



«Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos»

MANUEL ROBERTO BURGOS AZOR

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

Resumen: La unción del Espíritu Santo en el Bautismo que Jesús recibió en el Jordán ha sido interpretada de muchos modos a lo largo de los siglos. Ha habido una evolución doctrinal en la que han jugado un papel muy importante las disputas con gnósticos y arrianos. San Agustín, en algunos textos que se enmarcan en la polémica con el pelagianismo, aportó a la evolución doctrinal de la interpretación de este misterio de la vida del Señor una sustitución parcial del contenido cristológico-trinitario de este evento por un significado fundamentalmente eclesiológico-sacramental.

Palabras clave: Unción del Espíritu, Bautismo de Jesús, San Agustín.

Abstract: The anointing of the Holy Spirit at the Baptism that Jesus received in the Jordan has been interpreted in many ways throughout the centuries. There has been a doctrinal evolution in which disputes with Gnostics and Arians have played a very important role. Saint Augustine, in some texts that are part of the controversy with Pelagianism, contributed to the doctrinal evolution of the interpretation of this mystery of the life of the Lord, a partial substitution of the Christological-Trinitarian content of this event for a fundamentally ecclesiological-sacramental meaning.

Keywords: Anointing of the Spirit, Baptism of Jesus, Saint Augustine.

1. INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del pasado siglo el Bautismo de Jesús en el río Jordán ha recuperado su lugar como evento del Espíritu, síntesis de toda la historia de Jesús¹, y revelador de su identidad como Hijo de Dios y de su misión mesiánica y soteriológica². Ya la teología bíblica y los estudios patrísticos habían revelado la fecundidad cristológica que este misterio de la vida de Cristo tuvo en los primeros siglos del cristianismo³.

Pero hay un punto de inflexión en esta vía recorrida por la Tradición, a partir de la crisis arriana y del Concilio de Nicea (325), que supondrá un giro en la comprensión del significado cristológico de esta Unción de Cristo en el Jordán: se deja de valorar como dato para la cristología la unción de Espíritu Santo de la humanidad del Señor en el bautismo de Jesús en el Jordán y se traslada el momento de esta unción a la Encarnación, identificándola con la unión hipostática, y por tanto, reduciendo la valencia cristológico-trinitaria del evento⁴.

En este proceso aparece como un hito importante la doctrina de San Agustín de Hipona. Según la bibliografía de referencia es la influencia del Hiponate la

1 Cf. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, v. I, La esfera de los libros, Madrid 2007, 42; y recientemente F. PÉREZ HERRERO, *Bautismo y muerte de Jesús según San Marcos (1,9-11; 15,34-39). Una historia de amor entre dos teofanías*, en G. TEJERINA – J. YUSTA (Coord.), *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande. Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2021, 517-541.

2 Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1992⁸ [Mainz 1974], 201-202; R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù: il mistero dell'unzione*, Ancora, Milano 1982; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 230-244; A. AMATO, *Jesús, el Señor*, BAC, Madrid 2009² [Bologna 1999], 458-463; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 40-42; N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, v. I, Borla, Roma 2012, 271-283.

3 Sirva como ejemplo de la primera el estudio de I. DE LA POTTERIE, "L'Onction du Christ. Étude de théologie biblique", *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252; y de los segundos, la magna obra de A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*cit_af ref_bf(ORBE, 1961 ref_num90)ref_af, Librería Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961.

4 Un estudio amplio sobre esta evolución, con bibliografía abundante sobre el tema, en L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010⁴, 94-111. El actual Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ha estudiado en varios artículos el tema de la interpretación patrística del Bautismo de Jesús en el Jordán a lo largo de sus años de investigación y docencia; fueron publicados juntos en un libro, ID., *Jesús y el Espíritu: la unción*, Didáskalos, Madrid 2013.

que determina en el occidente cristiano un cambio radical en la interpretación del Bautismo del Señor y de la Unción del Espíritu Santo que allí tuvo lugar⁵.

