

MANUEL SÁNCHEZ TAPIA, OSA *

TEOLOGÍA DE LOS SÍMBOLOS EN LOS ESCRITOS JOÁNICOS DE SAN AGUSTÍN

Fecha de recepción: octubre 2012.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2012.

RESUMEN: Dios se revela en la Sagrada Escritura y su mensaje salvífico lo transmite, frecuentemente, por medio de símbolos. Esto se capta, sin grandes dificultades, al leer los escritos joánicos. San Agustín fue muy consciente de ello y —por esta razón— interpretó detenidamente la doctrina escondida en la simbología joannea. Sus reflexiones le sirvieron para elaborar un cuidado discurso teológico, basándose —en no pocas ocasiones— en los recursos brindados tanto por la alegoría como por la analogía. En otros momentos aprovechó las riquezas teológicas del legado joánico para acercar el mensaje del Señor a las gentes más sencillas.

Este artículo tiene tres partes. En la primera se presentan los dos escritos joánicos de San Agustín, en los que centramos nuestro estudio. En la segunda se explora la riqueza teológica de veinte símbolos joánicos, comentados teológicamente por el doctor de la gracia. Por razón del espacio del artículo hemos seleccionado los veinte más destacados, aunque —en realidad— el obispo comenta más de ochenta. En la tercera se enumeran las diez conclusiones a las que ha llegado el autor de estas páginas, tras un análisis hermenéutico de los textos agustinianos manejados.

PALABRAS CLAVE: joánico, símbolo, cristiano, evangelio, Agustín.

* Centro Teológico San Agustín, Salamanca; mansantap@mail.com

Theology of the symbols in the Saint Augustine's johaninne writings

ABSTRACT: God reveals himself in the Holy Scriptures, and he frequently communicates his message of salvation through symbols. This can be observed, without great difficulties, through the reading of the johaninne writings. Saint Augustine was very conscious of this and—as such— he carefully interpreted the hidden doctrine that could be found within the johaninne symbology. His reflections proved useful allowing him to make sound theological discourses based—frequently— on foundations provided both by allegory and analogy. On other occasions he took advantage of the theological richness of the johaninne legacy in order to bring the Lord's message to ordinary people.

This article is composed of three parts. First, we present Saint Augustine's works on the johaninne literature, to which our study is focused. Second, we explore the theological richness of the twenty johaninne symbols, theologially commented upon by the doctor of the grace. Due to the limitations of space, we only have selected the twenty most important symbols, although the bishop in fact elaborated upon more than eighty of them. Finally, on the third part, we enumerate ten conclusions that the author of these pages has reached, after a hermeneutical analysis of such augustinian texts.

KEY WORDS: johaninne, symbol, christian, gospel, Augustine.

1. INTRODUCCIÓN A LAS OBRAS JOÁNICAS DE SAN AGUSTÍN¹

1.1. *IN IOANNIS EVANGELIUM TRACTATUS*²

El evangelio de Juan es el único que Agustín comentó en su totalidad; lo hizo como capricho suyo, sin ser forzado por alguna circunstancia externa³. El motivo que da origen a los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* está ligado al ministerio sacerdotal y episcopal del santo. El contexto cultural crucial en que vive el cristianismo en Hipona y en toda África explica la obra literaria y apostólica de Agustín. El obispo

¹ En este artículo su autor reproduce la Lección Magistral que expuso en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, para obtener el Doctorado en Teología, el 27 de enero de 2012.

² Para desarrollar este apartado hemos utilizado el estudio del P. Teófilo Martínez (cf. T. MARTÍNEZ, *Introducción*, en SAN AGUSTÍN, *Obras Completas XIII / Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, Madrid 1968, 1-67).

³ P. DE LUIS, *Introducción*, en SAN AGUSTÍN, *Obras Completas XVIII / Escritos bíblicos* (2.º), Madrid 2003, 449.

hiponense pretende la profundización en la cristianización de su grey; al mismo tiempo de-sea proteger a sus fieles de un cúmulo de herejías africanas que están infestando al África romana (donatistas, maniqueos, arrianos, judíos y paganos)⁴. Agustín quiere que los cristianos pasen de la inmersión en la materia a la inmersión en Dios⁵. La composición de la obra le llevó muchos años (del 406 al 420)⁶. En cuanto a la fecha de explicación del cuarto Evangelio, algunos investigadores (tanto los maurinos del siglo xvii, como Deferrari, Lenain de Tillemont o Marie Comeau) defienden que fue el año 416⁷. Por su parte, Maurice Le Landais —apoyado en una sólida investigación— afirma que la predicación de Agustín acerca del Evangelio de San Juan comienza en diciembre del 414 y concluye en el estío del 416⁸. Los destinatarios de esta obra de plenitud constituyen un auditorio heterogéneo: la mayoría son pescadores, campesinos y comerciantes. Muchos son pobres y no faltan núcleos de personas culturalmente selectas (incluso muy selectas) y de formación cristiana esmerada. El ambiente en el que viven los oyentes del santo queda definido por el sincretismo religioso; también por la proliferación de las prácticas supersticiosas, de los espectáculos, de las fiestas, de la astrología, de la magia... La irradiación del paganismo es, ciertamente, muy notable⁹.

El comentario tiene como tema doctrinal todo el Evangelio de San Juan, versículo a versículo, desde el primero hasta el último. El santo conecta existencialmente con San Juan, así como con la sublimidad de su doctrina¹⁰. La doctrina joánica más subrayada por Agustín pone de relieve los siguientes aspectos religiosos: la altura de la mirada espiritual del evangelista, el pan eucarístico vivificante, la pureza del espíritu (como requisito contemplativo), la estimulación del deseo religioso, el hallazgo

⁴ T. MARTÍNEZ, *Introducción*, 26.

⁵ *Ibid.*, 30.

⁶ Esto lo defiende M. F. Berrouard (P. DE LUIS, *Introducción*, en SAN AGUSTÍN, *Obras Completas XVIII / Escritos bíblicos* [2.º], 449).

⁷ T. MARTÍNEZ, *Introducción*, 2-3. Otros autores proponen otras hipótesis, como puede verse en las páginas 3 a 5 de este estudio.

⁸ *Ibid.*, 16.

⁹ *Ibid.*, 27-29.

¹⁰ Ciertamente el *corpus* joánico fue muy estimado por el hiponense, así como también lo fue por la Iglesia naciente. Hay vestigios que prueban esta estima, superando la «joanofilia gnóstica» y la «joanofobia ortodoxa» (cf. CH. E. HILL, *The Johannean Corpus in the Early Church*, New York 2004, 459-469).

de la vida angélica, la adquisición de la vida eterna, la suave divinidad del Hijo de Dios, la unidad y la simplicidad de la esencia divina, la deleitosa atracción del amor crístico, la vivificación pneumática, la santificación de la *Ecclesia* y la unidad de la misma. Agustín también valora la presencia de la caridad y el crecimiento de los cristianos en su incorporación espiritual progresiva a la vida teológica y crística. Al mismo tiempo fustiga enérgicamente contenidos doctrinales heréticos, propios de donatistas, maniqueos, arrianos, judíos, paganos, sabelianos, adopcionistas, fotinianos, docetas, apolinaristas, etc.¹¹.

1.2. *IN EPISTOLAM IOANNIS AD PARTHOS TRACTATUS DECEM*¹²

El motivo de composición de la obra está condicionado por la liturgia de la octava de Pascua, momento en que la presenta. Agustín elige el texto de la *Primera carta de Juan* porque se ajusta al tono festivo y gozoso de las fechas pascuales. Al mismo tiempo, la extensión de la obra es suficientemente breve como para poder ser presentada en una semana. Además, al ser San Juan el autor de la carta, esto le permite a Agustín seguir con el autor cuyo evangelio venía comentando —por iniciativa propia— en los días anteriores¹³; él mismo lo indica en el prólogo de la carta. Las *Homilías sobre la primera carta de Juan a los Partos* —o a los persas— fueron predicadas en la Pascua del año 407. Los destinatarios primeros de la obra son los fieles católicos. Se dirige especialmente a los infantes, es decir, de los que han sido bautizados en la última vigilia pascual. Al mismo tiempo, como a las celebraciones acuden otros fieles, también les instruye con otros temas doctrinales de interés teológico, moral y espiritual. La enseñanza homilética posee —como telón de fondo doctrinal— alusiones a la iniciación cristiana.

Como tema doctrinal primero, y casi exclusivo, aparece el de la caridad. Dios es la caridad y la caridad es Dios. En virtud de su ser-caridad, Él ama al hombre, donándole su misma caridad. El cristiano recibe este don y lo comparte en la caridad fraterna. La caridad es una dádiva divina, con vocación de ser nutrida y plenificada.

¹¹ *Ibid.*, 26-66.

¹² En el caso del comentario agustiniano a la carta joánica nos ha servido de ayuda la siguiente referencia: P. DE LUIS, *Introducción*, en SAN AGUSTÍN, *Obras Completas XVIII / Escritos bíblicos* (2.º), 447-485.

¹³ Cf. *ibid.*, 450-451.

En la obra hay también referencias al sacramento de la Eucaristía, al crecimiento espiritual (por tratarse de homilías dirigidas a los infantes, recién bautizados) y al tema de la comunión de los cristianos (obra por el Espíritu, en la Iglesia). No podemos olvidar las tensas relaciones entre los católicos (de un lado) y los donatistas y los circunceliones (del otro). Agustín es duro en relación a estos grupos. Es en el debate con ellos donde ataca la doctrina del rebautismo, y donde expresa su visión sobre este asunto.

2. INTERPRETACIÓN AGUSTINIANA DE ALGUNOS SÍMBOLOS JOÁNICOS

La teología simbólica reconoce un mensaje religioso y espiritual en los símbolos que maneja¹⁴. Los símbolos son mediaciones para conocer el mensaje que Dios transmite y revela a través de ellos. El discurso teológico se apoya en los símbolos y capta en ellos una enseñanza de Dios para su pueblo, en orden a la salvación. Los signos son diversos: unos identificados con objetos, otros relacionados con capacidades del mundo antropológico o creacional y otros vinculados a personas. A partir de ellos, el teólogo desarrolla una lectura hermenéutica teológica; persigue descifrar el mensaje velado y revelado que contienen. Con estos presupuestos, vamos a fijarnos ahora en algunos símbolos joánicos interpretados lúcida-mente por San Agustín.

1.º *El agua*.—Agustín se explaya hablando del agua que Jesús le ofrece a la samaritana. Cristo le pide agua porque tiene sed de la fe de aquella mujer¹⁵. Así como el agua bautismal salvadora está unida a la pala-

¹⁴ La teología agustiniana quiere vehicular (mediante el símbolo) el paso de un nivel simple a una sabiduría profunda. Dios habla a la humanidad con más profundidad cuando lo hace hablando en figuras, puestas al servicio de la revelación religiosa (cf. J. M. NORRIS, *The Theological Structure of Augustine's Exegesis in the Tractatus in Evangelium Ioannis*, en F. VAN FLETEREN - J. C. SCHNAUBELT [eds.], *Augustine*, New York 1993, 391-392).

