Ecclesia».

110. La teología sacramental en S. Juan está directamente relacionada con los signos, porque éstos incluyen la salud mesiánica que el hombre esperaba. Los trabajos sobre este tema han sido abundantes en los últimos tiempos, tanto en el campo católico como protestante. Entre los más importantes: Cfr. O. CULLMANN, *Les sacraments dans L'evangile Johannique* (París 1951). M. E. VAWTER, *The johannine sacramentary*, en *Theol Stud* 17 (1956), pp. 151-166.

111. Tr. XV,8 (1513) «quia et de latere in cruce pendentis lancea percusso sacramenta Ecclesiae profluxerunt». Cfr. Tr. CXX,3.

112. Tr. IV,10 (1456) «mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluent sacramenta, quibus formetur Ecclesia». La misma Iglesia nace a través de los sacramentos, aunque ordinariamente parezca lo contrario, así se descubre en este texto. Cfr. También *De symb. ad catech.*, 6,15, PL 40,646. Cfr. J. MORÁN, *La concepción de sacramentos en San Agustín*, en E.A. IV (1969), p. 322.

instrumentos de vida, «sin los cuales no se entra a la vida que es verdadera vida»¹¹³.

La palabra sacramento no tiene siempre en San Agustín el mismo significado. Unas veces la usa como equivalente a misterio¹¹⁴, algo difícil de entender; otras veces la aplica a los milagros¹¹⁵ y otras lo refiere a la realidad que llamamos comúnmente «sacramento».

El texto más estudiado en torno a la Teología Sacramentaria de San Agustín es el que aparece en el tratado 80:

*«Ya vosotros estais limpios en virtud de la doctrina que os he enseñado. ¿Por qué no dice que estais limpios por el bautismo, con el que habeis sido lavados, y dice, en cambio, por la palabra que os he hablado, sino porque también la palabra limpia con el agua? Quita la palabra ¿qué es el agua sino agua? Se junta la palabra al elemento y se hace el sacramento, que es como una palabra visible»*¹¹⁶.

El texto tiene una profundidad grande y es fruto de una reflexión a partir del texto sagrado. San Agustín ha afirmado claramente la supremacía de la palabra con respecto a la materia (al elemento), tan es así que el elemento tiene como finalidad expresar visiblemente la palabra.

San Agustín apoya su argumentación en el Evangelio (Ioh 15,3), alegoría de la vid «ya vosotros estáis limpios en virtud de la palabra que os he dado». Pero la eficacia de la palabra no le viene por sí misma, de modo mágico, porque ella sola es «sonido que pasa»; la eficacia le viene de la «virtus» que lleva y produce efecto cuando se acepta por fe; a esta palabra la llama San Agustín, recogiendo la expresión paulina: «verbum fidei» (Rom 1,8) palabra que produce la salvación, la limpieza, la santidad con la que resplandece igual-

113. Tr. CXX,3 (1953) «unde Sacramenta Ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vera vita est, non intratur».

114. Cfr. Tr. XI,12; XII,11; XIV,5.

115. Cfr. Tr. XVII,1.

116. Tr. LXXX,3 (1840) «Iam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis. Quare non ait, mundi estis propter baptismum quod loti estis, sed ait, 'propter verbum quod locutus sum vobis', nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum». Cfr. F. MORIONES, *Enchiridion Theológicum sancti Augustini*, BAC (Madrid 1961), pp. 551-552. H. HOCEDEZ, *La conception, augustinienne du sacrament dan le tractatus 80 in Ioannem*, en R.S.R. 10 (1919), pp. 1-29; P. FOULQUIE, *Un texte de Saint Augustin sur la matière et la forme des sacraments*, en R.S.R., XVII (1927), p. 146; TH. CAMELOT, *Sacramentum fidei, «Augustinus Magister»* II (París 1954), pp. 892 ss.; M. COMEAU, *o.c.*, p. 345.

mente la Iglesia, porque ella ha sido lavada por el baño en la palabra (Cfr. Eph 5,25-26).

«Este 'verbum fidei' vale tanto en la Iglesia de Dios que en virtud de ella o por ella limpia al creyente, al oferente, al que bendice, al que toca, aunque sea un tierno infante, que aún no puede creer con el corazón para justificarse, ni hacer la confesión de boca para salvarse»¹¹⁷. No se debe la purificación al agua, sino al «verbum fidei» y a este «non quia dicitur, sed quia creditur»¹¹⁸.

Todo el contexto en el que se apoya el Santo está rezumando el tema de la gracia, de la vida, y comentando el verso siguiente hablará de la unión de la vid y los sarmientos como una imagen viva de la gracia¹¹⁹. Por tanto nos parece ver que la «virtus» que da eficacia a la palabra no puede ser otra que la *Gracia*, la fe como vida, que es eficaz en el que cree. Así refiriéndose a la Eucaristía dice que «la realidad misma de la que es sacramento, en todos los hombres, sea el que fuere, que participe en ella, produce la vida, en ninguno la muerte»¹²⁰. Esto es así porque la radicalidad de la eficacia sacramental es Cristo, vid verdadera, vida verdadera— que por el sacramento, como medio, vivifica y limpia al hombre. Por esto cuando los herejes dicen que ellos también tienen sacramentos, contesta San Agustín: «Tú dices que tienes sacramentos, te lo concedo. Lo que tienes es la forma; pero tú eres un sarmiento cortado de la vid»¹²¹.

En resumen, la realidad sacramental es presentada como acto de Cristo en la Iglesia, acto vivificante porque une al hombre con la fuente de la vida a través del vínculo de la fe. La conexión del sarmiento con la vid se realiza por la fe y es a través del sacramento como Cristo vivifica al creyente.

Toda la teología de San Agustín se nos presenta profundamente

117. Tr. LXXX,3 (1840) «Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem; quanvis nondum valentem corde credere ad iustitiam, et ore confiteri ad salutem».

118. Cfr. J. MORÁN, *o.c.*, pp. 352ss, el autor recoge los diversos interrogantes del texto al que nos referimos y las diversas soluciones dadas, pero no es nuestro cometido un estudio exhaustivo del tema, solamente expresar el sentido vital del sacramento en el creyente. Cfr. sobre la función de la fe en los sacramentos, L. VILLETTE, *Foi et sacrament*, I (Bélgica 1955), pp. 235ss., donde estudia este texto de San Agustín y afirma que la «virtus» de la que habla es la fe.

119. Cfr. nota 54.

120. Tr. XXVI,15 (1614) «est vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit».

121. Tr. XIII,16 (1501) «Ecce habes sacramenta, et ego concedo. Habes formam sed sarmentum es de vite praecisum».

crisocéntrica; a Cristo se refiere todo. «Cristo ha divinizado a los hombres con su encarnación, ha conquistado la gracia para los mismos, y toda gracia, desde su encarnación, se revela como cristológica. Así se comprenderá inmediatamente que sea Cristo quien bautiza, Cristo quien santifica o su Espíritu y que el sacramento sea una santificación visible»¹²².