El objeto de este artículo es mostrar en algunos textos de la obra agustiniana un ejemplo de esta evolución, de la mano de los grandes estudiosos de la obra de San Agustín. El análisis de estos textos, escogidos de entre la vasta obra de nuestro autor, nos hará conscientes de los matices de la evolución teológica objeto de nuestro estudio.

2. RASGOS PRINCIPALES DE LA CRISTOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN

Dos premisas son importantes para entender las claves de la teología agustiniana: por un lado, su puesto en la evolución histórica y doctrinal de la teología y por otro la mutua implicación entre su doctrina y su vida.

Por lo que respecta al primer aspecto, cuando Agustín entra en la escena teológica se encuentra con una doctrina trinitaria ya consolidada, pero que todavía tiene abiertas la originalidad de la procesión del Espíritu Santo y la cuestión de las relaciones en la Trinidad de las personas entre sí y de éstas con la esencia divina, cuestiones a las que Agustín dedicará su interés. En el plano cristológico, Agustín se encuentra entre el Concilio de Nicea (325), de cuyos resultados es heredero, y el Concilio de Éfeso (431) al que no podrá acudir a causa de su muerte. Pero su obra hay que ponerla en relación sobre todo con el Concilio de Calcedonia (451), pues su cristología ofreció una aportación determinante para la definición dogmática calcedonense, no directamente sino a través de San León Magno⁶.

En cuanto a la relación de su teología con su vida hay que entender en primer lugar que Agustín es un buscador de la Verdad, que en las vicisitudes de su vida personal pasará –sin abandonar nunca a Cristo– por el maniqueísmo y el escepticismo hasta la fascinación de la filosofía neoplatónica. Al inicio de su conversión en el 386 lo primero que mira Agustín es centrarse en la humanidad de Cristo, en contraposición a la cristología mítica de los maniqueos, atisbando una solución fotiniana (adopcionista) al problema de la convivencia en Cristo de la naturaleza divina con la humana, aunque parecen confundir apolinarismo y fotinianismo. Posteriormente Simpliciano lo orienta hacia una *Logoschristologie* fundada sobre el prólogo de Jn, puesto en relación con la metafísica neoplatónica. Se supone que también influirá la predicación de San Ambrosio. Así llega a una teología en la cual es fundamental el papel del Verbo encarnado como Mediador humilde,

5 Cf. ID., *El Dios...*, 99-100; M. BORDONI, *op. cit.*, 236-237.

6 Cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 250-251.

no aceptado por los filósofos orgullosos de su ciencia ni por los paganos, camino que lleva a la Patria, al Verbo-Dios, a la unión del hombre con Dios⁷.

A partir del 395, fecha de su elección como obispo de Hipona, Agustín cambia de horizonte y será la liturgia vivida en la Iglesia la que marque el hilo de su teología, a la par que las necesidades pastorales y las controversias a las que como pastor tiene que hacer frente⁸.

Los rasgos constantes de su cristología son: el uso cada vez mayor de los términos *substantia* y *persona* para expresar a nivel ontológico la unidad de Cristo; la real humanidad de Jesús, también a nivel afectivo y psicológico, que no desaparece por ser asumida por el Verbo en la encarnación; al igual que el alma unifica y guía el cuerpo, así el Verbo es la vida verdadera y el sujeto del cuerpo pero también del alma de Jesús; el título de *Mediator* es el predominante en sus obras, al principio con un trasfondo de cosmovisión neoplatónica, con la necesidad de salvar el abismo entre el centro energético del mundo y la materia, al extremo del círculo del universo; pero posteriormente hará referencia a la doble condición divino-humana de Cristo, que le capacita para unir a Dios y los hombres; y por último, en los años de la controversia pelagiana, adquiere la dimensión de representante personal y ejemplo primordial de la gracia de Dios que santifica al hombre gratuitamente⁹.