¹⁵ En el contexto bíblico-joánico el agua es un signo cargado de ricos significados. Se asocia a la salvación, al don escatológico, al renacimiento (de agua y Espíritu), a la profundidad (sacar agua de dentro), a la vida (agua viva), al don jesuológico (agua dada por Jesús), al origen fontal (fuente de agua viva), al *Pneuma* (agua asociada al Espíritu), a la vida eterna, a la superación de la inquietud interior (estar sedien-

bra, el agua que Cristo ofrece es el agua viva, el agua que da la vida verdadera. Es el agua que trasciende la pura materialidad líquida y que se identifica con el don espiritual dado por el que hace la petición. El agua, en lo profundo de un pozo mundano, evoca los placeres del siglo; esta agua deja sin saciar la sed. El agua viva del judío de Nazaret sí calma la sed (tanto de la samaritana como de todos los sedientos del género humano). Es un manjar salvífico que —al mismo tiempo— se ofrece como invitación a anunciar a Cristo y a su salvación. El agua de la fuente crítica no se coge en proporción de su abundancia, sino según la capacidad del recipiente personal. De la fuente de Cristo el agua mana sin cesar; la persona tiene que hacerle sitio dentro de sí, vaciándose de lo ocupa espacio en su interior. Nuestra sed, compañera en el desierto de la existencia, se sacia en la piedra del desierto. La piedra es Cristo y es golpeada para que de ella salga el agua viva de la salvación. Esta agua es el Espíritu de Cristo, que trae la vida nueva a lo profundo del alma de los creyentes¹⁶. El agua es el Espíritu de Dios que capacita a los cristianos, por la fe, para dar frutos caritativos de buenas obras. Con el fin de no morir de sed en este mundo se necesita el agua de la caridad. En ella se condensa el amor divino para que los hombres tengan la vida abundante, generadora de comunión. Ésta es el agua más dulce, el don gratuito que baja de lo alto¹⁷. Es el agua que, brotando desde el interior, salta hasta la vida eterna. Nunca se apaga, en la existencia de los creyentes que —en la esperanza— se transforman en amantes de Dios y del prójimo. El agua divina riega el tejido de la fraternidad, posibilitando la vivencia de la *koinonía*. El agua salvadora brota del costado abierto de Cristo e inaugura (en sus seguidores) la esperanza de la salvación. Del costado

to) y a la gratuidad (agua dada gratuitamente) (cf. W. ONWUNDI, *The dialogue on living water in John 4:7-15*, Roma 1999, 18-21).

¹⁶ El don del Espíritu está unido a la ascensión de Cristo y corona, al mismo tiempo, su resurrección. El Espíritu inaugura —en el contexto victorioso de la Pascua— la misión de la comunidad, para que continúe la obra de Jesús. Esto se celebra en la liturgia (cf. D. CROSSAN, *The Gospel of Eternal Life. Reflections on the Theology of St. John*, Milwaukee 1967, 132-133).

¹⁷ El agua es el símbolo del espíritu bueno. Bíblicamente también aparece referido, ocasionalmente, al espíritu malo (Prov. 9,18). Dideberg reconoce que Agustín anexiona al agua los significados de vida nacida en el seno de los creyentes, de bautismo y de Espíritu Santo invisible (cf. D. DIDEBERG, *L'eau, symbole de l'esprit bon [cf. Ioh. 7,37-39] et de l'esprit mauvais [cf. Prov. 9,18] [Tr. VI,10]: Oeuvres de Saint Augustin 76 [2008] 483-485*).

abierto del Señor sale la sangre derramada para el perdón de los pecados; al mismo tiempo —y en el mismo costado— se nos da el agua que limpia y que purifica. Ella sirve para lavar, para beber y para vivir. En Caná esta agua oculta el vino nuevo. Estamos ante el agua profética de la salvación veterotestamentaria, llevada a la plenitud en el nuevo vino del Señor¹⁸.

2.º *El camino*.—Dentro del contexto bautismal, el obispo de Hipona indica que el bautismo del siervo (Juan el Bautista) prepara los caminos del Señor. El camino simboliza el itinerario salvífico. El Señor, recibiendo el bautismo, se hace camino para los que a Él vienen. El camino personifica, identifica y simboliza al propio Cristo. Cristo es verdaderamente el camino de los que se adhieren a Él por el vínculo de la fe. Por eso Él dice «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Agustín advierte que, si vamos en busca de la verdad, sigamos el camino, ya que el camino mismo es la verdad. Él es el término adónde vamos y por dónde vamos. No vamos por una cosa a otra distinta; no vamos a Cristo por medio de una cosa distinta de Él. Vamos a Cristo por Cristo mismo. ¿Cómo por Cristo a Cristo? Por Cristo hombre a Cristo Dios, por el Verbo hecho carne al Verbo que en el principio era Dios en Dios. Los cristianos estamos llamados a hacer las buenas obras que brotan de la fe en Cristo. Fuera de Cristo, camino de la salvación, está el extravío. Cuanto más se corre fuera de Cristo más extravío se halla. Cristo es el camino por el que se va y es la patria a la que uno se dirige. Los cristianos corren por Él y hacia Él. Ellos son los peregrinos que —en el camino— suspiran por la patria. Al mismo tiempo, los hombres no deben quedarse en los caminos que les impiden ascender a la montaña (que es Cristo). No hay que quedarse en las sendas que obstaculizan y eliminan la posibilidad de llegar al fin existencial, querido por Dios. Es preciso seguir la ruta que lleva a la patria, al fin digno consistente en la alabanza a Dios. Este fin y esta meta cristiana, el santo los identifica con la caridad. No hay que detenerse definitivamente en lo que sólo son albergues del camino.

¹⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 224, 227, 241-249, 252-259, 360, 364-369, 380-381, 387, 499 y 618-619; *Io.ev.tr.* (BAC 165), 713; *ep.Io.* (BAC 187), 618-620, 622-628, 637-639, 641-650, 695 y 704. Es aconsejable no olvidar que, en la Sagrada Escritura, el agua tiene una significación polivalente, llegando a ser signo de bendición y también de maldición. La presencia del agua, para San Agustín, queda vinculada además al sello del Espíritu y al pueblo judío (cf. F. COCCHINI, voz «Acqua», en A. DI BERARDINO, *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, 38-40).

Y algo más: mientras dura la *peregrinatio* ha de actuarse, caritativamente, la alabanza a Dios¹⁹.

3.º *El cordero*.—La figura simbólica del cordero, aplicada a Cristo, nos capacita para identificar al Señor con el cordero inocente. La irradiación de su inocencia es universal y por eso Él es el Cordero de Dios que borra los pecados del mundo. En este Cordero no está la semilla de Adán, pues toma de Adán la carne, pero no el pecado. No toma la *massa peccatum* y por ello es el Cordero que borra nuestros pecados. Juan el Bautista capta la grandeza del Cordero; subraya que después de él viene uno que es más grande que él mismo. El Cordero inocente, bautizado por el Bautista, es aquel sobre el que desciende el Espíritu Santo. Él es el Cordero que se muestra a Israel y que opera, desde la inocencia, la salvación de todo el género humano. Es un Cordero que, sin renunciar a la inocencia, ejerce su autoridad. No es como los lobos rapaces que le sacrificaron. Cristo es «el» Cordero, en singular: es el único sin mancha y sin pecado. Nunca tuvo mancha alguna. Únicamente con «la sangre sola de este Cordero» han podido ser redimidos todos los hombres. Gracias a este Cordero se inaugura el tiempo de la misericordia. Es el Cordero temido por los lobos que —siendo asesinado— da muerte al león diabólico. La sangre del Cordero (que es nuestro precio) ha vencido al mal. Si las personas se alejan del Cordero perecen, pues cuando se separan de Él son devoradas por el león. Las dos grandes lecciones del Cordero de Dios son el silencio y la inocencia. En cuanto al silencio, vemos que puede encontrarse, concretamente, en su respuesta a las preguntas que Pilato le hace. El Señor calla ante los príncipes de los sacerdotes, ante Herodes y —como decimos— ante el mismo Pilato. Como Cordero mudo ante el esquilador no abre la boca. Con su silencio no muestra su culpabilidad, sino su inocencia. En el contexto del juicio, el símbolo del cordero es apropiado por Jesús. No abre la boca como si, consciente de su maldad, hubiera quedado convicto de sus delitos; más bien se entrega como manso cordero, que se inmola por los ajenos. Cuando le contesta a Pilato, rompiendo el silencio, no lo hace como reo o como falsario, sino como cordero sencillo e inocente. Cuando no responde, calla como un cordero; cuando responde, enseña como pastor. Por lo que se refiere a la inocencia, el inocente (entregado para ser crucificado) es cordero, pastor, maes-

¹⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 321-322; *ep.Io.* (BAC 187), 692, 693, 695 y 700-703.

tro y juez que denuncia a los pecadores que entregan a los corderos inocentes. Lamentablemente los judíos, lejos de captar la majestad del cordero, piden su crucifixión²⁰.

4.º *La cruz.*—Para captar que el Verbo existía en el principio, que el Verbo estaba junto a Dios y que el Verbo era Dios, es preciso no alejarse de la cruz de Cristo, ni menospreciar sus humillaciones. Esto sólo es comprendido por las almas grandes. Las almas pequeñas, incapaces de entenderlo, si no se alejan de la cruz de la pasión y de la resurrección de Cristo, serán conducidas al misterio y podrán verlo. La cruz de Cristo está vinculada a su humildad; ella es la nave que destruye la soberbia y que posibilita que el hombre arribe al puerto de la preexistencia del Verbo en Dios. El madero de su humildad es el que lleva a los hombres al puerto seguro, más allá del mar de este mundo; creyendo en Cristo crucificado son llevados por su madero a la patria segura. Abrazando el madero podemos pasar el mar de este mundo. El leño del crucificado es el único medio de pasar exitosamente el mar; su cruz, al mismo tiempo, es el signo que llevan sus fieles en la frente, recordándoles que las humillaciones son el principio de su gloria. Es en la tortura espantosa de la cruz donde se encuentra al Médico que sana las enfermedades de los soberbios. La cruz es el símbolo de nuestra salvación²¹. El Señor afrontó la cruz, no como señal de poder, sino como ejemplo de paciencia. Curó nuestras llagas allí mismo donde sufrió por tanto tiempo las suyas. Nos libró de la muerte eterna allí mismo donde Él se dignó morir temporalmente. La cruz simboliza la humildad del Redentor. La soberbia humana despreció la humildad de Cristo y, clavando en cruz al Salvador, lo convirtió en Juez. La cruz es el leño de la salvación. Desde otro ángulo teológico la cruz nos lleva a acordarnos de Isaac, el hijo único de Abraham. Isaac llevaba la leña para el sacrificio en que él mismo iba a ser víctima sacrificada; de la misma manera, el Verbo —que salva al mundo en el madero— cargó sobre sí la cruz de su crucifixión. Él tomó la muerte y la suspendió en la

²⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 136, 137, 160, 201-205 y 210; *Io.ev.tr.* (BAC 165), 687-689.

²¹ En la cruz aparece una inscripción, que puede ser leída por todos los habitantes de Jerusalén. Es realmente una verdadera propaganda, tanto para Jesús como para la fe. Ni Pilato ni Caifás tienen ni idea del significado de lo que acontece en Jesús, pero el grano de trigo —que muere— empieza a germinar. En la pasión narrada por Juan está el reconocimiento de una profecía que, en Jesús, se está cumpliendo (cf. H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, 410-411).

cruz. Esa misma muerte es la que libra a los mortales. Recordando a la serpiente de Moisés, la cruz de Cristo trae la sanación de la vida eterna a los creyentes. En la cruz, Cristo fue despreciado por los judíos, así como ahora otros lo desprecian, aunque sentado en el cielo. Así como Juan disminuye cuando le cortan la cabeza, Cristo crece cuando lo levantan en la cruz. En la soteriología agustiniana la cruz es el lugar de la Iglesia: aquí nace, mientras Cristo duerme, al tiempo que la lanza inaugura la aparición y el brote de los sacramentos eclesiales. En la cruz el Señor obra nuestra salud²², dando cumplimiento en su persona a todos los oráculos proféticos. El poder del que muere para salvarnos se percibe cuando se ponen los ojos en el crucificado. La cruz es un suplicio cruel y lento. Allí murió el Señor. Ante Él, muerto en cruz, se admiraron (al verlo muerto) los que le despreciaron (cuando estaba vivo). La cruz es el *locus* de la *confessio fidei*. Ante ella el hombre reconoce la filiación divina del Hijo de Dios. La cruz es el símbolo de la esperanza, porque —en ella y desde ella— el Señor ora y pide al Padre el perdón restaurador de las injurias. La cruz es el signo de lo que hará el Señor con los vivos y con los muertos. Junto a todo lo dicho, la cruz es el tribunal²³ y el juez está puesto en medio. Un ladrón que cree cobra la libertad, mientras que el otro, obstinado en los insultos, es condenado a la izquierda²⁴.