Con esta referencia al tema de los sacramentos en general pasamos al estudio particular de los sacramentos. Nuestro estudio va a centrarse en el Bautismo, Penitencia y Eucaristía, porque son los que con más amplitud estudia y en los que vemos claramente la realización concreta de la vivificación que produce Cristo en la Iglesia por los sacramentos.

6.1. *El Bautismo*

El sacramento del bautismo es el que con más detenimiento explica San Agustín, sobre todo por su lucha en contra de las ideas donatistas. Vamos a detenernos fundamentalmente en el comentario a dos pasajes del Evangelio, haciendo referencia solamente a otros cuando completen aún más la doctrina. Prescindimos en nuestro estudio de los aspectos bautismales que aparecen en la controversia con los herejes, ya que con este estudio intentamos concretar, en este sacramento, la doctrina desarrollada en los apartados anteriores sobre el tema gracia-vida de Cristo en los creyentes.

El primer texto es el de la visita de Nicodemo (Ioh 3,1-21)¹²³, donde San Agustín va a expresar claramente la doctrina sobre el Bautismo.

El Santo une el tema del Bautismo con el que había ya tratado en el Prólogo al estudiar el concepto de tiniebla. La tiniebla que es el pecado, en el que se halla inmersa la humanidad, es destruida por la luz, ¿cómo?

122. Cfr. J. MORÁN, *o.c.*, p. 330.

123. El pasaje es clásico en la teología bautismal desde los primeros siglos, y el Concilio de Trento declara que aquí se trata del sacramento del Bautismo (Dz 858). Además de los comentarios al cuarto Evangelio puede confrontarse entre otros los siguientes estudios sobre el pasaje: F. M. BRAUN, *Le baptême d'après le IV Ev.*, en *RT* 48 (1948), pp. 347-393; M. MALAGUE, *Diálogo con Nicodemo*, *Cult. Bibl.* 16 (1955), pp. 193-206; I. DE LA POTERIE, *Ad dialogum Iesu cum Nicodemo*, en *V.D.* 49 (1969), pp. 141-150, y *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit. Texte baptismal*, de *Jn* 3,5 en *Sci. Eccl.*, 14 (1962), pp. 351-374. En relación con la doctrina de San Agustín sobre el Bautismo, Cfr. R. BUSCH, *S. Augustini doctrina de initiatione christiana*, en *Ef. Lit.* 52 (1938), pp. 158-178; 385-483; A. HAMMAN, *El Bautismo y la Confirmación* (Barcelona 1970), pp. 145-153.

«Los ya renacidos del agua y del Espíritu Santo ¿qué es lo que oyen decir al Apóstol? 'Fuisteis en un tiempo tinieblas, más ahora sois luz en el Señor...' los ya renacidos fueron hijos de la noche, pero ahora son ya del día»¹²⁴. Con esta idea San Agustín une el bautismo, del cual había tratado muy brevemente en el comentario al verso 13 del Prólogo, con el tema de la luz ampliamente tratado en el comentario al Prólogo. Y esto es así porque la salvación, la vivificación con la que Cristo transforma al hombre de tiniebla en luz, se realiza a través de los sacramentos y en particular del Bautismo. La razón que le sirve para unir el Bautismo con el tema de la luz tiene su apoyo en un detalle que el evangelista consigna y que a San Agustín no le pasa desapercibido. Según el Evangelio, Nicodemo «venit ad Iesum nocte». Tampoco deja de tratar en el comentario a la última cena el significado que el evangelista quiere dar cuando afirma que Judas sale del Cenáculo y «era de noche» y completa San Agustín: «él mismo era noche» y lo era porque el pecado anidaba en su alma y quien no tiene a Cristo «está en la noche». Nicodemo también está en la noche «viene a la luz, pero viene en medio de las tinieblas»¹²⁵. Judas recorre un camino a la inversa: de la luz se mete en la noche, Nicodemo viene de la noche hacia la luz. Por el Bautismo el hombre realiza el mismo camino: pasa de la noche al día.

¿Cómo se realiza este paso? Por un nuevo renacimiento al que le precede una muerte, la muerte de los pecados¹²⁶, y un nuevo alumbramiento que se origina de Cristo y de la Iglesia con «una paternidad que engendra para la vida»¹²⁷. Nuevamente aparece, al comentar el pasaje, la idea que hemos desarrollado al tratar a Cristo como vida; en Adán y Eva hay un nacimiento para la muerte; en Cristo y la Iglesia hay un nuevo nacimiento para la vida. Este es el aspecto que queremos destacar en el sacramento del bautismo: nacimiento para la vida, que encuentra en Cristo su fuente.

San Agustín recoge las imágenes veterotestamentarias que son

124. Tr. XI,4 (1476) «Renati autem ex aqua et Spiritu, quid audiunt ab Apostolo? Fuitis aliquando tenebrae, nunc autem lux Domino... Qui ergo renati sunt, noctis fuerunt, et diei sunt, tenebrae fuerunt, et lumen sunt».

125. *Ibidem*. «Ad Dominum venit, et nocte venit: ad lucem venit, et in tenebris venit».

126. *Ibidem*. «Per baptismum suum traicit credentes, occisis omnibus peccatis».

127. Tr. XI,6 (1478) «Non noverat iste nisi unam nativitatem ex Adam et Eva; ex Deo et Ecclesia nondum noverat: non noverat nisi parentes qui generant ad mortem, nondum noverat eos qui generant ad vitam».

signos del bautismo: el paso del mar Rojo¹²⁸, el diluvio¹²⁹, pero se detiene de manera especial en el signo que explica el señor a Nicodemo: la serpiente levantada en el desierto, figura que refleja la realidad de lo que acontece en el bautismo. «¿Qué son las serpientes que muerden? Son los pecados de la carne mortal. ¿Qué es la serpiente en lo alto levantada? La muerte del Señor en la Cruz... la mordedura de la serpiente es mortal. La muerte del Señor es vital»¹³⁰.

Y nuevamente, como lo había expresado en el comentario al verso 14 del Prólogo en torno a la esencia de la *Gracia*, como vivificante por la muerte de Cristo, expone la muerte de Cristo como principio de la vida: «¿No es Cristo la Vida? Y, sin embargo, Cristo está muerto. Pero en la muerte de Cristo encontró la muerte su muerte... la figura (la serpiente de bronce) no daba sino la vida temporal, mientras la realidad misma de aquella figura da la vida eterna»¹³¹.