Por último, una particularidad que San Agustín ha transmitido a la tradición posterior es una regla exegética, para la cual se inspira en Tyconio y que consiste en distinguir si en las Escrituras, cuando habla Cristo, es el Verbo de Dios eterno el que habla, o el Verbo Encarnado o el *Christus totus*, Cristo cabeza junto con su cuerpo, la Iglesia. Esta concepción será fundamental para entender que en Agustín cristología y eclesiología tienen una estrecha relación¹⁰. Algunos rasgos de su doctrina sobre la Trinidad o sobre el Espíritu Santo emergerán del estudio de los textos elegidos y de las controversias en las que se encuentran envueltos. Su disputa con maniqueos, arrianos, donatistas y pelagianos dará lugar en repetidas ocasiones para leer y releer el misterio de la vida del Señor que nos ocupa. En este artículo me ceñiré únicamente a los que están en el contexto de la controversia pelagiana, fundamentalmente por motivo de la ex-

7 Cf. G. MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993, 23-74.

8 Cf. ID., «Christus», en C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe & Co., Basel 1986-1994, vol. I, 859.

9 Cf. B. E. DALEY, «Cristología», en *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, A.D. FITZGERAL (ed.), Monte Carmelo, Burgos 2001, 359-362.

10 Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris 1972, 198-200.

tensión debida, pues también encontramos matices significativos en los textos que pertenecen al contexto de las restantes controversias.

3. LA CONTROVERSIA PELAGIANA

La controversia pelagiana tuvo como centro el modo de comprender la antropología cristiana, y más concretamente sobre qué clase de gracia era necesaria para obrar el bien y evitar el mal, sosteniendo Pelagio que ésta es simplemente la naturaleza con la que todo hombre es creado libre, de modo que niega que el hombre fue creado en estado sobrenatural y la trasmisión del pecado original. De aquí se derivaban consecuencias en cuanto a la doctrina del bautismo, negando la necesidad del bautismo de los niños¹¹. Agustín a partir del 411 comienza a preocuparse de esta nueva herejía de modo intenso contraponiendo una teología que llevaba detrás la propia experiencia de vivir la conversión como una gracia y que llevará al obispo de Hipona a ser conocido posteriormente como el Doctor de la gracia¹².

Resulta evidente que esta controversia tiene consecuencias importantísimas para la cristología, pues el pelagianismo anulaba la obra de Cristo como salvador de los hombres, reduciéndolo a un moralista ejemplar que nos habría dejado junto con su ejemplo, una buena doctrina¹³. A juicio del gran estudioso belga de la teología del hiponate, el agustino profesor de Lovaina T. J. Van Bavel (1923-2007), la controversia pelagiana es cristológicamente relevante en Agustín, pues empujado por ella ha desarrollado la idea de la *gratia Incarnationis* y ha profundizado en el modo de la unión de las dos naturalezas en Cristo, que no puede ser moral, sino que es desde el primer momento de la existencia de Jesús en el seno de María¹⁴.

Dos textos estudiaré en este apartado: *De Trinitate* XV,26,46 y *Enchiridion* 14,49. Ha sido primeramente Van Bavel el que ha hecho notar la valencia cristológica de esta controversia conectándola con *De Trinitate* XV,26,46, texto que ejemplifica el cambio de orientación en la interpretación del Bautismo del Jordán influenciado por la necesidad de encontrar un ejemplo absoluto de gracia en Jesucristo¹⁵. De aquí la importancia del texto y el hecho de encuadrarlo en

11 Cf. F. MORIONES, *Teología de San Agustín*, BAC, Madrid 2004, 257-267.

12 Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, BAC, Madrid 1974, 100.

13 Cf. *Ibidem*, 101.

14 Cf. T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1954, 39.

15 Cf. *Ibidem*, 97.

esta controversia, con la que se relaciona indirectamente. En cuanto al segundo texto, el Bautismo de Jesús aparece en el *Enchiridion*, que según Goulven Madec (1930-2008), otro gran estudioso de San Agustín, francés agustino de la asunción y profesor del Instituto Católico de París, manifiesta claramente la dimensión cristológica de la respuesta de Agustín al pelagianismo y tiene como particularidades que hacen interesante su estudio el que pone en paralelo el Bautismo no ya con la Encarnación sino con la muerte de Jesús¹⁶, además de tratar el tema de la generación eterna del Hijo en referencia al Bautismo del Jordán¹⁷.