²² Apunta Studer que en la cruz se transparenta el modo como se llevó a cabo el intercambio de amor entre el Padre y el Hijo. En la cruz aconteció el *sacrificium* cuyo efecto es la unión con Dios, amor, en la atmósfera de la humildad divina, captada por Agustín (cf. B. STUDER, *Dios salvador, en los Padres de la Iglesia. Trinidad - Cristología - Soteriología*, Salamanca 1993, 267).

²³ Según La Potterie, la cruz es el trono real de Jesús. Es la que caracteriza la atmósfera en la que Jesús, libre y consciente, se enfrenta a su pasión. (cf. I. DE LA POTTERIE, *La pasión de Jesús según San Juan. Texto y espíritu*, Madrid 2007, 88-90). En la cruz aparece la encrucijada del destino de Jesús; es un destino que se presenta como elemento que ha de ser rechazado o aceptado. Lo concreto de la muerte de Jesús —en la cruz— es lo único que hace posible la vida. La cruz es, también, el lugar en el que se evidencia concretamente el poder de Dios, capaz de dar vida (cf. U. SCHNELLE, *Cross and Resurrection*, en C. R. KOESTER - R. BIERINGER [eds.], *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, Tübingen 2008, 1331-1345).

²⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 92-94, 101, 105-108, 127, 255, 311-312, 330, 345, 363, 410, 645-648 y 653. Sigue diciendo Agustín que la muerte de cruz es la peor de todas y la generadora de dolores vivísimos. En la cruz el Señor nos enseña su obediencia hasta el extremo mortal, al tiempo que —en ella— da cumplimiento a todas las profecías. En la cruz predicaba la paciencia y aplazaba su poder. La cruz es el lugar en que es suspendido y en que es exaltado. Le sirvió como espacio en que ofrecerse a

5.º *El fuego*.—En Agustín, como en tantos otros teólogos, el fuego simboliza al Espíritu. El fuego también es símbolo del fervor espiritual. El fuego del Espíritu desciende sobre los apóstoles cuando ellos están reunidos, después de la resurrección del Señor. El fuego es el que argüe a los judíos; descubre al lector de las Escrituras que la sencillez de la paloma (también símbolo del Espíritu) no debe ser fría. Cuando en el fuego aparece la división de las lenguas, esta división no ha de ser interpretada como una división cismática. No hay desunión en la división de lenguas, pues en el Espíritu reside la unidad. En el fuego del Espíritu es donde son bautizados los seguidores del Resucitado. Él crea la unidad, abrazando a todo un universo de naciones. El fuego del Espíritu es interpretado por el hiponense como el agente que posibilita la predicación y la adhesión al Señor; para ello se pide la fe, a través del testimonio de los apóstoles y discípulos. El fuego está relacionado también con la vida eterna; ésta se promete a los que aman al Señor y a los que arden en la caridad del Espíritu Santo. No podemos pasar por alto que el fuego es, además, el símbolo de Cristo. Él, en cuanto que existe, siempre arde; está dando luz incesantemente. Cristo es la luz inextinguible y eterna con el Padre²⁵, que siempre arde, luce y calienta²⁶. Los que están helados por el

sí mismo en holocausto. Su cruz ha sido grabada en la mente de los fieles; es la señal que aleja de nosotros al exterminador, si nuestro corazón tiene a Cristo por morador. La cruz es el trofeo en que el Señor triunfa sobre el demonio, el príncipe de la muerte. En ella el Señor es levantado sobre la tierra. El hombre impío no cree en el sacrificio de la muerte en cruz, y —entonces— reduce su fe. La cruz es el símbolo de la fecundidad; ella fue fructífera, buscando siempre la gloria de Dios. Por ella somos liberados de la perdición de este mundo. La cruz no se reduce a darnos lecciones moralistas; en ella hallamos —más bien— la verdadera sabiduría, la justicia, la santificación y la redención de Dios. En ella se evidencia la demencia de los judíos. Al mismo tiempo, la cruz encierra una serie de paradojas, que pueden ser vistas o desde la impiedad o desde la piedad. Para conocer el misterio de la cruz del Señor hay que percibir su largura, su anchura, su altura y su profundidad (cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* [BAC 165], 9, 31, 33, 63, 83, 117, 237, 249, 271, 273, 287, 299, 541, 549, 675-677, 695-698 y 705).

²⁵ El origen del Hijo está en el Padre, en la fuente de su divinidad. El Hijo, por naturaleza, es el único nacido de la misma substancia del Padre: es Dios de Dios, Luz de Luz. El Padre y el Hijo pueden ser considerados, por separado, como «Dios» y «Luz». También en relación íntima, lo cual lleva a hablar del *Deus de Deo*, *Lumen de Lumine* (cf. M.-F. BERROUARD, *Deus de Deo, Lumen de Lumine: Oeuvres de Saint Augustin* 72 [1977] 842-843).

²⁶ Sólo Cristo es luz, mientras que los hombres son antorchas, que pueden encenderse y apagarse. Cristo no es antorcha: ni se puede encender ni se puede apagar. Él,

pecado pueden, si quieren, acercarse al fuego crístico para calentarse. En Él, además, reciben el don de la luz²⁷. Junto a todo lo indicado, Cristo promete a los suyos el Espíritu Santo, para que se mantengan firmes en las persecuciones. Agustín nunca afirma que el Espíritu Santo esté unido al fuego en unidad de persona, como tampoco señala que esté unido a la paloma. Digamos, finalmente, que por el símbolo y la forma del fuego²⁸ se nos manifiesta (de algún modo) la substancia de la divinidad²⁹.

6.º *La fuente.*—A la hora de hablar de la fuente es fácil intuir que este símbolo bíblico, muy estimado por el santo, está vinculado al símbolo del agua, al que ya hemos aludido. La fuente aparece como el lugar que debe desearse en este destierro, en orden a ser refrescados por ella como con unas gotas de rocío. Mediante la fuente somos confortados en el tiempo de la peregrinación; así no nos morimos en el camino y podemos llegar al descanso. La fuente simboliza a Dios. Los que beben de la fuente pueden tener sed y beber, pero la fuente nunca tiene sed. Misteriosamente,

así como el Padre, tiene la vida en sí mismo. Él es la luz verdadera y su cruz es la gran lámpara. Sus seguidores, por lo demás, son los portadores de la luz divina. Son los que hacen las buenas obras, que son como lámparas que glorifican al Padre (cf. M.-F. BERROUARD, *La Lumière et les lampes: Oeuvres de Saint Augustin* 72 [1977] 762-763). En la teología joánica caminar en la luz significa caminar en la verdad, en la santidad moral, en la fe y en la salvación. Esto exige pasar por la purificación para llegar a la comunión que se vive en la comunidad cristiana (cf. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario*, Barcelona 1980, 119-121). Los hombres pueden participar de la luz de Cristo, de su gloria. Su luz crística es la luz que viene de Dios, y que tiene poder sobre toda carne. Es la luz que entra en la conciencia; pide abandonar las cosas materiales, impulsando al ser humano a acercarse a las eternas (cf. C. R. SWINBURNE, *The interpretation of St. John*, Quakertown PE 1953, 223). La luz de Dios, la luz eterna, es la que supera las características de la temporalidad, del fisicismo; provoca en el hombre religioso una iluminación interior. Por ella, de alguna manera, las criaturas espirituales devienen en luz (cf. J.-R. ARMOGATHE, *Physique Augustinienne et Théories de la Lumière*, en L. DEVILLAIRS [ed.], *Augustin au xvii^e siècle. Actes du Colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1^{er} octobre 2004*, Firenze 2007, 221-232).

²⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 170-172, 175-178, 187, 511 y 665.

²⁸ No olvidemos que, también en el mundo bíblico —incluido el pasaje joánico de Jn 15,6—, el fuego se asocia a la destrucción, al infierno horrible en el que se arde ininterrumpidamente. Es el llamado «fuego negativo», que representa un castigo o una destrucción de lo que no sirve (la basura de la gehenna de Jerusalén) y de lo que es improductivo (las ramas secas de Jn 15,6) (cf. H. ALVES, *Símbolos en la Biblia*, Salamanca 2008, 203).

²⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 507 y 551.

en la fe cristiana, se da una inversión de términos: Cristo Jesús, también llamado fuente, es el que corre para refrigerar al sediento. La fuente, en términos naturales, es el lugar de donde sale el agua de la tierra. Está al servicio de las necesidades de los que van por ella. Se refiere a un manantial que está a la vista. La fuente originaria de todos los bienes espirituales es invisible: es el propio Dios. Estamos ante una fuente que tiene riachuelos. En este marco comprensivo, Juan es presentado como riachuelo que corre y que nos trae, de lo alto, al Verbo. Dios es aquel en quien está la fuente de la vida; podemos beber de ella admitiendo que se halla en nuestro interior. Si bebemos en el interior, entonces somos felices y se regocijan nuestros huesos. Beber de la fuente interior capacita al hombre para no caer, para no ser echado fuera y para mantenerse en pie. Antes de que el hombre se acerque a la fuente, ha de sentir la sed interior del vientre interior: éste se halla en el hombre interior. Es preciso que tengamos fe porque, si creemos, entonces bebemos y vivimos. La fuente no nos abandona jamás si nosotros no la abandonamos a ella primero. El Señor es quien convida a beber del Espíritu a los que creen en Él; en Él está personificada la fuente de la vida. Los que pretenden ser embriagados pueden lograr su propósito acercándose al agua que ofrece. Desde otra perspectiva hermenéutica, caigamos en la cuenta de que, en las cosas corporales, una cosa es la luz y otra cosa distinta es la fuente. En la vida espiritual, por el contrario, el mismo que nos ilumina para que veamos el camino hacia la fuente es el manantial que nos da el agua; estamos ante la fuente de la Verdad y de la Justicia³⁰. Agustín explica, además, que el Espíritu Santo es la fuente de la vida para los hijos de Dios; a ellos les pertenece. La fuente particular —vinculada al Espíritu de Dios— es la caridad; se inspira en el amor del Padre al Hijo y sólo la poseen los buenos. Es la fuente motivadora de la entrega; encuentra su origen en Dios y posee la vocación de extenderse por el orbe entero. No es conveniente, por tanto, que le pongamos fronteras³¹.

7.º *El grano de trigo*.—Hablando del grano, San Agustín hace una invitación seria a la tolerancia y a la paciencia: éste es su mensaje principal. Afirma que no se arroja el grano fuera de la era; tiene que soportar la paja, hasta que —separado de ella— entre en el granero. Si noso-

³⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 144, 327, 360, 361, 492, 570, 654, 656, 657, 665, 679 y 680.

³¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* (BAC 187), 634, 635, 636, 637 y 707.

tros somos grano, no hemos de querer que nos arrojen de la era antes de entrar en el granero, para que no seamos comidos por las aves antes de tiempo. Los cristianos —por otro lado— hemos de ser comidos por el celo de la casa de Dios, de la que somos miembros. Los cristianos buenos, que son como los granos de trigo entre la paja, son los que reciben el bautismo; además poseen las buenas costumbres que exige la Iglesia para ser realmente grano. El hiponense afirma que ahora el grano ya está separado de la paja: están separados el uno del otro, pero no por el lugar, sino por las costumbres (y también por el afecto, por los deseos, por la fe, por la esperanza y por la caridad). Ahora hay mezcla física del grano y de la paja: están juntos pero no tienen la misma vida interna. Si existe separación entre ellos, pero es oculta. En este mundo los buenos están unidos a los malos (como los granos a la paja, en la era) y todavía existe mezcla. Pero cuando se haga la bielta, entonces habrá separación y el trigo será llevado al granero. Ahora la paja y el trigo son trillados simultáneamente; la paja es machacada con el trillo y el grano se limpia³². Junto a todo lo dicho, para Agustín el grano de trigo (símbolo del buen seguidor del Señor) es el que cae en la tierra, muere y da fruto. Para enseñarnos cómo ser granos, Cristo pasó por las cosas más abyectas. Él fue servidor en orden a que nosotros también fuéramos servidores, y diésemos gloria a Dios. Ahora tenemos que pasar por turbaciones, como también el Hijo de Dios pasó por ellas. El grano de trigo ha de elegir entre cometer una iniquidad o sufrir un tormento. El Señor, modelo de los que creen en Él, optó por lo segundo. En su exaltación quiso dar a entender su pasión en la cruz³³ y de este modo se convirtió en un grano de trigo extraordinariamente fecundo.