La doctrina que había expresado en torno a la *Gracia*, como vida, va aplicándola perfectamente a los medios vivificantes a través de los cuales Cristo hace pasar al creyente «de la muerte a la vida». Ante la claridad de los textos, no creemos conveniente hacer comentario alguno. Los textos del Santo están llenos de fuerza, de plasticidad y sin duda sus oyentes, a través de los diferentes temas que desarrolla en sus Tratados, van descubriendo la línea maestra de todo su pensamiento: Cristo es la Vida, Cristo nos vivifica. Como vemos el tema de la Vida no aparece en los comentarios de manera esporádica, es línea maestra, es la fuente que, para San Agustín, fecunda todo el IV Evangelio.

El Sacramento del Bautismo es el principio de la vida «vive para la eternidad por el bautismo que recibió del Señor... esto es precisamente de donde le viene la vida»¹³².

Toda la acción salvífica de Dios, a través de la historia, había tenido diversas etapas, como vimos en su momento; en todas ellas

128. Cfr. Tr. XXVIII,9; XLV,9.

129. Cfr. Tr. XI,7 (1478).

130. Tr. XII,11 (1490) «Quid sunt serpentes mordentes? peccata de mortalitate carnis. Qui est serpens exaltus? mors Domini in cruce... Morsus serpentis letalis, mors Domini vitalis».

131. *Ibidem*. «Nonne vita Christus? et tamen mortuus Christus. Sed in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem... figura praestabat vitam temporalem; res ipsa cuius figura erat, praestat vitam aeternam».

132. Tr. V,12 (1420) «Vivit autem ad aeternitatem secundum baptismum, quod accepit a Domino... hoc illi vis tollere unde vivit».

la respuesta de la inmensa mayoría está recogida en el Prólogo con los términos: «no le conocieron», «no le recibieron». Ante la última y definitiva venida en Cristo con su gracia afirma el Prólogo: «Quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius» (v. 12). Esta es la consecuencia del bautismo: la filiación divina, «hemos sido adoptados por su gracia»¹³³, y esto se realiza mediante un nacimiento, pues «el ser hijos de Dios y hermanos de Jesucristo supone nacimiento; si no nacen, no pueden ser hijos»¹³⁴, nacimiento que se realiza en la entraña misma de la Iglesia como Madre¹³⁵ y para que fuera posible que los hombres nacieran de Dios «fue preciso que naciese Dios primero de los hombres»¹³⁶.

En el sacramento del Bautismo se unen los binomios antitéticos a través de lo que se esquematiza la historia salvífica: luz y tinieblas, muerte y vida. El bautismo es muerte del pecado y es nuevo nacimiento a la vida por la *Gracia*.

Hemos visto cómo San Agustín emplea indistintamente los términos *Gracia* y *Vida*. *Gracia* la usa cuando quiere hacer ver de modo palpable la gratuidad del don. *Vida* cuando quiere mostrar la intimidad del nacimiento, de la vivificación.

La acción de la Trinidad está presente en este nuevo nacimiento por la gracia a la vida. Nos hace hijos de Dios Padre, hermanos de Cristo por la acción del Espíritu. El Bautismo es renacimiento del agua y del Espíritu¹³⁷. Por eso el bautizado, el que vive, es templo de la Trinidad; en el alma del justo tiene su morada la Trinidad y están en él como en su templo¹³⁸.

Como hemos visto en el comentario al capítulo tercero de S. Juan, San Agustín ha expuesto, siguiendo el texto, las líneas teológicas del sacramento de la regeneración como acción vital de la Trinidad

133. Tr. II,13 (1394) «Sed adoptati per gratiam ipsius». Cfr. Tr. XLVIII,6 LIV,1; LXXV,1.

134. Tr. II,14 (1394) «Isti quia filii Dei fiunt et fratres Christi utique nascuntur. Nan si non nascuntur, filii quomodo esse possunt?».

135. Tr. XII,2 (1434) «Sic ad nativitatem spiritualem valent viscera Ecclesiae, ut semel quisque baptizetur». Cfr. Tr. XI,6-15.

136. Tr. II,15 (1395) «Ut autem homines nascerentur ex Deo, primo ex ipsis natus est Deus». Cfr. Tr. XII,19.

137. Tr. XII,5 (1486) «Adest Spiritus, ut nascamur: Spiritus invisibiliter adest unde nasceris, quia et tu invisibiliter nasceris. Cfr. XI,4; XII,3; XXXII,7; LXXVII,2; XCVI,3. (

138. Tr. LXXVI,4 (1832) «Ecce facit in sanctis cum Patre et Filio sanctus etiam Spiritus mansionem, intus utique, tanquam Deus in templo suo». Cfr. LXXVII,1; XCIV,5.

beatísima. Pero va a ser en otra ocasión donde nos va a exponer plásticamente esta doctrina que el Señor expresa en el capítulo tercero con las palabras y en el capítulo 9, a propósito de la curación del ciego de nacimiento, la expone con un hecho, porque «las cosas estupendas y admirables que obró Nuestro Señor, son obras y palabras: obras porque fueron hechas y palabras porque eran signos»¹³⁹.

El personaje es ya un signo para San Agustín: representa al género humano. Las tinieblas, como tema importante en todo el Evangelio, desarrollado ampliamente en el Prólogo, adquieren en esta narración caracteres plásticos y concretos. La ceguera es *de nacimiento* «esta ceguera cayó en el primer hombre por el pecado, del cual todos traemos el origen no sólo de la muerte, sino también de la iniquidad»¹⁴⁰. Es un detalle importante que consigna el Evangelio y que San Agustín recoge: la ceguera es *de origen*, «todo hombre nace ciego según el alma»¹⁴¹ y por eso no puede contemplar la luz, que es como la vida se presenta ante el hombre: «*la vida era la luz de los hombres*» (Ioh 1,4).

Para realizar el milagro, Cristo escupe en el suelo e hizo con su saliva lodo, «porque el Verbo se hizo carne», consigna San Agustín. Esta idea está expuesta más ampliamente en el comentario al verso 14 del Prólogo: «su nacimiento es el colirio que limpia los ojos de nuestro corazón»¹⁴². San Agustín hace en el comentario al Prólogo un paralelo en el que, sin duda, se está acordando de este momento del milagro y que es de singular belleza a la vez que descubre el por qué de ese lodo: «El polvo y la tierra que en los ojos del hombre cayera, fue lo que les lesionó y obstaculizó la contemplación de la luz. A estos ojos se les da después una untura con el polvo de la tierra para que sanen, porque también fue la tierra la

139. Tr. XLIV,1 (1713) «Ea quippe quae fecit Dominus noster Iesus Christus stupenda atque miranda, et opera et verba sunt: opera, quia facta sunt. Verba, quia signa sunt». La exégesis patristica ha dado a este pasaje una interpretación bautismal. Cfr. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, 5,15, P.G. 7,1165-66; S. CIRILO, *In Ioannis Evangelium*, P.G. 73, pp. 963-964; S. AMBROSIO, *De Sacramentis*, 3-2, PL 16, pp. 554 ss. También Santo TOMÁS, *Super Ioannem Lectura, o.c.*, p. 244 s. En la época moderna existen autores que siguen la interpretación bautismal, tal vez con una clara influencia agustiniana; otros en cambio interpretan el pasaje en una línea cristológica. Entre los primeros, Cfr. M. J. LAGRANGE, *o.c.*, 261; F. M. BRAUN, *Evangile selon Saint Jean* (La saint Bible, X) (París 1950), p. 390; O. CULLMANN, *Les Sacraments dans l'Évangile Johannique* (París 1951), pp. 70-72; D. MOLLAT, *o.c.*, p. 90.