4. EL BAUTISMO DE JESÚS EN EL *ENCHIRIDION AD LAURENTIUM DE FIDE ET SPE ET CARITATE*

Agustín escribe este “manual” o “compendio” de la fe cristiana hacia el 422 a petición del laico romano Lorenzo, usando como esquema el Símbolo y el Padrenuestro, y será una expresión sintética de la comprensión agustiniana de la doctrina cristiana. La obra queda configurada en tres partes, correspondientes cada una a una de las virtudes cardinales, de modo que el texto donde aparece el Bautismo de Jesús está en la primera parte, referida a la fe¹⁸. El contexto próximo del número es la doctrina del pecado original que sólo Cristo puede borrar (nn.44-51). Este es el texto y a continuación realizo el análisis.

«En efecto, los que eran bautizados con el bautismo de Juan, por quien el mismo Cristo fue bautizado, no renacían a nueva vida, sino que, por el ministerio del Precursor, que decía: Preparad el camino del Señor, se disponían solamente para aquel en el que únicamente podían renacer. Pues el bautismo de Cristo no consiste sólo en el agua, como el de Juan, sino también en el Espíritu Santo, a fin de que todo aquel que cree en Jesucristo sea renovado por aquel mismo Espíritu por quien Él, habiendo sido engendrado, no tuvo necesidad de regeneración. De aquí que aquella voz del Padre: Hoy te he engendrado, no indica el día del tiempo en que Cristo fue bautizado, sino el día de la inmutable eternidad, para dar a entender que aquel hombre estaba unido a la persona del Unigénito. Pues el día que no empieza con el fin del ayer y no termina con el comienzo del mañana, es siempre hoy.

16 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 883-884.

17 Cf. K. McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* cit_af ref_bf(McDONNELL, 1996 ref_num137)ref_af, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1996, 209.

18 Cf. G. MADEC, *La patria...*, *op. cit.*, 210-211.

Cristo, pues, quiso ser bautizado en agua por Juan, no para borrar alguna iniquidad suya, sino para dar un gran ejemplo de humildad. El bautismo nada encontró en El que borrar, como la muerte nada que castigar; de suerte que el diablo, oprimido y vencido por la verdad de la justicia, no por la fuerza del poder, puesto que le había dado muerte injustísimamente sin ninguna culpa, por eso mismo justísimamente perdiese a los que tenía sometidos por la culpa. Así, pues, aceptó lo uno y lo otro, es a saber, el bautismo y la muerte, por sabia administración de la economía divina, no por lastimosa necesidad, sino más bien por compasiva voluntad; para que del mismo modo que un solo hombre había introducido el pecado en el mundo, esto es, en todo el género humano, así también uno solo lo destruyese»¹⁹.

4.1. El Bautismo de Cristo arquetipo del bautismo cristiano

Desde la perspectiva de la controversia pelagiana el tema de la diferencia entre bautismo de Juan y bautismo de Cristo cobra una nueva significación: la importancia del Espíritu Santo concedido por el bautismo en orden a la *regeneratio* y al perdón de los pecados, y de la *fides* de los que creen en Jesucristo, reconociéndolo como Mediador sin el cual no es posible la salvación²⁰. En conexión con esto, en el n.51 dice que nadie se libra de la condenación si no renace en Jesucristo. Por otro lado, el Bautismo del Jordán es entendido como arquetipo del bautismo cristiano, ensalzando su valor pues lo ha recibido no