8.º *La mano*.—Agustín capta el valor de la cercanía de Dios, expresado en las manos. En la teología joánica la mano expresa la proximidad y la propiedad del que tiene algo con respecto a lo poseído. El Señor afirma que nadie arrebata a sus ovejas de sus manos y que nadie puede arrebatarlas —tampoco— de las manos de su Padre. ¿Qué significa esto? Para Agustín indica que «nadie se las arrebata a Cristo»: éste es el significado principal. En algunas ocasiones podría pensarse que la mano significa poder (si es la misma la mano del Padre y la del Hijo es el mismo el poder del Padre y el del Hijo, por ser una la divinidad). Podría entenderse, ade-

³² Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 272, 273, 290, 455, 620 y 621.

³³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 261, 273 y 271.

más, que el Hijo se identifica con la mano —o incluso con el brazo— del Padre: este significado aparece al pensar que por ese brazo han sido hechas todas las cosas. El Verbo es el brazo del Padre porque, por Él, Dios Padre ha hecho el mundo. Al mismo tiempo, el brazo se refiere al poder y a la sabiduría de Dios; por ellos han sido hechas todas las cosas. En las cosas humanas la mano es polisémica, mientras que en las cosas divinas el significado es el primero al que hemos aludido. La mano revela, en línea con lo ya dicho, la relación estrecha existente entre la hechura con respecto al hacedor: somos hechura de las manos de Dios, lo cual manifiesta —además— que hemos sido creados en Cristo Jesús, para las obras buenas³⁴. Hay una cercanía expresa entre el Creador y la creatura. Agustín advierte la importancia del obrar «con la mano derecha». Para él significa obrar con conciencia pura, por amor y no desde las apetencias mundanas (lo cual sería obrar con la mano izquierda, buscando lo deslumbrante). La mano derecha ha de obrar sin que lo sepa la izquierda, desde la motivación del amor gratuito, anhelante de la salvación. La mano derecha, unida a la buena conciencia, se refiere a que dicha conciencia es de Dios. No pide fanfarronear ante los hombres, pues ni sus alabanzas elevan al cielo ni sus reproches hacen bajar de él. Las obras de la mano derecha se asocian —al mismo tiempo— a la sinceridad; por ella el hombre se siente y se reconoce pecador ante Dios, se mantiene tranquilo, se orienta a la vida y se interesa por la verdadera salvación. Con la mano derecha se ejecutan las obras del amor fraterno, que nos obtienen la salvación. Junto a todo lo dicho es destacable la convicción agustiniana de que, si nuestro corazón no nos acusa, recibiremos lo que pedimos. Dios nos escucha en lo concerniente a la salvación, aunque —al respondernos— no lo haga siguiendo los dictámenes de nuestros deseos más concretos³⁵.

9.º *El médico*.—En la teología joánica, así como en la hermenéutica agustiniana, el médico simboliza al agente de la sanación interior. El médico personifica simbólicamente al donante de salud, para aliviar las heridas interiores. La terapia medicinal es reinterpretada desde las claves de la teología bíblica, con la pretensión de la reparación de la salud. Para adquirir el bien de la sanación es necesario que el herido sea llevado al médico. Cristo es «el Médico» y ha prometido la salud; se ha compadecido, como el buen samaritano, derramando aceite y vino en las heridas de

³⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 199, 201, 275 y 445.

³⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io* (BAC 187), 604, 605, 608 y 610.

la existencia dolorida. La Iglesia es la posada del viajero donde se cura a los heridos mientras dura esta vida mortal. Si alguna flecha del enemigo entra dentro de la persona y causa alguna herida, hay que saber que cerca está el Médico que la sana. Sanar heridas consiste en restaurar la salud; esto es ofrecer el perdón para las deudas y para las ofensas. El médico ama a los enfermos; no ama en ellos su enfermedad, sino la salud que intuye y que procura. La *salus* no es sólo un bien somático, sino —y ante todo— un estado saludable, en términos espirituales y existenciales. El obispo de Hipona es especialmente sensible ante el mal causado por la enfermedad de la soberbia. En las obras joánicas afirma que el Médico conoce la debilidad de la jactancia de Pedro, que está enfermo de arrogancia y de presunción temeraria. Lo que el Médico sí conoce es si lo que pide el enfermo le ayudará verdaderamente (si le obtendrá o no la *salus*). La medicina de Cristo siempre trae la salvación. En algunos contextos, el término «médico» tiene un cierto halo profético: cuando Pedro niega al Maestro, Agustín descubre que «está cumplida la predicción del Médico, al tiempo que convicta la presunción del enfermo». La predicción se actúa: se cumple, en este marco religiosamente significativo, que el discípulo niega tres veces al Maestro. Agustín es consciente de que, cuando la voluntad ha quedado viciada, hay que buscar al médico, con vistas a alcanzar la sanación. Así como la naturaleza humana es buena (por lo cual se alaba al Creador), así también hay que reconocer el vicio que la daña, para solicitar la pertinente ayuda medicinal. Los hombres son viciosos por el pecado³⁶ y están atados enfermizamente por sus ligaduras. El Médico tiene posibilidad de sanarlos. Así como cura la ceguera del cuerpo, sana la faz del corazón. Él purifica —además— la conciencia. El santo alude a este proceso terapéutico relacionándolo con la enfermedad de la ceguera. Cristo vino para que vean quienes no ven, y para que «quienes ven» se queden ciegos. Lo decisivo es admitir la enfermedad en carne propia; si conocemos y admitimos nuestra ceguera (si nos tenemos por ciegos)³⁷, entonces

³⁶ Juan se refiere, casi siempre, al pecado en singular (ἁμαρτία) y no en plural, lo cual expresa una visión más profunda y complexiva. Quienes no aceptan a Jesús morirán en su pecado, siendo esclavos del mismo. Se obstinan en decir que ven, cuando realmente están ciegos. No obstante, cuando el juicio humano trae la condena ante el pecado, el juicio divino expresa el perdón y la misericordia divina (cf. A. GARCÍA-MORENO, *El cuarto evangelio. Aspectos Teológicos*, Pamplona 1996, 457-459).

³⁷ Para los ciegos, Cristo es el médico humilde que ejerce la sanación más allá de los límites legales de Moisés. Por eso es el sanador que, incluso, sana en sábadó. El

acudiremos al médico y obtendremos la curación. Pero si decimos que vemos, entonces nuestra ceguera (que es nuestro pecado) permanece. Es menester saberse y sentirse humildemente ciego y necesitado³⁸: sólo así seremos salvados. La causa de la enfermedad está en el vicio. A causa de los vicios los humanos hemos contraído una enfermedad que sólo puede ser curada con la muerte del Médico: su muerte nos sana. La muerte de Cristo no es el premio de nuestros méritos, sino —más bien— la medicina para nuestras enfermedades³⁹.

10.^o *El mundo*.—Uno de los símbolos más conocidos de la teología joánica, rico en significación teológica, es el de «mundo». Agustín es consciente de la importancia que dicho vocablo encierra. El mundo, en Juan, no se identifica con el orbe, con el universo o con la tierra. El mundo es el espacio y el estado religioso en el que habitan los que están lejos del Señor. Cristo se manifiesta a los suyos, no a los extraños (que son los que Juan incluye en la realidad denominada «mundo»). Jesús no se manifiesta al mundo porque el mundo ni aprecia su doctrina ni le ama a Él. En el mundo están localizados espiritualmente todos aquellos que serán excluidos del Reino. Así mismo el mundo engloba a los hombres perdidos, a los que no pueden recibir al Espíritu Santo, porque ni lo ven ni lo conocen.

médico que sana a los ciegos ha sido enviado por el Padre. Es el médico que cura y que, también, perdona los pecados (cf. G. LAWLESS, *The Man Born Blind: Augustine's Tractate 44 on John 9*: Augustinian Studies 27 [1996] 61-71).

³⁸ Cuando uno se sabe y se siente ciego, acude al Hijo del hombre, buscando en Él la garantía de la salvación. Cuando uno confiesa su fe en Jesús, entonces se convierte en un «vidente en sentido profundo»; capta la proximidad y la gloria de Dios (cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan / Versión y comentario*, t.II, Barcelona 1980, 318-319).

³⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 93, 109, 139, 141, 269, 361, 363, 365, 401, 517, 645 y 671. Agustín expresa que Dios nos da lo provechoso para la salvación; éste es el principio según el cual Él aplica su medicina a nuestras enfermedades. Como ejemplo llamativo está el de Pablo: la mano de Dios-Médico sajó y curó el mal grande de Pablo, el pecador, el que escuchó la voz del cielo. Dios le curó. Pablo dejó de ser orgulloso y pasó a ser humilde. Agustín pide que no se pierda la esperanza del gran Médico, por medio de la mirada a su omnipotencia. La virtud teologal que ha de asimilarse personalmente es la de la fe: por la fe el Médico nos sana. Esta fe ha de ser una fe esperante. La sanación se encuentra cuando el hombre «se vuelve» a Dios, al que es —también— «su medicina». El bisturí que utiliza el Médico para sajar es el temor de Dios. Después aparecerán las cicatrices de la intervención sanadora pero, con el paso del tiempo, ni siquiera se notarán (cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io* [BAC 187], 612, 613, 648, 649, 664-668, 678 y 679).

Los asociados existencialmente al mundo son los que tienen como príncipe al demonio; ellos son los pecadores y los verdaderos enemigos de Dios. En el mundo habitan las tinieblas, los impíos. El Señor ha escogido, de en medio del mundo, a sus seguidores; los ha sacado de él y —por esta razón— el mundo los odia. Los seguidores del Señor tienen que soportar al mundo; la caridad les ayuda a tolerar con paciencia el odio que el mundo les profesa. Agustín percibe con perspicacia que, en la persona de los cristianos, el mundo odia a Cristo. Si los cristianos fueran del mundo, el mundo los amaría (porque el mundo ama lo que es suyo). Quien odia a Cristo odia al Padre; el mundo puede odiar al Padre (sin saber que lo está odiando) cuando odia a la Verdad. Agustín afirma que también los judíos están incluidos en el término teológico «mundo»; ellos han odiado gratuitamente a Jesús. Los cristianos tienen dificultades al tener que soportar a los hijos del mundo; para ayudarles, el Espíritu les quita todo el temor, convirtiendo en amor el odio a los enemigos. El mundo está destinado al juicio del fuego eterno; será juzgado con su príncipe, cuya soberbia ha imitado impiamente. El mundo aloja a los hombres que viven instintivamente. Los hombres animales, en efecto, no perciben las cosas del Espíritu de Dios (ya que para ellos son tonterías). Para vencer al mundo, el Señor pide a los suyos que confíen en Él; si no huyen, conservarán la paz y alcanzarán la victoria. Y ¿cómo definir mejor a los habitantes del mundo, según la teología de Juan? Los hombres mundanos son los envueltos en las concupiscencias del siglo, los que pertenecen al príncipe de este mundo y al poder de las tinieblas. Es evidente que el Reino de Cristo no es de este mundo; el Reino del Señor es el del amor, al cual ha sido trasplantado el hombre que es regenerado por el Señor. Junto a esta acepción, Agustín reconoce la ambivalencia semántica ocasional del concepto mundo: de un lado señala al mundo que no ruega y de otro al mundo que se salva por Cristo. Los integrantes del segundo grupo son los que Cristo recibió del Padre, los escogidos del mundo mundano, para que no fuesen ya del mundo. Éstos son los hombres del mundo reconciliado, del mundo liberado del enemigo. Ellos son los hombres que reconocen a Dios, por medio del auxilio de la gracia⁴⁰.