1404. *Ibidem*, 1, «Haec enim caecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus, non solum mortis, sed etiam iniquitatis».

141. *Ibidem*. «Secundum mentem omnis homo caecus natus est».

142. Tr. II,16 (1395) «Ipsa nativitate collyrium fecit, unde tergerentur oculi cordis nostri».

causa de sus heridas. Los colirios y las medicinas no son más que tierra. El polvo hizo perder la vista y el polvo se la devolverá. La carne fue la causa de la ceguera y la carne será la que la haga desaparecer. El consentimiento en los afectos carnales hizo que el alma fuese carne y de ahí le vino la ceguera del corazón. *El Verbo se hizo carne: he aquí el médico que te preparó el colirio*¹⁴³.

Jesucristo es el médico, con su encarnación hizo el colirio, con la tierra, que nos cura. Pero además lo envió a lavarse a la piscina de *Siloé*, San Agustín hace ver cómo el evangelista nos manifiesta el nombre de la piscina que significa «Enviado». «Ya sabéis quién es el enviado... Lavó los ojos en aquella piscina que quiere decir enviado, es decir, fue bautizado en Cristo»¹⁴⁴.

A través del Bautismo el hombre recobra la vista, recupera la luz, por eso San Agustín recuerda tanto la frase de S. Pablo: «fuiстеis en un tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor» (Eph 5,8). Como el Bautismo, bajo el prisma de la luz, es tratado como una nueva creación, San Agustín recuerda el libro del Génesis donde la acción del Verbo de Dios separa la luz de las tinieblas (Gen 1,4-5); en esta nueva creación Cristo, Verbo de Dios, vuelve a separar las tinieblas que envolvían al cielo y aparece para él la luz del día. «Mientras estoy en el mundo yo soy la luz del mundo» (Ioh 9,5), el día del juicio aparecerá ya la noche y no es entonces momento de trabajar, por eso ahora cuando el cristiano está de día, bajo la luz de Cristo, tiene que obrar como hijo de la luz. «Ahora es tiempo de que trabaje la fe por el amor, y si ahora trabajamos, estamos en el día, estamos en Cristo»¹⁴⁵.

La invitación del Santo va en la línea de la vida de fe, del progreso de esa vida en tensión escatológica; son obras de fe por amor, es decir, de fe viva y operante que el cristiano debe realizar.

Recordando lo que habíamos dicho en la interpretación del Prólogo, nos damos cuenta cómo San Agustín, siguiendo el Evangelio,

143. *Ibidem*. «Irruerat homini quasi pulvis oculum, irruerat terra, sauciaverat oculum, videre non poterat lucem; oculus iste sauciatus inungitur: terra sauciatus erat, et terra illuc mittitur ut sanaretur, Omnia enim collyria, et medicamenta, nihil sunt nisi de terra. De pulvere caecatus est, de pulvere sanaris: ergo caro te caecaverat, caro te sant. Carnalis enim anima facta erat consentiendo affectibus carnalibus, inde fuerat oculus cordis caecatus. *Verbum caro factum est*: medicus iste tibi fecit collyrium».

144. Tr. XLIV,2 (1714) «Iam quis sit missus agnoscitis... Lavit ergo oculos in ea piscina quae interpretatur Missus, baptizatus est in Cristo».

145. Tr. XLIV, (1716) «Modo est ut operetur fides per dilectionem et si modo operamur, hic est dies, hic est Cristus».

sentados en el Prólogo: la luz —tinieblas, gracia y fe se han unido en la explicación del bautismo. A través del Evangelio, y con palabras y obras, Cristo revela el gran tema salvífico que, a nuestro parecer y siguiendo a San Agustín, puede resumirse en el tema de la *Vida*. Lo que en el Prólogo era solamente verdad escueta, aquí es explicada y expresada; lo que allí era sólo Verbo, aquí es Verbo visible: es sacramento.

6.2. *La Penitencia*

Al contrario que en el sacramento del bautismo, en la penitencia las referencias son menores y menos claras, pues cuando habla del perdón de los pecados puede referirse al bautismo de adultos o a la penitencia, si no lo dice claramente. Sin embargo hay un tratado que nos parece de gran interés, pues es, sin duda, un maravilloso sermón sobre la penitencia. Seguiremos la exégesis de este tratado deteniéndonos en los puntos más importantes.

El texto que comenta es la resurrección de Lázaro (Ioh 11,1-57) en el Tratado 49.

El tema comienza con una observación en la misma línea de la que hizo a propósito de la curación del ciego, el valor de signo del milagro «porque las obras del Señor no sólo son hechos, sino signos; y por lo mismo, aparte de lo maravilloso, tiene una significación cuya inteligencia es a veces más laboriosa que su audición o lectura»¹⁴⁶. Después desarrolla con una gran belleza literaria cómo los hombres se preocupan mucho de cuidar y salvar la vida del cuerpo, pero no es ésta su misma inquietud y preocupación respecto a la vida del alma «¿Qué no hace el hombre que se halla en peligro de muerte?... ¿Quién, por vivir, no prefirió perder cuanto va trazando como círculos concéntricos en torno a los temas preténia para vivir, eligiendo antes una vida de mendigo que una muerte prematura?... ¿A quién se le ha dicho: Trabaja si no quieres morir y se ha hecho el remolón? Dios manda cosas más ligeras para que vivamos eternamente, y no hacemos caso»¹⁴⁷.

146. Tr. XLIV,2 (1747) «Domini quippe facta non sunt tantummodo facta, sed signa. Si ergo signa sunt, praeter id quod mira sunt, aliquid profecto significant: quorum factorum significationem invenire, aliquando est operosius, quam erat legere vel audire».

147. *Ibidem*. «Quid non facit homo sub mortis periculo constitutus... Quis non, ut viveret, continuo perdere voluit unde viveret, eligens vitam mendicantem quam celerem mortem?... Cui dictum est, labora ne moriaris; et piger fuit? Levia Deus jubet, ut in aeternum vivamus; et obedire negligimus».