19 *Ench. XIV,49 [CCL 46,75-76]: «Non enim renascebantur qui baptizabantur baptisate Ioannis, a quo et ipse baptizatus est, sed quidam praecursorio illius ministerio qui dicebat: Parate uiam domino, huic uni in quo solo renasci poterant parabantur. Huius enim baptismus est non in aqua tantum, sicut fuit Ioannis, uerum etiam et in spiritu sancto, ut de illo spiritu regeneretur quisquis in Christum credit, de quo Christus generatus regeneratione non eguit. Vunde uox illa patris quae super baptizatum facta est, Ego hodie genui te, non unum illum temporis diem quo baptizatus est, sed immutabilis aeternitatis ostendit, ut illum hominem ad unigeniti personam pertinere monstraret. Vbi enim dies nec hesterni fine inchoatur nec initio crastini terminatur, semper hodiernus est. In aqua ergo baptizari uoluit a Ioanne, non ut eius iniquitas ulla dilueretur sed ut magna commendaretur humilitas. Ita quippe nihil in eo baptismus quod ablueret, sicut mors nihil quod puniret, inuenit, ut diaboli ueritate iniustitiae, non uolentia potestatis, oppressus et uictus, quoniam ipsum sine ullo peccati merito iniquissime occiderat, per ipsum iustissime amitteret quos peccati merito detinebat. Vtrumque igitur ab illo, id est et baptismus et mors, certae dispensationis causa, non niseranda necessitate sed miserante potius, uoluntate susceptum est, ut unus peccatum tolleret mundi, sicut unus peccatum misit in mundum, hoc est in uniuersum genus humanum».*

20 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 895-896.

un hombre cualquiera, sino aquel que está unido a la persona del Hijo eterno de Dios, como dirá la voz del Padre²¹.

4.2. «Ego hodie genui te». La eterna generación

En las redacciones actuales de los evangelios no aparece esta frase en la voz del Padre, variante textual de Lc 3,22 muy común entre los Padres y que tiene su origen posiblemente en el Evangelio de los Ebionitas, con un claro tinte adopcionista²². Siempre había creado problemas doctrinales decir “yo te he engendrado” en el Bautismo: ¿es el momento de su nacimiento como Hijo de Dios? ¿o un nuevo nacimiento? ¿acaso el primero no fue suficiente? ¿es una manifestación en el tiempo de la generación eterna del Hijo?²³. Los ebionitas en su evangelio dirán que efectivamente Dios ha engendrado a Jesús en el Bautismo, y esto para dos cosas: por lo que respecta a la humanidad de Jesús, negar su nacimiento virginal; por lo que respecta a su divinidad, negar su generación eterna tal y como la define Nicea²⁴. La interpretación que hace el *Evangelio de los Hebreos* del “yo te he engendrado” es mucho más flexible, de modo que admite los dogmas del nacimiento virginal y de la generación eterna, y por esto no será combatida por los autores eclesiásticos²⁵. La actitud ante esta variante, por parte de éstos, será doble: descartar la referencia sálmica y retirarla del texto, aunque no totalmente; o aceptar con prudencia la tradición judeocristiana de un nacimiento de Jesús en el Bautismo²⁶. Posiblemente ha llegado a Agustín esta variante por medio de los *Testimonia* de Cipriano²⁷, y al no tener cerca de su ambiente problemas con los restos del judeocristianismo, no ha considerado sus tradiciones como peligrosas, pues de hecho San Agustín considera a los nazarenos como ortodoxos²⁸.

Agustín interpreta la voz del Padre como un testimonio de la filiación eterna de Cristo, de modo que «*hodie*» no se refiere al momento en que el Padre la pronuncia, en el Bautismo del Jordán, sino al “día” sin comienzo ni fin de la

21 Cf. J. RIVIÈRE, *Parole du Père au baptême de Jésus*, en *Bibliothèque augustiniennne* 9 (1947) 375, 375.

22 Cf. A. ORBE, *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I, BAC, Madrid 1976, 647-649.

23 Cf. D. VIGNE, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, J. Gabalda et Cie., Paris 1992, 107.

24 Cf. *Ibidem*, 113.

25 Cf. *Ibidem*, 120.

26 Cf. *Ibidem*, 121.

27 Cf. *Ibidem*, 123.

28 Cf. *Ibidem*, 206, nota 3.

eternidad²⁹, el «*dies semper hodiernus*», de modo que parece que se introduce en el tiempo el misterio eterno³⁰.

McDonnell por su parte piensa que Agustín pone juntos los dos planos, el histórico con el Bautismo del Jordán, y el de la eternidad inmutable con la generación eterna del Hijo, de modo que se entiende el primero integrado en el segundo, y así no niega el carácter de nacimiento al Bautismo del Jordán, pero lo integra en la totalidad del misterio de Cristo, Verbo eterno y también encarnado³¹.