⁴⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 415, 417, 431, 433, 467-471, 473, 475, 481, 483ss, 487, 493, 497, 519, 535, 587, 613, 621, 635, 647, 655 y 681. El santo obispo completa sus pensamientos aludiendo a que el amor al mundo —en su acepción negativa— se expresa en el habitarlo y en el amarlo con sus deleites y pecados. El deseo del hombre se ejercita para la edificación espiritual, lejos del amor mundano (cf. SAN AGUS-

11.º *El ojo*.—A través del ojo físico el ser humano se abre a la realidad que le circunda. La mirada del hombre creyente tiene la virtualidad de percibir los aspectos más sutiles de la existencia, trascendiendo el universo superficial, sensitivo y visual. Agustín hace la invitación a mantener limpios los ojos invisibles (*invisibiles oculos*) que nos capacitan para contemplar la realidad con los ojos de Dios. La mirada limpia se desarrolla gracias a la *pietas*, por medio de la cual el hombre no tiene cegados los ojos, ni tampoco endurecido el corazón. Los que tienen los ojos cegados son los que no creen, porque voluntariamente no quieren creer. Agustín subraya que los hombres se ciegan cuando son altaneros, a causa de su soberbia; ciegan sus ojos cuando no se sujetan a la justicia de Dios, sino sólo a la propia. ¿Y cómo son limpiados los ojos, en orden a ver a Dios? Los ojos son limpiados mediante el colirio de la fe. Luego, cuando los ojos están limpios, están en buenas condiciones para ver al Espíritu Santo, que es invisible a los ojos de la carne. El Espíritu Santo es el que nos capacita para que, con la vista y el ojo interior, podamos percibir la luz que los hombres carnales no pueden soportar. Sólo los ojos espirituales pueden elevarse más allá de la realidad sensible, en orden a contemplar cómo el Padre y el Hijo escuchan simultáneamente a quienes les piden. Entre los píos y los impíos aparece una contraposición evidente; estos últimos no son limpios de corazón y —por esta razón— no verán a Dios⁴¹. Si nosotros queremos ver a Dios, entonces hemos de purificar el «ojo interior». Así lo veremos bien y con nitidez. Aunque a Dios no lo buscamos con los ojos (sino con el corazón), en lo referido a la visión, sí que lo vemos con los ojos. Agustín reconoce que ver a Dios consiste en «ver» la caridad: el que tiene la caridad lo ve todo. Las virtudes relacionadas con la *caritas* son visibles, también, gracias a la mirada interior del corazón⁴².

12.º *La paloma*.—Proseguimos nuestro análisis teológico focalizando ahora nuestra atención en la figura de la paloma. La paloma se aso-

tín, *ep.Io.* [BAC 187], 569, 573, 574, 594, 595 y 689). Por otro lado, indica Barret, el mundo sólo puede amar lo que es suyo. La naturaleza auténtica del mundo consiste en odiar; si el cristiano es impopular en el mundo esto está originado en la actitud del mundo con respecto a Dios (cf. CH. K. BARRET, *El Evangelio según San Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Madrid 2003, 727 y 728).

⁴¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 277, 279, 285, 287, 409, 525, 579 y 651.

⁴² Cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* (BAC 187), 639, 640 y 645. Asegura también el hiponense que, así como hay un «ojo interior», también existe un «oído del corazón», para escuchar el Evangelio (cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* [BAC 187], 646).

cia al Espíritu Santo porque, ya en el escenario del bautismo del Señor, el propio Cristo se da a conocer por la paloma. Gracias a esta paloma, Juan el Bautista (que conocía al Señor) aprendió lo que se le ocultaba: que el Señor había de retener el derecho sobre su bautismo y que no lo había de transferir ni trasladar a siervo alguno. Sólo el Señor bautiza con agua y en el Espíritu Santo. La paloma desciende sobre el Señor; le enseña al Bautista que todo el que se bautice por el ministerio del siervo no recibe el bautismo del siervo, sino el del Señor. La paloma no enseña sólo a Juan, sino también a la Iglesia. Ella no se horroriza del ministerio de los malos, sino que mira al derecho del Señor. El cuerpo de la paloma es la Iglesia; ella es, ante todo, el símbolo de la simplicidad y de la sencillez. Contrarios a ella aparecen los gavilanes; estos son los milanos, los que destruyen a la Iglesia. La paloma tiene unas entrañas y a ellas queda adherido quien recibe el bautismo del Señor. Por tanto, al tiempo que la paloma simboliza al Espíritu, simboliza también a la Iglesia. En ella hemos de fijar los ojos, porque ella es la transmisora de los secretos sublimes (como los que enseñó al Bautista sobre el Señor). La paloma es el ave que gime y lo hace con gemido de amor. El Espíritu Santo no gime en sí mismo ni dentro de sí mismo, en la Trinidad; gime dentro de nosotros, y es quien nos hace gemir. Nos insinúa que somos peregrinos y nos enseña a suspirar por la patria. Los gemidos se identifican con esos mismos suspiros. Diferente de la voz de la paloma es la voz del cuervo: su voz es clamorosa y no gemebunda. El cuervo es el que busca sus cosas, mientras que la paloma busca las cosas que son de Cristo. La paloma —cuando es preciso— hiere, pero siempre lo hace sin hiel. Indica que los santificados por el Espíritu han de ser sencillos como ella. Ella pretende la unidad y es la que trae la paz verdadera, simbolizada en su beso. Es inofensiva, por naturaleza. Los que son de la paloma son los buenos y los santos. En las lenguas de las distintas naciones, la paloma es la que crea la unión. Es el ave sencilla, humilde y gemebunda. La paloma es una sola y, además, es la única madre. Nunca roba ni despedaza. La paloma es símbolo de la Iglesia; en clara alusión a los donatistas, Agustín advierte que ella no bautiza después del cuervo (cosa que sí ocurre al contrario). La paloma es maestra: nos enseña tras beber las enseñanzas de la fuente misma (que es el Señor). La paloma sufre y gime entre los cuervos. Al comentar el relato genesiaco en el que aparece Noé, Agustín apostilla que Noé soltó una paloma; el ave no encontró donde posarse y por eso regresó al arca, a la Iglesia. La paloma está unida al fruto del olivo, que es la caridad. Es el ave que trae un ramo de olivo al arca. Inspirados por ella, y no por la

jactancia, los hombres hacen las buenas obras, nacidas del amor. Estas obras son los buenos frutos, diferentes de los originados por la hinchazón y por la soberbia. La paloma es la que hace crecer las cosas de Dios, con el deseo de que maduren; ella es el ave mansa, que baja sobre Cristo y otorga la paz⁴³.

13.º *El pan*.—El pan aparece primeramente como símbolo del alimento de las turbas, carente de matices peyorativos. Cuando Juan habla de los cinco panes de la multiplicación, Agustín indica que significan los cinco libros de Moisés. Son panes que alimentan, que nutren y sacian. Cristo manda que se dividan los panes y, al hacer la división, éstos se multiplican. Lo que el pueblo no puede comer tras la partición simboliza a los misterios de la inteligencia, que la multitud no pudo comprender. Esos misterios que la multitud no puede entender son confiados a aquellos que son capaces de enseñar a otros (los apóstoles). El pan es el símbolo y la realidad del milagro: Jesús alimenta a cinco mil hombres con sólo cinco panes. El pan, además, simboliza el alimento espiritual⁴⁴: a los que sació con pan abundante, el Señor quiere nutrirlos con su Palabra de vida. El pan que Cristo da es el pan de lo suyo; es el pan que no perece y que permanece hasta la vida eterna⁴⁵. El pan de Jesús es un manjar que recuerda al maná⁴⁶ y lo supera cualitativamente. El alimen-

⁴³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 147, 152-159, 163-199, 271 y 317. La paloma, simbolizando al Espíritu Santo, es la que infunde verdaderamente la caridad. No tiene hiel en sus obras; pelea con el pico y con las alas. Se muestra dura y firme, pero sin amargura. Es amiga de la disciplina y —movidada por el amor— busca la corrección (cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* [BAC 187], 642-643).

⁴⁴ Jesús quiere alimentar a los hombres. El pan y sus palabras eucarísticas entroncan con la psicología de los orientales, para los que la comida expresa el compañerismo, la paz, la confianza y la fraternidad (cf. J. JEREMIAS, *The eucharistic words of Jesus*, London 1966, 204-207).

⁴⁵ El pan de Jesucristo es el que «da la vida». Él tiene autoridad para dar el pan del cielo. Hay diferencias entre Jesús y Moisés, porque sólo el primero da el verdadero pan del cielo, que no fue dado por Dios en el pasado. Moisés es el dispensador de la ley, mientras que Jesús es el que brinda la gracia y la verdad (cf. T. GATES BROWN, *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspective*, London-New York 2003, 140-141).

⁴⁶ La consistencia del maná es la de algo que «no parece una cosa». Es algo tenue, como la escarcha que se funde al sol. El maná enseña a superar «la lógica del valor y de la positividad» para entrar en el espacio de «lo incalculable» (cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1992, 52).

to de Moisés es perecedero, mientras que el manjar de Cristo permanece eternamente. El maná es el signo de la vida del Señor. El Padre es el que alimenta, el que da el pan del cielo; éste es el pan verdadero y es el que da la vida al mundo. El pan, símbolo del alimento, es identificado progresivamente con Jesús; Él mismo da testimonio de que Él es el pan de la vida. El que tiene hambre del pan que es Jesús es el que tiene hambre de la justicia que da Dios. Es preciso no estar saturado de la propia justicia, con el fin de tener hambre de la justicia divina. Dice Agustín que creer en Cristo es lo mismo que comer el pan vivo. El pan del Señor es el pan celestial, y es dulcísimo para el apetito del corazón; forma parte del torrente de las delicias que vienen de Dios. Agustín pide comer espiritualmente el pan del cielo, al tiempo que se lleva al altar una vida de inocencia. Jesús no es pan inerte: Él es el pan vivo que ha descendido del cielo y que da la vida al mundo. Una de las lecturas teológicas más espléndidas del símbolo del pan acontece cuando se interpreta como signo de la unidad del Cuerpo de Cristo. Citando a Pablo, Agustín se admira al percibir que son muchos los que constituyen un solo pan y un solo cuerpo. Éste es un misterio de amor, un símbolo de unidad y un vínculo de caridad⁴⁷.

⁴⁷ El que quiera percibir la vida de Dios —que es la vida eterna— ya sabe adónde tiene que acercarse. Comulgar de este sacramento es adquirir la vida perdurable dentro de la propia persona. Este pan es verdadera comida y otorga el don de la inmortalidad y de la incorruptibilidad. Los creyentes se hacen mejores cuando participan de la vida del Hijo, por la unidad de su cuerpo y sangre. Comer el pan del Señor no puede reducirse a momentos aislados; la comunión pide la permanencia, para la adquisición de la vida eterna. Por medio del pan de la vida los hombres permanecemos en Cristo y Cristo permanece en nosotros. En este organismo el Espíritu sólo da vida a los miembros que encuentra unidos al cuerpo. Gracias al Espíritu Santo los cristianos permanecen en Él y llevan a plenitud la comunión sacramental (cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* [BAC 139], 544-550, 558-563, 564, 573-577, 583-595, 598 y 605). Es necesario comulgar en las debidas condiciones, para alcanzar la salvación; hay que reconocer cuidadosamente que para Judas fue 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 bueno (cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* [BAC 139], 584). El que era malo recibió en malas condiciones lo que era bueno. Un bien le causó la muerte, por recibirlo en malas condiciones. No es lo mismo recibir mal el bien (Judas) que recibir bien el mal (Pablo). Recibir bien el mal hace pensar en el aguijón de la carne de Pablo; en este caso, por un mal se ha producido un bien. El pan mojado es el símbolo indicativo que identifica al traidor: tras el pan entró en él Satanás. Satanás entró para tomar posesión del que ya era suyo. Des-