A continuación recuerda las tres resurrecciones que hizo Cristo y nos narran los Evangelios, para interpretarlas simbólicamente como resurrección que significan perdón de pecados de pensamiento, de obra y de hábito.

Los pecados de pensamiento y su resurrección están reflejados en la muerte y resurrección de la hija del archisinagogo (Mc 5,41-42), la niña muerta no había sido sacada fuera de la casa, como los pensamientos pecaminosos no han salido fuera del hombre.

En la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,14-15), ve la resurrección de los pecados por obras, pues este difunto ya estaba fuera de la casa, como las obras pecaminosas salen fuera del hombre.

En la resurrección de Lázaro ve lo que él llama «hábito perverso». El que tiene el hábito del pecado ya «hiede», pues empieza a tener mala fama, como hedor insoportable.

La razón profunda de la resurrección está en el amor que Dios tiene al pecador a pesar de su pecado, es su misericordia y amor el que le mueve, «si Dios no tuviese amor a los pecadores, no hubiera bajado del cielo a la tierra»¹⁴⁸. El amor y la misericordia de Dios preceden a la salvación, con esta idea unimos el aspecto de «misericordia», «hesed», con la salvación-gracia, como veíamos al comienzo de este capítulo.

El primer detalle que nos hace pensar que el texto se refiere al sacramento de la confesión es la comparación que hace con el ciego de nacimiento: «Así como en aquel ciego de nacimiento vimos representado al género humano, así en este muerto podemos considerar a muchos»¹⁴⁹. Resulta muy significativa esta comparación, porque nos hace ver que la resurrección de Lázaro va a significar una salvación, en circunstancias distintas a la que significa la del ciego. Esta era la salvación o vivificación por el bautismo ¿a qué otra vivificación se refiere la resurrección de Lázaro? Sin duda a la penitencia y no al bautismo de adultos al cual hizo referencia en la curación del ciego, por eso un poco después aclara: «Te has contemplado, te has hallado reo, te has dicho: hice esto y Dios me ha perdonado, hice aquello y me ha aplazado; oí el Evangelio y lo he despreciado; fui bautizado y nuevamente he vuelto a las anda-

148. Tr. XLIV,5 (1749) «Si enim peccatores Deus non amaret, de caelo ad terras non descenderet».

149. Tr. XLIX,12 (1752) «Quomodo enim in illo caeco intelligimus quodammodo humanus genus, sic forte et in isto mortuo multos intellecturi sumus».

das»¹⁵⁰. El texto nos resulta diáfano para afirmar que el tratado está refiriéndose al Sacramento de la penitencia como medio salvífico después del bautismo, como consecuencia de no haber sido fiel a las exigencias bautismales.

Pero para que se lleve a cabo la resurrección a la vida de gracia, es necesaria la fe, «quien cree en mí, aunque esté muerto vivirá» (Ioh 11,25). «Sin la fe el alma está muerta porque la fe es como el alma del alma»¹⁵¹. Vuelve con esto a insistir en la necesidad de la fe para que se produzca la resurrección que hará Cristo, «resurrección y vida». A El se dirigen los enfermos por el pecado y le dicen: «No podemos arrancar de nosotros estos malos hábitos. ¡Oh, Señor, resucítanos! «Yo soy —dice— la resurrección y la vida». El es la resurrección porque es la vida»¹⁵². San Agustín ha clarificado para sus oyentes la frase del Señor, El es la resurrección, El produce en el hombre la resurrección, que es vivificación del alma, porque Cristo es Vida y en El toda vivificación tiene su fuente. Siempre nuestro Santo recurre a la gracia fontal que está en Cristo y a la vez nos hace ver cómo el sacramento es medio del que se vale Cristo para resucitar al hombre.

Cristo va al sepulcro y manda retirar la piedra. En esta piedra ve San Agustín reflejada la ley —la ley estaba escrita en piedra (Ex 31-18)— y cuando la ley no se cumple el hombre no está con la ley sino bajo la ley¹⁵³. Retirar la piedra significa anunciar la gracia del indulto, «quítad el peso de la ley; anunciad la gracia»¹⁵⁴. La referencia al verso 17 del Prólogo es clara: la ley fue dada por Moisés pero la ley no puede dar la vida (Cfr. Ps 3,21), es la gracia que viene por Jesucristo quien da la vida.

Donde con más claridad aparece la referencia al sacramento de la penitencia es donde comenta la resurrección propiamente dicha: «Clamó con voz muy grande: Lázaro, sal fuera. Y al punto salió el que estaba muerto, con los pies y las manos ligados y tapado el rostro... salió, y aún permanece atado, aunque envuelto, ya está fuera. ¿Qué significa esto?... sales cuando te *confiesas*. Pues ¿qué

150. Tr. XLIX,19 (1755) «Attendisti enim te, vidisti te reum, computasti tibi: Illud fecit, et percepit mihi Deus: illud commisi: et distulit me; Evangelium audivi, et contempsisti; baptizatus sum, et iterum ad eadem revolutus sum».

151. Tr. XLIX,15 (1754) «Ergo animae tuae anima fides est».

152. XLIX,14 (1753) «Non possumus tolli a consuetudine nostra. O Domine, istos resuscita, 'Ego sum, inquit, *resurrectio et vita*'. Ideo resurrectio, quia vita».

153. Cfr. Tr. III,2; XLIX,22 y Nota 90 del Cap. I.

154. Tr. XLIX, 22 (1756) «Removete Legis pondus; gratiam praedicate».

quiere decir salir sino manifestarse, como si saliese de un escondrijo? Pero Dios hace que te confieses dando una grande voz, esto es, llamándote con una gracia extraordinaria. Y así, cuando salió el muerto, salió aún ligado, como el arrepentido es aún reo. Para desatarle de sus pecados dijo el Señor a sus ministros: Soltadle y dejadle marchar, según lo que había dicho: *Lo que atáreis en la tierra será atado en el cielo*»¹⁵⁵.

Con parecidas palabras estudia el tema a propósito del capítulo 5, en el que desarrolla la doctrina sobre el «paso de la muerte a la vida» y habla de la penitencia apoyándose en el pasaje de la resurrección de Lázaro, que acabamos de ver. Con esto está indicando cómo el núcleo del tema de la Vida está en Cristo y a través de los sacramentos realiza Cristo mismo, en su Iglesia, el paso de la muerte a la vida.

En la doctrina sobre la penitencia, ha recogido San Agustín las líneas maestras de la teología sacramentaria. El sacramento es vivificante porque brota de la vida que está en Cristo, la eficacia del sacramento exige la fe en el que lo recibe y además está enclavado en la Iglesia que lo realiza a través de sus ministros¹⁵⁶.