4.3. «*In aqua ergo baptizari uoluit a Ioanne, non ut eius iniquitas ulla dilueretur*»

Siguiendo a Ambrosio –Cristo se lavó por nosotros³²–, Agustín deriva eclesiológicamente la significación del Bautismo de Cristo para poder compaginarlo con su impecabilidad, pero toma más precauciones todavía, pues la carne de Cristo no es exactamente nuestra “carne de pecado”, hay entre ambas una diferencia. Jesús no tiene sino la “semejanza” de esta carne pecadora. Como se puede observar, el tema judeocristiano de una purificación física de Jesús ha desaparecido totalmente, ya que evocaba el tema de una purificación moral, que evidentemente es inaceptable, aunque jamás fue afirmada por los judeocristianos³³.

4.4. *Bautismo y Muerte de Jesús*

Recoge Agustín entrelazados dos motivos tradicionales muy antiguos en la interpretación del Bautismo del Señor: por un lado la conexión entre Bautismo del Jordán y victoria sobre el demonio³⁴, y por otro Bautismo y Muerte de Jesús³⁵. En Agustín se convierte en una conexión triple, Bautismo-derrota del

29 Cf. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, 376.

30 Cf. D. VIGNE, *op. cit.*, 116.

31 Cf. K. McDONNELL, *op. cit.*, 98.

32 Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *De Spiritu Sancto* III,1,6. Traducido al español en ID., *El Espíritu Santo*, C. GRANADO, ed., Ciudad Nueva, Madrid 1998, 178-179.

33 Cf. D. VIGNE, *op. cit.*, 158-159. En el mismo sentido A. ORBE, *La unción...*, *op. cit.*, 27, nota 52.

34 Así lo hacen las *Odas de Salomón*, especialmente claro se ve en la Oda 24. Cf. A. PERAL – X. ALEGRE, *Odas de Salomón* cit_af ref_bf(PERAL, 2002 ref_num142)ref_af, en A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Cristiandad, Madrid 2002², 83-84.

35 Así lo hace Ignacio de Antioquía. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios* XVIII,1-XIX,1. Traducido al español en cit_bfJ. AYÁN CALVO (ed.), *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*, Ciudad Nueva, Madrid cit_af ref_bf(AYCALVO, 1991 ref_num143)ref_af, 122-123. Esta relación ha sido puesta de manifiesto también en el reciente estudio de F. PÉREZ HERRERO, *op. cit.*, 540-541.

demonio-Muerte, que como ya hacía Ignacio de Antioquía ve el acontecimiento del Jordán como una proclamación de la muerte y resurrección del Señor³⁶. Esta también es la perspectiva subrayada por Tertuliano, padre de la tradición latina, que conecta el valor salvífico del bautismo cristiano fundamentalmente con la Muerte del Señor³⁷.

A juicio de McDonnell esta conexión hay que ponerla en relación con la interpretación que Agustín hace de *Jn* 19,34, según la cual el bautismo cristiano tiene su fuente más en la Muerte de Jesús, cuando de su costado abierto sale el agua junto con la sangre, que en el Bautismo del Jordán. Esta exégesis será casi totalmente común en la antigüedad y edad media³⁸.

5. EL BAUTISMO DE JESÚS EN EL *DE TRINITATE*

5.1. *El De Trinitate*

Agustín escribe el *De Trinitate* durante todo el primer cuarto del siglo V³⁹, constituyendo una excepción con respecto al cuadro general de su monumental obra en cuanto que no lo escribe para el público en general, porque se lo hayan pedido los amigos, o por polémicas concretas, aunque las tiene en cuenta, sino por la necesidad de su alma de conocer mejor el misterio de la fe y contemplarlo⁴⁰. La teología postnicena empujada por la controversia arriana había demostrado la divinidad del Hijo y del Espíritu, pero todavía quedaban aspectos sin resolver⁴¹. Tres son las preguntas fundamentales a las que quiere responder la obra: porqué el Dios cristiano no son tres dioses, cómo entender la encarnación del Hijo si siempre se entienden las operaciones *ad extra* de la Trinidad como inseparablemente de las tres personas, y por último, en torno al Espíritu Santo, sus propiedades personales y su modo de proceder distinto a la generación⁴². Conocer y contemplar este misterio será posible hasta un cierto punto gracias a que Dios ha impreso en el hombre su imagen trinitaria⁴³.