14.º *El pastor.*—San Agustín utiliza la figura del pastor en relación con las ovejas y los lobos. El santo identifica a Cristo con el pastor, y señala que la voz del Señor es la voz del pastor. Aunque sea llamativo, se encuentran reacciones asombrosas ante la voz del Pastor; oyen las que no son ovejas y las ovejas no oyen. Siguen la voz del pastor algunos lobos y algunas ovejas le contradicen. Las ovejas —incluso— dan muerte al pastor. Son reacciones que llaman la atención pero que están cargadas de realismo. El Señor, por medio del profeta Ezequiel, reprende a los pastores: les dice que no buscaron la oveja extraviada, que escuchó la voz del ladrón y salteador. También es cierto que muchos no escucharon a los herejes y se vuelven al redil de Cristo. Hay, por tanto, una posibilidad de conversión y de transformación en relación al seguimiento del pastor. Y ¿cuáles son las ovejas del pastor...? Las ovejas del pastor son los predestinados: constituyen el grupo de los que son verdaderamente suyos, de los que atienden su voz. Estas ovejas se distinguen por su perseverancia, hasta el final. El santo expone su deseo de que las ovejas del pastor no se extravíen por su vanidad; el pastor las llama por su nombre y las lleva a la vida eterna. Tanto el pastor como las ovejas han de entrar por la puerta, que es Cristo. El pastor lleva a sus ovejas a los pastos verdaderos; éstos son los pastos saciantes de la vida eterna. En el marco del escenario pastoril, Agustín identifica simbólicamente a los buenos y a los malos. Los buenos son la puerta, el portero, el pastor y las ovejas; los malos son los ladrones, los salteadores, los mercenarios y el lobo. La mente del santo le lleva a imaginarse a los pastores situados sobre una piedra; desde allí vigilan los rebaños que custodian. El hiponense llega a una conclusión: así como en la vida cotidiana el pastor es distinto de la piedra sobre la que se sienta, en el ámbito religioso Cristo es el pastor y es la piedra. El Señor es ambas cosas a la vez. El santo continúa constatando que el buen pastor difiere con respecto al mercenario; el primero da la vida por las ovejas, mientras que el segundo ve venir al lobo y huye. El mercenario sólo busca sus intereses, mientras que el buen pastor busca sólo los de Cristo. El redil del Señor tiene por pastores a hijos y a mercenarios. Los que son hijos son los pastores buenos y son los que esperan la vida eterna. Los mercenarios, por su parte, se asimilan a los que huyen cuando aparece el lobo para herir a las ovejas. Los buenos pastores son miembros del Señor, del buen

pués le hace salir cuando es de noche (con lo que la noche simboliza). La salida de Judas es como la separación de la cizaña del trigo, para que todos queden limpios (cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* [BAC 165], 339, 341, 343, 345 y 349).

Pastor. Uno solo es el Pastor, Cristo, que llega a dar la vida por las ovejas, sus hermanos⁴⁸. Apacentar a las ovejas consiste precisamente en esto: en dar la vida por ellas. Ser oveja exige creer en Cristo. No todos creen e identifican a Jesús como al Señor; los judíos, al no creer en Él, no son sus ovejas y —por eso— le menosprecian. Judas —por su parte— tiende asechanzas al pastor: es el traidor⁴⁹. En él se representa al lobo cubierto con piel de oveja, tolerado por el Padre en sus altas disposiciones. Judas entrega al pastor, al tiempo que las tinieblas lo buscan para sacrificarlo⁵⁰. Agustín también reflexiona sobre la figura de Pedro. Pedro es pastor: su oficio de amor consiste en apacentar la grey del Señor, así como fue indicio de su temor el haber negado al gran Pastor. El Señor le pide a Pedro que sea pastor, que apaciente sus ovejas. Ha de hacerlo de un modo bien preciso: buscando la gloria de Cristo. Esto es lo decisivo en la teología agustiniana: los pastores que apacientan a las ovejas de Cristo han de ejercer su pastoreo no buscando sus propios intereses. Han de pretender —más bien— el hallazgo de los intereses de Jesucristo, trabajando para que crezca el amor espiritual hacia Él. Lo que Agustín, en síntesis, recomienda es que tanto las ovejas como los pastores amen e imiten al Buen Pastor de las unas y de los otros⁵¹.

15.º *La piedra*.—La piedra evoca solidez, firmeza y seguridad. En la teología joánica Cristo es la piedra; sobre este fundamento está edificada la Iglesia, y está —también— edificado Pedro. Lo que es propiamente la Iglesia en Cristo, eso es figurativamente Pedro en la piedra. Cristo es la Piedra y Pedro es la Iglesia. El santo comenta —además— que la Iglesia está fundamentada sobre una «piedra firme»; de aquí es de donde viene el nombre de Pedro. No se deriva la piedra de Pedro, sino Pedro de la piedra; de la misma manera, Cristo no viene de cristiano, sino cristiano de Cristo. Pedro le había dicho «Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). La

⁴⁸ Entre el pastor y las ovejas (Jesús y los suyos) se da una relación de «conocimiento recíproco»; por esta razón Él llama por su nombre a sus propias ovejas y ellas conocen su «voz» (cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1972, 301-302).

⁴⁹ Debido a esto, Jesús se turba en el interior. En la escena hacen su aparición la perplejidad, la ignorancia y la confusión. Después el Hijo del hombre sería glorificado (cf. F. J. MOLONEY, *El Evangelio de Juan*, Estella 2005, 395-399).

⁵⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 151-157, 159, 161, 165, 167, 169-175, 177, 197 y 659.

⁵¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 747-751.

confesión de esta afirmación es interpretada por Agustín como «piedra», sobre la cual el Señor edifica su Iglesia⁵². Cristo, la piedra firme, aparece también como «pequeña piedra», separada del monte, sin ningún auxilio de manos; Cristo, presente en medio de los judíos, está desgajado del monte. La montaña simboliza al reino de los judíos, que no había llenado la tierra entera; esto significa que los judíos no se extendían a todas las naciones. De este monte fue desgajada la piedra, porque allí nació el Señor. Los judíos tropezaron en Él, la pequeña piedra; cuando ésta se hiciera grande, entonces caería sobre ellos. Antes de machacarlos en su venida gloriosa les hace tropezar en su venida humilde. Ésta es la piedra que deshace todos los reinos del mundo; crece, se hace una gran montaña y llena toda la tierra. Esta piedra fue reprobada por los arquitectos y llegó a convertirse en piedra angular de salvación. La piedra se desprende, sin mano, de un monte: esto simboliza que se desprende del reino de los judíos, de los que el Señor nace según la carne, sin manos (es decir, sin obra de varón, naciendo de una virgen)⁵³. Agustín advierte que para construir sobre piedra, con seguridad, se necesita construir sobre Cristo y sobre su Iglesia. Para edificar sólidamente sobre la piedra es preciso oír las palabras del Señor y practicarlas; esto nos asemeja a los hombres prudentes. Si edificamos sobre piedra, entonces caerá la lluvia, llegarán los ríos, soplarán los vientos, chocará todo contra la casa, pero ésta no se derrumbará: está construida sobre piedra consistente, y no sobre arena. Cristo es piedra sólida y también piedra unitiva. Los hombres de las naciones (que se sitúan en la existencia adoptando valores y direcciones contrarios) quedan unidos en Cristo, que hace surgir la paz entre ellos. Él une los muros que van en dirección contraria, porque Él es la piedra angular generadora de paz. Cristo es —al mismo tiempo— la piedra de la que brotan torrentes de agua viva para saciar a los que tienen sed espiritual. Él es la roca viva, que invita a edificar la casa de la propia vida sobre lo fundamental; pide cavar muy hondo

⁵² Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 761 y 763. En opinión de Berrouard, la fe de Pedro en la divinidad de Cristo es la piedra que sostiene la Iglesia. Al mismo tiempo, son los creyentes en Cristo los que son hechos miembros de la Cabeza del *Christus Totus* (M.-F. BERROUARD, *Fides et petra: Oeuvres de saint Augustin* 71 [1993] 890).

⁵³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 129 y 258. «Piedra» es nombre principal, identificadora de Cristo. Es Pedro el que viene de «piedra» y no al revés. Igualmente «cristiano» viene de Cristo, y no al revés. Agustín, en algunos momentos, identifica a la piedra con la Iglesia; en otros diferencia a la Iglesia de la piedra sobre la que está fundada (cf. M.-F. BERROUARD, *Petrus a petra, petra vero Ecclesia: Oeuvres de Saint Augustin* 71 [1993] 887-889).

para llegar a la roca viva y salvadora. Si ahondamos, en nuestro interior, llegaremos a la roca estable y firme. Sobre ella se levanta con seguridad la fábrica, contra la violencia impetuosa de las aguas⁵⁴. Cristo es también la piedra que ha quebrado cuanto era dominio de los ídolos y de los demonios. Es —a su vez— la montaña, desde la que se ve el fin donde todo alcanza su plenitud. Desde Él se llega a la caridad, al acabamiento y a la perfección antropológica⁵⁵.

16.º *La puerta.*—Agustín se refiere al entrar por la puerta (que es Cristo) para estar en el redil del propio Cristo (es decir, en la Iglesia católica). Ésta es la condición para vivir eternamente. No entran por la puerta los herejes, que son los sabelianos, los arrianos, los fotinianos... El que entra por la puerta crística busca la gloria de Cristo, y no la propia; lo que hace es confesar al verdadero Cristo. Para entrar por Cristo (que es «puerta baja») hace falta una condición: hay que agacharse y humillarse, con el fin de entrar con la cabeza sana. Si, por el contrario, uno sube por el muro, entonces se enorgullece y sube para caer. Es necesario entrar por la puerta, como hace el Pastor de las ovejas; para ello la condición es la humildad, que ayuda a pisar en llano y a no tropezar. Jesús quiere que entremos por la puerta de aquello que nos revela y la clave para hacer este itinerario es la fe. Es el Señor el que dice que Él es la puerta de las ovejas (que en algún tiempo aparecía como «velada»). Agustín descubre —en Juan— otras realidades teológicas que también identifica con la puerta. La puerta es, entonces, la fe de Cristo; por ella entran los verdaderos fieles, los que tendrán la vida abundante y no volverán a morir. Estamos ante la puerta que lleva a la salvación. Entrando por la puerta de la fe presente podremos llegar a la visión futura. Ampliando el significado religioso de la puerta, el hiponense descubre la gran riqueza simbólica encerrada en Cristo: Él es, al mismo tiempo, el pastor, el ostiario, la puerta,

⁵⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 211, 212, 221, 260, 285, 405, 517, 518 y 522. El santo nos pide «cavar con todas las fuerzas» hasta llegar a tocar en la roca viva. La solidez rocosa de Cristo se vincula a su ser «piedra espiritual» de la que se puede beber. En Él están —al mismo tiempo— la comida y la bebida. La piedra veterotestamentaria fue golpeada por dos veces con la vara y estos dos golpes significan los dos brazos de la cruz (cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* [BAC 139], 524, 557 y 586).

⁵⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* (BAC 187), 515 y 700. A la caridad llegamos gracias a la «piedra pequeña y humilde», que es Cristo. Dicha caridad es la «piedra preciosa» buscada por el comerciante (cf. Mt 13,46), que vende cuanto posee para comprarla (cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* [BAC 187], 551 y 591).

la oveja y el cordero de Dios. No existen muchas puertas: sólo hay una y se llama Jesucristo. Entrando por Él se llega a los pastos de la vida eterna. Él es la puerta y la piedra angular de los dos rebaños (el de los gentiles y el del pueblo de Israel). Cristo, la puerta, es y no es identificado —al mismo tiempo— con una serie de símbolos: es piedra y no es piedra (porque no es duro ni insensible); es puerta y no es puerta (porque no le hizo un carpintero); es piedra y no es piedra angular (porque no es acoplada por un constructor); es pastor y no es pastor (porque no es custodio de ovejas de cuatro patas); es león y no es león (porque no es una fiera); es cordero y no es cordero (porque no es un animal). Cristo se identifica con todas estas realidades, pero sólo mediante la semejanza⁵⁶.