Nos queda, por fin, estudiar el sacramento de la Eucaristía, descubriendo, como en el bautismo y la confesión, su razón vivificante, que es a fin de cuenta, Cristo, como Vida, y a la vez el aspecto que nos interesa recalcar en nuestro trabajo.

6.3. Eucaristía

La teología eucarística en el IV Evangelio la recoge San Agustín en el comentario al capítulo 6 del Evangelio.

Para San Agustín el milagro de la multiplicación de los panes y los peces es un signo de salvación, como la curación del ciego o la resurrección de Lázaro, «preguntemos a los milagros mismos qué es lo que nos dicen de Cristo, ya que también tienen su lenguaje, pero

155. Tr. XLIX,24 (1756) «Voce magna clamavit: Lazare, veni foras Et statim prodit qui fuerat mortuus, ligatus manus et pedes inistis; et facies illius sudario erat ligata»... Processit et adhuc ligatus est; adhuc involutus, tamen iam foras processit. Quid significat?... quando confiteris, procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est, magna gratia vocando. Ideo cum processisset mortuus adhuc ligatus, confitens et adhuc reus, ut solverentur peccata eius, ministris hoc dixit Dominus: *solvite illum, et sinite abire*. Quid est, *Solvite, et sinite abire*? Quae solveris in terra, soluta erunt et in caelo (Mt 16,19)».

156. Cfr. A. MIRALLES, *Gracia, fe y sacramentos*, en *Scr. Th.* 6 (1974), pp. 299-328.

es con tal de que se entienda; pues como el mismo Cristo es la palabra de Dios, así también los hechos del Verbo son palabras para nosotros»¹⁵⁷. Pero en este caso el milagro, que es signo salvífico, va seguido de una profunda explicación del Señor sobre la realidad significada en el milagro.

Comentando el maná como signo de la Eucaristía hace ver San Agustín cómo es necesario dar el paso hacia lo significado; quedarse en los signos es perder la razón de su existencia: ser vehículos, medios, hacia una realidad más profunda: «El maná era signo de este pan. Signos de mi persona eran todas aquellas cosas. Vosotros os váis tras el amor de mis signos y ¿desestimáis al que era significado por ellos?»¹⁵⁸. Así explica cuál es el auténtico valor del signo. Pero vamos a fijarnos en la realidad: el sacramento eucarístico.

Ante todo interesa destacar, como lo hemos hecho también a propósito del Bautismo y de la Penitencia, cómo San Agustín conecta el sacramento con el momento de la cruz, que, para él, es el brote de la vida para los creyentes y lo va a hacer con parecidas palabras a las que hemos visto en los apartados sobre el Bautismo y Penitencia que coinciden también con el comentario que en el Prólogo hace al término *Gracia*. En el capítulo 6 versículo 47 se dice: «En verdad en verdad os digo, el que cree tiene la vida eterna». Y comentándolo San Agustín afirma: «La vida eterna aceptó la muerte y la vida eterna quiso morir, pero en lo que tenía de ti, no en lo tenía de sí... La vida, pues aceptó la muerte con el fin de que la Vida diese muerte a la muerte misma»¹⁵⁹. Así ha conectado el sacramento, medio de vida, con la fuente de vida en la cruz, pero queriendo especificar más el aspecto vital del sacramento del cuerpo y la sangre del Señor: «el mismo que es vida eterna, dio a la carne que asumió, la vida eterna»¹⁶⁰, desde este presupuesto de vida ya resulta fácil entender la afirmación del Señor: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (Ioh 6,54).

La Eucaristía es pues sacramento de vida para el creyente, y en esto está toda su fuerza para nuestro Santo: «esta vida, pues, no la

157. Tr. XXIV,2 (1593) «Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo: habent enim, si intelligantur, linguam suam. Nam quia Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi Verbum nobis est».

158. Tr. XXV,13 (1603) «Ergo et illud manna hoc significabat, et illa omnia signa mea erant, Signa mea dilexistis: qui significabatur, contemnistis?».

159. Tr. XXVI,10 (1610) «Vita aeterna mortem assumpsit, vita aeterna mori voluit; sed de tuo, non de suo... Assumpsit ergo vita mortem, ut vita occideret mortem».

160. *Ibidem*. «Ipse vita aeterna, dedit et carni susceptae vitam aeternam».

tiene quien no come este pan y no bebe esta sangre. Pueden los hombres tener vida temporal sin este pan, mas es imposible que tengan la vida eterna. Luego quien no come su carne ni bebe su sangre no tiene en sí mismo la vida»¹⁶¹. A la vez que nos aclara que esta vida es por participación y con ello nos une al tema que expresaba en el comentario al capítulo 5. La Eucaristía es fuente de vida, de una vida de la que el Hijo tiene por nacimiento «yo vivo por el Padre» (v. 57) y los hombres la tienen por participación «el que me come vivirá por mí», «vivimos pues, nosotros, por El mismo comiéndole a El, es decir, recibíéndole a El, que es la Vida eterna, que no tenemos de nosotros mismos»¹⁶².

El Bautismo estaba expresado como principio de vida, nacimiento de la vida; la Penitencia es vuelta a la vida perdida, resurrección, La Eucaristía está expresada como *robustecimiento de la vida*, alimento continuo de la vida, comida, manutención, mantenimiento en el vivir: «El que cree come; se nutre invisiblemente el mismo que invisiblemente renace. Es niño en la interioridad, y en la interioridad es renovado. Donde se renueva, allí mismo se nutre»¹⁶³.

San Agustín expone la relación de la Eucaristía con el Bautismo y con la Penitencia. El Bautismo tiende a la Eucaristía: «¿A dónde, pues, lleva a los que creen y están ya bautizados? Al maná. Mirad bien lo que digo: al maná»¹⁶⁴. La Penitencia es necesaria para la Eucaristía respecto a su digna recepción. Este tema es tratado en diversas ocasiones y San Agustín quiere dejar muy claro que para una eficaz recepción de la Eucaristía es necesaria una limpieza de alma. «¡Cuántos hay que reciben del altar este alimento y mueren en el mismo momento de recibirlo! Por eso dice el Apóstol: él mismo come y bebe su condenación. ¿No fue para Judas un veneno el trozo de pan del Señor? Lo comió, sin embargo, e inmediatamente que lo comió entró en él el demonio. No porque comiese algo malo, sino porque siendo él malo, comió en mal estado lo que era bue-

161. Tr. XXVI,15 (1613) «Hanc ergo non habet, qui istum panem non manducat, nec istum sanguinem bibit; nam temporalem vitam sine illo habere homines possunt, aeternam vero omnino non posunt. Qui ergo non manducat eius carnem, nec bibit eius sanguinem, non habet in se vitam».