36 Cf. K. McDONNELL, *op. cit.*, 209.

37 Cf. TERTULIANO, *De Baptismo* VIII,3. Versión en español en ID., *El Bautismo. La Oración*, S. VICASTILLO, ed., Ciudad Nueva, Madrid 2006.

38 Cf. *In eu. tr.* CXX,2 [CCL 36,661]. Cf. K. McDONNELL, *op. cit.*, 180.

39 Para la discusión sobre la fecha de redacción ver la introducción a la edición italiana de SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, en *Nuova Biblioteca Agostiniana* 4 (1973) XVII-XVIII.

40 Cf. *Ibidem*, VII-VIII.

41 Cf. *Ibidem*, IX.

42 Cf. *Ibidem*, VIII.

43 Cf. *Ibidem*, X.

Cavadini ha definido el *De Trinitate*, como un ejercicio de la *anagagé* platónica o sea, de ascensión de la mente hacia Dios a través de diversas imágenes trinitarias halladas en la creación, hasta llegar al Dios Trinidad⁴⁴. Pero Agustín lo realiza mediante una atención “externa” a Cristo, no sólo mediante la autorreflexión, en contraposición, por tanto, con el neoplatonismo, siendo imprescindible la fe en Cristo para llegar a esa visión⁴⁵. Desde esta visión de la obra, el libro XIII se manifiesta como el centro del *De Trinitate*, interpretado a la luz de la cristología agustiniana centrada en la necesidad del Mediador humilde por su encarnación para llegar a la visión de Dios; y que los libros del VIII al XV son parte de su cristología y de su teología de la vida cristiana⁴⁶, y no un camino místico neoplatónico revestido de un barniz de cristianismo, tal como han querido tantos en el siglo XX entender la teología agustiniana⁴⁷.

El libro XV es el cumplimiento de toda la obra, escrito en último lugar. Dos temas que han estado desde el principio se repetirán también aquí: la perfecta igualdad de las personas y las relaciones de origen, por un lado, y la incapacidad del hombre para llegar a la visión de Dios si no es como decía San Pablo por la *visio per speculum in aenigmate*, a causa de la semejanza que hay entre la Trinidad divina y las imágenes de ésta en la creación⁴⁸.

El contexto más próximo del texto donde aparece el Bautismo de Jesús son los últimos números del libro, donde Agustín afronta el tema de la procesión del Espíritu, recapitulando la doctrina ya enseñada, junto con alguna adición nueva. Siendo así que el orden de la “economía” reproduce y desvela el orden de la “teología”, el obispo de Hipona prueba la procesión *ab utroque* del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, por el hecho que el Espíritu es enviado en su misión económica por el Padre y el Hijo (nn.45-46). Paralelamente, para probar la divinidad de Cristo, se aduce el dato de que él dona el Espíritu, que también es Dios: sólo Dios puede enviar a Dios. De hecho, la Iglesia no da el Espíritu sino ministerialmente, en nombre y por la autoridad que ha recibido de Cristo. Y es por eso —«*propter hoc*»— que Cristo puede dar el Espíritu como Dios porque primero lo ha recibido como hombre. Y lo ha recibido en el momento de su concepción, no tanto en su Bautismo (n.46)⁴⁹.

44 Cf. J. C. CAVADINI, “The Structure and Intention of Augustine’s *De trinitate*”, en *Augustinian Studies* 23 (1992) 103-123.

45 Cf. L. AYRES, “The Christological Context of Augustine’s *De trinitate* XIII: Toward Relocating Books VIII-XV”, en *Augustinian Studies* 29 (1998) I, 111-113.