17.º *La raíz*.—Agustín se admira al reconocer que todo lo que se cimienta en la fe es excelso, aunque —a veces— no se le dé importancia. No aparece belleza alguna en las raíces del árbol, pero todo cuanto en el árbol deleita sale de la raíz. Al contemplar la raíz, la persona puede permanecer indiferente, mientras que cuando se mira al árbol uno se llena de admiración. Lo que causa admiración a los hombres procede de la raíz, que está oculta y que nos deja indiferentes. Haciendo una extrapolación al ámbito creyente, hay que reconocer que cuando se valora poco la fe de los creyentes es porque no se valora el puesto y la misión de la raíz: falta la balanza para pesar esta fe. En realidad, lo que se precisa, es mirar adonde llega para ponderar su valor. La fe⁵⁷ es como un grano de mostaza que, aunque es pequeña, promete un gran desarrollo. Es algo diminuto y —al mismo tiempo— es ardiente⁵⁸. Las raíces son importantes en la vida de los creyentes. Agustín sugiere que se examinen las propias obras para evaluar si los ramos que las sostienen proceden de la raíz del amor. En la vida de los cristianos estamos obligados a discernir la raíz de las acciones; siendo sinceros y realistas hay obras que pueden estar motivadas por el orgullo. Estas obras son obras casi iguales a las de la caridad, pero nacidas de una mala raíz. ¿Y cuál es la diferencia? Cuando la raíz es la caridad, lo que se busca es la alabanza de Dios. Por el contrario, cuando la

⁵⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 145, 147, 159, 161, 163, 165, 177, 179 y 181.

⁵⁷ Es preciso señalar la centralidad de la fe en la obra joanea. El sustantivo (πίστις) no es excesivamente abundante, mientras que el verbo (πιστεύειν) aparece aquí con más frecuencia que en cualquier otro autor neotestamentario. Se refiere a una práctica existencial en la vida del creyente (cf. J. CABA, *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*, Madrid 2007, 144-145).

⁵⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 71.

raíz es el orgullo, lo que se pretende es la alabanza propia. La caridad es la señal inequívoca de que las obras están hechas según Dios. La caridad, la raíz sana, es algo interior; tiene fuerza para desplazar al orgullo mal conducido. Para no caer en confusiones, San Agustín exhorta a seguir el consejo de la Escritura divina: hay que volver, desde la superficialidad, al interior. Es preciso regresar a la conciencia para interrogarla. No hay que poner los ojos en lo que florece fuera, sino en la raíz que está en la tierra; así se logra percibir la verdadera intención con la que se ejecuta obra. Hay que examinar la raíz, porque a veces las apariencias engañan. El odio —ocasionalmente— se muestra condescendiente, sin buscar el bien del otro; a veces la caridad entra en pleitos, cuando lo que hace verdaderamente es buscar el bien. No hay que prestar atención a las apariencias del que halaga o del que recrimina; la mirada creyente y auscultadora ha de alcanzar la percepción de cuál es la verdadera realidad. Tenemos una llamada a buscar la raíz de los comportamientos, para calibrar la verdadera intención que mueve a alguien a actuar⁵⁹.

18.º *El templo*.—Cuando Cristo habla de la reedificación del templo (Jn 2,18-20) está haciéndolo en términos simbólicos y espirituales. El templo que aparece en Juan no es la construcción de piedra. Cristo habla del templo de su cuerpo, que habría de resucitar a los tres días de estar muerto. El templo de Jesús es destruido y es reedificado. Es el templo que evoca la Pascua. De Adán es el templo que los judíos deshicieron y que el Señor levantó en tres días: es el templo de carne y el templo material. Agustín señala que es Dios el que levanta el templo, puesto que es Él quien resucita al Hijo. El templo material se construyó en 46 años, y esta cifra lleva a pensar en Adán, de quien Jesucristo tenía el cuerpo. Las letras griegas alusivas a Adán tiene cada una validez numérica: la α significa 1, la δ significa 4, la otra α significa 1 y la μ significa 40. Sumando todas las letras ($\alpha\delta\alpha\mu$) obtenemos la cifra 46. Fueron 46 los años que tardó en construirse el templo material (signo de la humanidad de Adán). Los judíos destruyeron a Adán (es decir, destruyeron —en Cristo— la carne recibida de Adán); pero el Señor lo levantó en tres días. Los judíos piensan en el templo material construido durante 46 años. ¿Cómo puede ser reedificado este templo en tres días? El Señor alude —con la cifra de los tres días— a la reedificación de su cuerpo, no del edificio construido por los hombres. Cristo toma de Adán el templo de su cuerpo, dejando al margen el peca-

⁵⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io* (BAC 187), 603, 658, 659, 660 y 705.

do. Jesús se pregunta cómo van a creer en la regeneración obrada en los hombres por el Espíritu Santo aquellos que, ni siquiera, creen que Cristo puede levantar el templo del cuerpo destruido. El templo es —junto a todo lo expuesto— un motivo de jactancia para los judíos, frente a los samaritanos. Los primeros adoran a Dios en el templo, mientras que los segundos lo hacen en el monte. Leyendo a Juan, San Agustín reconoce que lo que realmente busca el Padre son adoradores en espíritu y en verdad. Tanto el templo como el monte son realidades corpóreas y prescindibles; Dios, que es espíritu, quiere adoradores espirituales, que le adoren en espíritu y en verdad. Ni el templo ni el monte son lo más decisivo. El templo material es símbolo teológico que lleva a pensar en un templo mucho más espléndido: el templo de la persona. Si el orante pretende hallar un lugar alto y un lugar santo, ha de hacerse él mismo «templo de Dios» (porque «santo es el templo de Dios»). Si la persona anhela orar en el templo entonces ha de orar dentro de sí misma. Lo primero es «ser templo de Dios», advirtiéndole que Él oye al que ora en su templo. El templo es —en la teología joánica— el lugar sagrado en el que uno reconoce al Señor. El enfermo curado por Jesús no le conoce en medio de la turba, sino en el templo (el «lugar santo»). Éste es el ámbito en el que se reconoce al donante de la *salus*. El templo de Dios es tenido, también, como el lugar de la visión; en él se puede obtener la explicación y la visión de los misterios elevados (como el de creer que Dios obra estando en quietud y descansa obrando). Finalmente, caigamos en la cuenta de que Agustín se fija en las dos naturalezas de Cristo para hablar del templo. El templo propiamente dicho es su carne, su naturaleza humana; su naturaleza divina el hiponense la expresa diciendo que Dios habita en Jesús. Lo carnal y lo humano son visibles, mientras que lo espiritual y lo divino no lo son con tanta evidencia. Aquí está la razón por la que los judíos se indignan frente a Jesús: pensaban que era un hombre que «tenía la osadía de hacerse igual a Dios». Los judíos veían el templo de su carne humana, pero se les escapaba la percepción del que la habita; veían la humanidad, aunque no captaban ni creían en su divinidad⁶⁰.

19.º *Los vestidos*.—Los vestidos trasladan al oyente y al lector al escenario de la pasión de Jesucristo. Más concretamente, los sitúan en los hechos acaecidos tras la crucifixión del Señor. Agustín es muy conscien-

⁶⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 139), 273-275, 276, 277, 308, 376, 377, 378, 379, 408, 409 y 415.

te de su significado teológico, como se evidencia en el *Tractatus 118,1-4*. Los soldados, tras crucificar al Señor, toman sus vestidos⁶¹ (haciendo cuatro lotes, uno para cada uno) y la túnica. La túnica era de un solo tejido, de arriba abajo. Se dijeron unos a otros que preferían no dividirla⁶²; era mejor echarla a suertes para ver a quién había de pertenecer. Se trataba de una túnica inconsútil⁶³. Agustín anota que todos los evangelistas hablan de este hecho, pero lo hacen con mayor brevedad que Juan. Los sinópticos lo hacen en un tono velado, mientras que Juan lo hace con toda claridad. Así como al repartir los vestidos obtuvieron partes iguales (sin necesidad de la suerte), al hablar de la túnica Agustín advierte que, en el caso de haberla dividido, no les habría sido útil; por eso sortearon su propiedad. Mateo, Lucas y Marcos indican peculiaridades concretas y personales al interpretar el sorteo⁶⁴. Comentando a Juan, San Agustín expone su análisis: la cuádruple división de los vestidos del Señor fue figura de la Iglesia, dividida en cuatro partes (por estar esparcida por las cuatro partes del mundo). La Iglesia se halla igual y pacíficamente distribuida. Las cuatro partes evocan a los ángeles enviados por Dios para recoger de los «cuatro vientos» a sus escogidos. Estamos ante las cuatro partes del mundo, es decir: Oriente, Occidente, Aquilón y Mediodía. La túnica que se sor-

⁶¹ Cristo es despojado de sus vestiduras, quedando desnudo. Con su desnudez —según indica Danielou— Cristo ha despojado a principados y potestades, venciéndonos audazmente en la cruz. El despojarse de Cristo apunta al despojarse del «hombre viejo», manifestado en las vestiduras y simbolizado en el bautismo (cf. J. DANIELOU, *Simbología y gracia del bautismo*: Cuadernos Phase 72 [1996] 23-27).

⁶² Para San Cipriano la túnica (sin costura, tejida toda ella de arriba abajo) habla de la unidad de la Iglesia. No falta quien ve en la túnica el cuerpo de Jesús que se entrega; no se rasga porque ese cuerpo no verá la corrupción y resucitará (cf. J. CHAPA [ed.], *Introducción a los escritos de San Juan. Evangelios, cartas y Apocalipsis*, Pamplona 2011, 169-170). Van Tilborg señala que la unidad de la túnica se refiere a la unidad de la comunidad de los discípulos. Se trata de algo previsto por el propio Dios, que supera el significado meramente profano. Una unidad que es «de arriba», y que incluso los soldados no logran «romper» (cf. S. VAN TILBORG, *Comentario al Evangelio de Juan*, Navarra 2005, 396).

⁶³ Es la túnica que, en cierta manera, simboliza también —en paralelismo teológico— a la madre. Así como unos hombres recogen la túnica, los discípulos del Señor recogen y acogen a la madre de Jesús. Acoger a María significa acoger a Cristo. Ella es la que tiene la misión de «re-unificar» a los hombres en la unidad simbolizada en la túnica (cf. D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, 207-210).

⁶⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 701-703.

tea⁶⁵ simboliza la unidad de las cuatro partes, que se halla en el vínculo de la caridad. Ella expresa el camino más excelente, tal y como anota el apóstol San Pablo. La caridad es el camino «más excelente» (*supereminentior*) y la vestidura que la representa está tejida «de una sola pieza». La túnica caritativa no tiene costuras, para que no se descosa; la lleva uno solo y reúne a todos en la unidad. El comentario agustiniano se fija, al mismo tiempo, en que Pedro es el representante apostólico de la unidad eclesial. Solamente él —entre los doce apóstoles interrogados— responde «Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo». Pedro representa a todos y, por eso, representa a la unidad. Hablamos de uno por todos, porque hay unión entre todos. Nadie que pertenezca al todo está fuera de él; el todo también indica la catolicidad eclesial. La túnica inconsútil significa que la gracia de Dios, en la unidad de la túnica, llega a todos⁶⁶.

20.º *La vid.*—Para completar este recorrido simbólico—joánico, fijémonos en el alcance teológico de la figura de la vid. Cristo es la vid y sus discípulos son los sarmientos⁶⁷. Es evidente que la Cabeza está unida existencial e íntimamente a los miembros de su Cuerpo. Cristo simboliza a la Vid verdadera, frente a una vid que es extraña y amarga (productora de espinas, cuando de ella se esperan uvas). Las uvas son las buenas obras, mientras que las espinas significan los frutos adulterados, que no se esperan de una buena vid. Agustín apunta que Cristo es la Vid⁶⁸ y también el Agricultor. Él es el que hace la poda de lo que no sirve en su Reino. Dios da el crecimiento providencialmente, a la vez que Cristo transforma a los sarmientos en operarios. Agustín afirma que es la Trinidad agricultora

⁶⁵ El evangelista Juan se refiere a la túnica interior, llevada habitualmente sobre la piel. En el «terreno religioso», ser despojado podría significar penitencia, purificación o expiación del portador del mesianismo y del sacerdocio (cf. P. M. EDO, *El lenguaje de las vestiduras en el Cuarto Evangelio*, Navarra 2009, 127-133).

⁶⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 699-705.

⁶⁷ En el AT se habla, con frecuencia, de Israel como de una vid-viña elegida por Dios y cultivada con esmero por Él. En el NT la vid es el nuevo Israel. En este último contexto, los cristianos —unidos en comunión fraterna al Señor— dan frutos agradables al viñador. El viñador es el mismo Dios (cf. R. BROWN, *El Evangelio y las cartas de Juan*, Bilbao 2010, 132-133).