162. Tr. XXVI,19 (1615) «Vivimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum, id est, ipsum accipientes aeternam vitam, quam non habeamus ex nobis».

163. Tr. XXVI,1 (1606) «Qui credit, manducat, invisibiliter saginatur, qui invisibiliter renascitur. Infans intus est, novus est, ubi novellatur, ibi satiatur».

164. Tr. XI,4 (1477) «Quod ergo perducit credentes et baptizatos? ad manna. Ecce dico manna».

no»¹⁶⁵. Por eso aconseja al que se atreve a acercarse a la mesa del Señor que examine su conciencia para ver si ésta no le arguye de pecado.

Esta acción salvífica de la Eucaristía se realiza mediante un rito sacramental. El rito es un elemento que no olvida de consignar nuestro autor, como hemos visto al referirnos al bautismo y a la penitencia. En este rito distingue dos elementos: el visible y el invisible «nosotros —dice— también recibimos hoy un alimento visible; pero una cosa es el sacramento y otra muy distinta es la virtud del sacramento»¹⁶⁶. Esta distinción también la hacía, casi con las mismas palabras, cuando se refería al bautismo. El énfasis de su argumentación está en la «virtus sacramenti», éste no quiere decir que niegue o no exprese con claridad la presencia real de Cristo en la Eucaristía, sino que por la lucha antidonatista, ya que éstos afirmaban poseer los sacramentos, San Agustín distingue con fuerza entre la realidad y la causalidad Eucarística. Los herejes tienen los signos sacramentales pero no la virtud del sacramento, porque estaban separados de la Iglesia.

El aspecto eclesial de los sacramentos llega a su culmen en el estudio de la Eucaristía. En efecto, la Eucaristía fuera de la Iglesia pierde su razón de eficacia, que, en definitiva, es la que justifica su existencia. La unión Iglesia y sacramento, no sólo porque los sacramentos son sacramentos de la Iglesia, sino además porque la Iglesia es tal por los sacramentos, se ve con inusitada nitidez en la Eucaristía, de tal modo que este sacramento es estudiado no sólo como realidad del cuerpo y la sangre del Señor, sino además como símbolo de la Iglesia: «Este manjar y esta bebida significan la unidad social entre el cuerpo y sus miembros, que es la Santa Iglesia, con sus predestinados, y llamados y justificados, y santos ya glorificados, y con los fieles»¹⁶⁷. La Eucaristía es, de alguna manera, no

165. Tr. XXVI,11 (1611) «Quam multi de altari accipiunt et moriuntur et accipiendo moriuntur? Unde dicit Apostolus: Iudicium sibi manducat et bibit (1 Cor 11,29). Non enim bucella Dominica venenum fuit Iudae? Et tamen accepit, et cum accepit, in eum inimicus intravit, non quia malum accepit, sed quia bonum male malus accepit» (Cfr. Tr. XXVI,19; XXVII,11). Según la opinión de San Agustín, Judas participó en la recepción del sacramento eucarístico en la última cena. Pero no en el momento en el que recibió el pan mojado como señal para Juan de quién era el traidor sino antes, cuando el Señor distribuyó su cuerpo y sangre. Cfr. Tr. LXII,3.

166. *Ibidem*. «Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti».

167. Tr. XXVI,15 (1614) «Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinitis et vocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius».

sólo el cuerpo histórico de Cristo, sino también el cuerpo místico y es la unión al cuerpo místico la que da razón a la vivificación personal, por eso se puede recibir, como lo hacen los herejes, el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, pero no la «virtus», la vida. Esta sólo es posible estando dentro de la Iglesia.

Por lo tanto, los dos impedimentos para que el sacramento sea vivificante son: la falta de preparación digna del que está dentro de la Iglesia, porque no le produce vida, sino muerte. Y la herejía, porque recibe el sacramento pero no la «virtus sacramenti».

Comentando a S. Pablo cuando dice: «Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus», expone San Agustín la relación Eucaristía-Iglesia en frases recogidas en el Magisterio¹⁶⁸: «Oh misterio de amor y qué símbolo de la unidad y qué vínculo de la caridad. Quien quiere vivir sabe dónde está su vida y sabe de dónde le viene la vida. Que se acerque, y que crea, y que se incorpore a este cuerpo, para que tenga participación de su vida»¹⁶⁹. Donde se ve con diáfana claridad, cómo en el sacramento del bautismo, que la «virtus sacramenti» es la vida de la que el hombre participa por el sacramento, es pues la «gracia del sacramento».

La visión realista y simbólica de la Eucaristía está entremezclada en la teología de San Agustín y esto dio ocasión, sobre todo en la Edad Media, para que en San Agustín se apoyaran tanto los espiritualistas como los realistas, pero en verdad nuestro Santo no forma parte de ningún partido. Su postura es de equilibrio y conjunción de dos puntos de vista: Eucaristía como cuerpo y sangre del Señor y a la vez como símbolo de unión estrecha con el cuerpo místico¹⁷⁰.

Vemos cómo la línea que une los diversos aspectos de la Euca-

168. Cfr. CONC. DE TRENTO, *Decr. de ss Eucaristía*, ses. XIII, Dez. 1649; CONC. VATIC. II, *Const. Sacrosantum Concilium*, n.º 47.

169. Tr. XXVI,13 (1615) «O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis. Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur».

170. Un estudio breve pero completo sobre esta doble visión de San Agustín la expone Schmaus, quien recogiendo el pensamiento de nuestro Santo comenta: «el que no pertenece a la Iglesia, al cuerpo de Cristo, tampoco puede tener parte del espíritu de Cristo. Por eso nada aprovechan los sacramentos al que está separado de la Iglesia. La virtud salvífica de la Eucaristía tan sólo puede sentirla aquel que, como miembro de la Iglesia, se entrega a Cristo». M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. Los Sacramentos VI* (Madrid 1961), p. 297. Cfr. sobre el tema de la Eucaristía en S. Agustín, K. ADAN, *Die Eucharistiebre des hl. Augustinus* (Paderborn 1908); F. HOFMAN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (Münch 1933), pp. 392-413.

ristía es la Vida. Cristo es la Vida y su cuerpo y sangre transmiten la vida si no hay impedimento por el pecado o la herejía. San Agustín ve tanto la presencia real como la causal, pero acentúa esta última, no sólo por la lucha contra el donatismo, sino además porque en su exposición pastoral no quería que los fieles se quedaran sólo en la contemplación del Cristo presente, sino en la salud que de Cristo brota.

Hemos recogido en este apartado, no la teología de San Agustín sobre la Eucaristía, sino las líneas maestras que el tema de la Vida recorre en toda la estructura sacramental. Y vemos cómo el tema de la Vida, sin ser el único, es el que está más acentuado y a la vez, recordando los apartados anteriores, cómo la Vida es un tema perfectamente estructurado en todo el comentario. ¿Diremos que es el tema central para San Agustín? No lo afirmamos, pero lo consideramos muy probable.