⁶⁸ La parábola-alegoría de la vid y los sarmientos es una de las más comentadas en el Evangelio de Juan; evoca la comunión de Jesús con los suyos, explicitando el aspecto eclesiológico de los que viven la fe en un mundo hostil (cf. C. DE VILLAPADIERNA, voz «La vid y los sarmientos», en F. FERNÁNDEZ RAMOS [dir.], *Diccionario del Mundo Joánico*, Burgos 2004, 1011).

(*Agrícola Trinitas*) la que posibilita la maduración de la viña. El que poda y limpia, sin embargo, es el propio Cristo: Él sana la viña para que pueda dar cada vez más fruto. El Señor purga al que da fruto, para que dé fruto más abundante. La limpieza de la viña alude a la limpieza de los pecados de los hombres, para que la vid sea más fecunda. El Viñador, Jesucristo, lava su viña por medio de su Palabra. Él está muy unido a los suyos; con sus seguidores es vid, y junto al padre es labrador. Hay una misma savia, una misma vida interior, que une a los sarmientos con el propio Cristo. Los sarmientos han de permanecer «en Él» para tener su propia vida. Los sarmientos no dan nada a la Vid, sino que sólo reciben de ella la savia que les vivifica; sin raíz, el sarmiento no tiene vida. La «vida de la vid» es una metáfora de la «vida de la gracia». Sólo unidos a Cristo⁶⁹ damos vida, damos buen fruto. Los sarmientos pueden estar en dos lugares bien distintos: o en la vid o en el fuego. Los que están en la Vid son aquellos en los que permanecen las palabras de Cristo; éstos son los que llevan fruto y el Padre es glorificado por medio de ellos. La gloria meritoria de los buenos frutos es la que glorifica a Dios. Para permanecer en la Vid —que es Cristo— siempre es necesario el amor. Si amamos al Señor, entonces guardamos sus preceptos y permanecemos en Él. La permanencia en su amor se identifica con la permanencia en su gracia. San Agustín advierte que el fin de los buenos sarmientos es el amor fraterno; con él, nuestro amor es diferente del amor de aquellos que no se aman con este fin (porque ni siquiera se aman). Dice, además, que son pocos los que se aman con el fin de que Dios sea todas las cosas en todos. El amor maduro integra el amor a Dios y el amor a los hermanos; Jesucristo se hizo Vid para que nosotros fuéramos sarmientos, amando a Dios y al prójimo. La caridad es el fruto que tenemos que dar como sarmientos; ella sale del corazón puro, de la recta conciencia y de la fe sin fingimientos⁷⁰. La Vid también simboliza a

⁶⁹ Afirma José Caba que la finalidad buscada por Jesús, en su oración al Padre, es que exista unidad entre sus seguidores. Dicha unidad exige «el ser guardados en el nombre del Padre» (cf. J. CABA, *Cristo ora al Padre. Estudio exegético-teológico de Jn 17*, Madrid 2007, 327-328). La filiación única de Cristo nos sirve para que le imitemos desde nuestra filiación adoptiva. Es en el Hijo en quien hallamos la principal manifestación del amor del Padre. Él envía a su Hijo para que —mediante su encarnación, su vida y su muerte— exprese la caridad, cuya fuente originante está en el propio Dios (cf. M.-F. BERROUARD, *Introduction aux homélies de Saint Augustin sur l'évangile de Saint Jean*, Paris 2004, 238-239).

⁷⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Io.ev.tr.* (BAC 165), 433, 435, 437, 439, 441, 443, 445, 451-453, 455 y 467.

la Iglesia y está extendida por todos los pueblos de la gentilidad. Tuvo su comienzo en Jerusalén, y llegó a todos los pueblos gentiles. Agustín capta que al viñador (a Cristo) le pareció que algunos «sarmientos inútiles» debían ser cortados. Y ¿cuáles son estos sarmientos? Estos sarmientos son los que aborrecen la raíz, los que crearon las herejías y los cismas. No obstante no hay que desesperar de ellos, pues pueden ser injertados de nuevo. Es conveniente tener cuidado para que los sarmientos inútiles no arrastren tras sí a otros que ahora son buenos (y que correrían el riesgo de ser cortados en el futuro). Para concluir nuestro análisis del símbolo «vid», destaquemos que Agustín se alegra gozosamente al ver la identidad que la vid tiene con Jerusalén. El santo invita, a todos, a permanecer fielmente en la comunión con ella⁷¹.

Los veinte símbolos anteriores le ofrecen al obispo de Hipona una rica base doctrinal para desarrollar una sugerente lectura teológica, tanto del *Evangelio de San Juan* como de la *Carta dirigida a los Partos*. Agustín comenta detalladamente otros muchos símbolos, en los que ahora no podemos detenernos: entre ellos están el pez⁷², el lavatorio de los pies⁷³, el mar⁷⁴, etc.

⁷¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *ep.Io.* (BAC 187), 522, 523 y 525.

⁷² Relacionado con el pez, está el símbolo de los 153 peces. Esta imagen, que aparece en el *corpus* joánico, representa simbólicamente la «misión» de la Iglesia, de atraer a las personas a la fe en Jesús, y a una nueva vida (la vida de los hijos de Dios). La intención última del símbolo es alentar a la gente para que crea en Cristo y así tenga «vida» (cf. R. BAUCKHAM, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids MI 2007, 280-281). En relación a la misión (interpretada desde las categorías del *corpus* joánico), es preciso advertir que la iniciativa de la misión crística y eclesial tiene su origen en Dios Padre. Él impulsa la obra salvífica. El Padre es el que envía y el enviado ha de reproducir en su persona una doble dinámica: contemplar al que lo envía y dar testimonio del contacto con la fuente primordial de la misión (cf. J. LUZÁRRAGA, *Oración y misión en el Evangelio de Juan*, Bilbao 1978, 175-177).

⁷³ El lavatorio incluye alusiones teológicas referidas a la purificación ritual e interior, así como elementos parenéticos relacionados con la *diakonia* de la comunidad eclesial. Cristo es el siervo, el servidor, el «tipo» de responsable comunitario. Es el servidor enviado que —siendo representante de Dios— mira por el bien de «los otros» (cf. P.-R. TRAGAN, *La parabole du «pasteur» et ses explications: Jean 10,1-18*, Roma 1980, 354-355). Es el lavatorio el *locus* en el que se muestra la comunión pretendida por el Señor (en su abnegación y en su humillación). Cristo busca, al lavar los pies a sus discípulos, que haya amor entre ellos, así como existe la comunión de amor entre el Padre y el Hijo (cf. L. BOUYER, *Le quatrième évangile. Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire*, Casterman 1963, 190-191).

⁷⁴ El mar le sirve a San Agustín (en su *Tractatus* 20) para comentar el pasaje en el que se ve cómo Jesús camina sobre las aguas. El santo molesta al adversario arria-

3. CONCLUSIONES

Para finalizar nuestro trabajo, enumeramos ahora las conclusiones generales a las que hemos llegado tras un análisis comprensivo y sistemático de la teología joánica, tal y como la comprende y la expone San Agustín:

1.^a *Ejercicio exegético al servicio de la misión pastoral.*—En nuestra investigación se pone de manifiesto el alma de pastor que posee Agustín. No agota su tarea especulativa en su delectación íntima y personal de la teología joánica. Se esfuerza, con una esmerada pedagogía, en acercar la sabiduría revelada en San Juan a su auditorio.

2.^a *Simbología cristiana y horizonte espiritual.*—Agustín no agota su discurso en una exégesis de corte literalista o historicista. Es muy consciente de la distancia existente entre el símbolo y lo simbolizado. Explora amplia y exhaustivamente los significados del símbolo; lo que él verdaderamente pretende es conocer mejor lo simbolizado. Anhela alcanzar —ayudado por la fe y por la razón— el significado más radical y espiritual de lo escondido en los signos. Es una tarea —la suya— en la que se intuye una cierta progresión intelectual y comprensiva.

3.^a *El riesgo de la excesiva alegorización, en detrimento del sentido literal.*—En algunos casos puntuales, consideramos que la teología agustiniana corre el riesgo contagiarse de la proyección subjetiva, con argumentos teológicos un tanto forzados o acomodaticios. Esto podría ir en detrimento de la pureza y de la sencillez del mensaje bíblico-revelado. En nuestra opinión esto sucede en el acercamiento hermenéutico a los símbolos numéricos (concretamente a los números 46 y 153). Por otro lado, el símbolo —y la alegoría— tienen la función positiva de evitar que el teólogo Agustín restrinja su actividad a lo puramente racional, empírico o científicista.

4.^a *La polisemia simbólica y la soteriología católica.*—Consideramos que ha quedado suficientemente probada la polisemia albergada en la teología simbólica joánica. Dicha polisemia teológica es entendida creyentemente por Agustín en el contexto de la soteriología católica. No

no, para el que en esta escena se indica la inferioridad del Hijo. Para el hiponense, la marcha sobre el agua (de los pies de carne de Cristo) es un milagro, obrado inseparablemente por el Padre y por el Hijo (cf. M.-F. BERROUARD, *Io. 5,19 et la marche sur les eaux: Oeuvres de Saint Augustine* 72 [1977] 751-752).

hay solamente un significado para cada símbolo; es habitual que una misma realidad simbólica contenga varias significaciones teológicas. La pluralidad de significados orienta al auditor o al lector a una intelección más completa y a una búsqueda incesante de la salvación otorgada por Dios.

5.^a *Cristocentrismo soteriológico y hermenéutica intraeclesial.*—Lejos de un análisis semiótico arbitrario, Agustín elabora su mensaje espiritual en continuidad doctrinal con la Tradición viva y dinámica de la Iglesia. Su exégesis de los escritos de Juan es muy cuidadosa con el *depositum fidei*. En esta atmósfera académica —también caracterizada por la apertura y por la catolicidad— el obispo de Hipona constata el cristocentrismo de muchos de los símbolos que maneja. El significado último de cada símbolo sólo se alcanza en la persona de Jesucristo, y en la presentación que de Él hace la Iglesia. En Juan, Él es el Hijo, el Preexistente, el Verbo igual al Padre en su naturaleza divina y el Salvador de todos los hombres.

6.^a *La inefabilidad del Misterio y la inadecuación de los símbolos.*—El fondo último de cada uno de los símbolos estudiados no queda explicado completamente por Agustín. Hay algo que se escapa a su discurso, y que sólo es insinuado, evocado. Cada uno de estos símbolos joánicos está referido (explícita o implícitamente) al Misterio de Dios. Es el Misterio del que el símbolo procede, al que el símbolo remite y por el que el símbolo es envuelto. Es el Misterio insondable e inefable, no susceptible de ser plenamente conceptualizado, ni siquiera por la flexibilidad semántica de los símbolos.

7.^a *La evidencia de la hondura teológica de los símbolos joánicos.*—La hondura teológica de cada símbolo es puesta de relieve por Agustín. Su invitación a la interioridad antropológica parece compararla con la exhortación a la profundización en cada realidad simbólica. Cada símbolo tiene una hondura propia, a través de la cual Dios se revela personalmente para salvar al hombre. Para conocer el verdadero mensaje teológico-espiritual de cada símbolo es obligado ahondar más y más en su conocimiento; se necesita bucear incesantemente en la honda realidad del ser simbólico. Así se van encontrando nuevas capas y aspectos insospechados de la realidad simbólica en cuestión; éstos son difícilmente perceptibles en las exploraciones más superficiales.

8.^a *El círculo hermenéutico de la simbología, la cristología y la ecle-siología.*—El sentido más radical y genuino de cada uno de los símbolos

estudiados sólo se alcanza desde una hermenéutica dialogante —al mismo tiempo— con la cristología y con la eclesiología. En Cristo y en la Iglesia están el origen primero y el horizonte último, esclarecedores de los significados de dichas realidades simbólicas. Sólo en ellos se halla el encuadre que posibilita una lectura fiel a sus pretensiones teológicas. Existe una fusión de horizontes que relaciona el significado de cada símbolo con Cristo y con la Iglesia.