CONCLUSIÓN

Nos parece de interés, al terminar el estudio del término *Gracia* en los Tratados, presentar a modo de conclusión algunas consideraciones sobre el contenido del término y la teología que en él subyace.

1. *Contenido del término*

El objeto de este trabajo ha sido el estudio del término *Gracia*, para descubrir el contenido que, en este concepto evangélico, descubre San Agustín. Pero antes nos hemos detenido en el estudio de otros conceptos, para poder comprender mejor el significado de la *Gracia* traída por Cristo, siguiendo el pensamiento tanto del evangelista como del comentarista.

Este estudio previo ha consistido fundamentalmente en descubrir el significado del término «tinieblas» en oposición a la «luz». «Tinieblas» tiene, para San Agustín, un contenido amplio y profundo: expresa la situación en la que hombre se encontraba antes de la venida del Salvador. «Tinieblas» significa situación de pecado, de

muerte, de esclavitud, de falta de voluntad para actuar, de imposibilidad para conocer. «Tinieblas» es impotencia y a la vez soberbia. «Tinieblas» es pequeñez y orgullo a la vez. «Tinieblas» es en definitiva la mejor definición del hombre en esclavitud interior.

La «luz» es Dios, encierra la idea de limpieza, de libertad, de vitalidad, de verdad. La «luz» es lo bueno por antonomasia, las «tinieblas» encierran dentro la maldad. Por el pecado el hombre entra en esa oscura situación. La «luz» se acerca a los hombres invitándoles, una y otra vez, a vivir y ver, pero la respuesta es siempre la misma: «La luz luce en las tinieblas pero las tinieblas no la acogieron» (Ioh. 1,5).

Esta situación de esclavitud tiene un libertador: Jesucristo, quien viene lleno de *Gracia* (Cfr. Ioh 1,14) y realiza la salvación, haciendo a la vez participar de esa *Gracia* a los hombres (cfr. Ioh 1,17).

Según San Agustín el término *Gracia*, que sólo aparece en el Prólogo del IV Evangelio y que expresa fundamentalmente «la gratuidad del don», es sustituido en el resto del Evangelio por el término «Vida», que expresa el contenido del «don» que gratuitamente se recibe. El término *Vida* indica primeramente la esencia divina, la misma Vida de Dios; Vida que el hijo tiene por generación (cfr. Ioh 5,26) y por tanto es, como el Padre y el Espíritu, la *Vida* (cfr. Joh 14,6). El término *Vida* expresa también la participación que, por Cristo, el hombre recibe de esa Vida, y por la cual pasa del estado de muerte, esclavitud, pecado..., a la situación de vida, limpieza y libertad.

2. *Síntesis teológica*

Ante todo hay que constatar que el término *Gracia* encierra, para San Agustín, una síntesis de la Cristología y Eclesiología del IV Evangelio. La figura de Cristo es presentada, en su realidad divina y humana, a propósito de la definición del Señor: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Ioh 14,6).

Su realidad humana se expresa con el término «Camino», en cuanto que Cristo es el mediador entre Dios y los hombres por su «carne». La Iglesia es el cuerpo del Señor y como tal también se le puede considerar como «camino» o «medio» a través del cual Cristo sigue vivificando a los hombres en el transcurso de los tiempos.

La realidad divina de Cristo aparece en los términos «gracia y verdad». Hemos dicho en este resumen cómo el término *Gracia* es sustituido en el resto del Evangelio por el término *Vida*. El uso del término *Gracia* tiene como función expresar la gratuidad de la *Vida*, ya en Cristo «por la unión hipostática», ya en el hombre «por la participación» de la *Vida* divina.

Cristo es *Vida* porque procede del Padre, que es *Vida*, por vía de generación, y esta *Vida*, que es la esencia divina, es consustancial en el Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los tres tienen la misma naturaleza y los tres son *Vida* viviendo: el Padre como ingénito a la *Vida*, el Hijo como engendrado por el Padre a la *Vida* y el Espíritu Santo como procediendo del Padre y del Hijo a esa misma *Vida*. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es el único Dios vivo.

Llegada la plenitud de los tiempos el Hijo de Dios se encarna y hecho hombre es constituido Cristo «lleno de Gracia» (Ioh 1,14); con sus palabras y hechos manifiesta que El es la *Vida* y por sus obras y palabras comunica al hombre la *Vida*.

La Iglesia, cuerpo de Cristo, es a través de los tiempos, la manifestación de la *Vida* de Cristo, porque en ella y por ella Cristo habla y obra. Su Palabra es en la Iglesia Palabra vivificante. Sus hechos en la Iglesia y por la Iglesia, los Sacramentos, vivifican al hombre haciéndole partícipe de la *Vida*.

Cuando el hombre cree recibe de Cristo la *Vida*, en fe, por el bautismo que, en signo sacramental, expresa el nuevo nacimiento a la *Vida* de Dios por el que es hecho Hijo de Dios y templo vivo de la Trinidad beatísima.

Después del encuentro personal con Cristo en la fe bautismal toda la vida del cristiano será vivir creciendo. Pero esta vida puede romperse en el transcurso de este caminar; es el pecado. La resurrección de esta muerte a la vida se realiza, como en Lázaro, ante la voz de Cristo que eficazmente perdona en el sacramento de la reconciliación en la Iglesia. Y se acercará a la Eucaristía que como pan de vida será el alimento robustecedor y vivificante.

Pensamos, por último, que el término *Vida* es uno de los que expresan el contenido y finalidad del Evangelio mismo. Porque en él se revela a Cristo, el Dios vivo que ha venido para que el hombre tenga vida abundante. Y hasta el hecho de escribir el Evangelio tiene como finalidad el que tenga vida el hombre (cfr. Ioh 20,31).





INDICE

	<u>PAGINA</u>
INTRODUCCIÓN GENERAL	3
INDICE DE LA TESIS	7
SIGLAS USADAS	8
BIBLIOGRAFÍA	9
CONCEPTO DE GRACIA EN EL IV EVANGELIO	13
I. <i>Situación del hombre anterior a la Gracia</i>	13
1. Significado del término <i>luz</i>	13
2. La oposición de los hombres a la luz	15
3. La incredulidad y la fe	17
II. <i>La Gracia</i>	19
1. Gracia y misericordia	20
2. La Vivificación, efecto de la Gracia	23
3. La Gracia en Cristo, como fuente	28
4. La Iglesia, manantial de Gracia	34
5. La vida de fe dentro de la Iglesia	37
6. Los Sacramentos	42
6.1. El Bautismo	45
6.2. La Penitencia	51
6.3. La Eucaristía	54
III. <i>Conclusión</i>	59