46 Cf. *Ibidem* 138-139.

47 Cf. F. VAN FLETEREN, «Ascensión del alma», en *Diccionario de San Agustín... op.cit.*, 126.

48 Cf. P. AGAËSE, *Introduction*, en *Bibliothèque augustiniennne* 16 (1995) 21-22.

49 Cf. J. MOINGT, *Procesión et Misión du Saint-Esprit*, en *BA* 16 (1955) 658-660.

Si el centro de estos dos números era la Misión del Espíritu, en los siguientes analizará la misteriosa procesión del Espíritu (nn.47-51). En definitiva, Agustín cita muchos pasajes cristológicos –Encarnación, Bautismo, Ascensión, Pentecostés– donde aparece la misión del Espíritu para mostrar que ésta no era menos histórica que la misión del Hijo. En cierto sentido tuvo lugar cuando Cristo se hace hombre, de modo que cuando el Espíritu fue enviado, por ejemplo, a Cristo en su Bautismo, o derramado sobre la Iglesia en Pentecostés, algo ha tenido lugar: el que estaba oculto desde la eternidad ha sido conocido en el tiempo⁵⁰.

5.2. *De trin. XV,26,46*

«[...] Por esto, el mismo Señor Jesús no sólo dio como Dios el Espíritu Santo, sino que lo recibió también como hombre; por lo cual se le dice lleno de gracia y del Espíritu Santo. De El está escrito con más claridad en los Hechos de los Apóstoles: *Porque le ungió con el Espíritu Santo*. No ciertamente con óleo visible, sino con el don de la gracia, simbolizado en el crisma visible con que la Iglesia unge a sus bautizados.

Mas Cristo no fue ungido con el Espíritu Santo en el momento de su bautismo, cuando descendió sobre El en figura de paloma: entonces se dignó prefigurar su cuerpo, es decir, su Iglesia, en cuyo regazo reciben los bautizados el Espíritu Santo; sino que ha de entenderse ungido con esta mística e invisible unción cuando el Verbo se hizo carne, es decir, cuando la humana naturaleza, sin mérito alguno precedente de buenas obras, se unió al Verbo de Dios en las entrañas de una virgen, formando con El una sola persona. Por eso confesamos que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María.

Es un absurdo muy grande creer que sólo a la edad de treinta años (esta edad tenía cuando fue bautizado por Juan) recibió el Espíritu Santo; se acercó a recibir el bautismo sin pecado, no sin el Espíritu Santo. Porque si de su siervo y precursor Juan está escrito: *Será lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre*, pues, aunque engendrado por seminación de padre, recibió, una vez formado en el vientre de su madre, el Espíritu Santo, ¿qué no hemos de creer o pensar de

50 Cf. R. L. WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the face of God*, Yale University Press, New Haven & London 2003, 103.

Cristo hombre, cuya concepción no fue carnal, sino espiritual? Cuando leemos que recibió de su Padre la promesa del Espíritu Santo y lo derramó, se nos indica la existencia en Cristo de dos naturalezas, divina y humana: lo recibió como hombre lo otorgó como Dios. Nosotros podemos recibir este don al tenor de nuestra capacidad, pero no lo podemos derramar sobre los demás; para que esto no suceda invocamos sobre ellos al Dios autor de este don»⁵¹.

5.3. «*Iesus*»-«*Christus*»

Inicia el texto analizado llamando a Jesús *Dominus Iesus*, y un poco más adelante, en unión con la mención a la unción que recibió, lo denomina *Christus*. Agustín usa ambos términos con profusión en su obra, pero con una diferencia de cuatro veces más citas para el nombre de “Cristo”. Aun siendo Jesús-Cristo una única persona, cada uno de estos dos nombres tiene un significado distinto. Jesús es nombre propio, puesto por José siguiendo la orden del ángel, y que significa Salvador, siendo esta palabra usada en el latín por primera vez –según Agustín⁵²– a raíz de la llegada del cristianismo a los latinos, para aplicarla a Cristo⁵³. El tema

51 *Trin.* XV,26,46 [CCL 50A, 526-527]: «Propter hoc et dominus ipse Iesus spiritum sanctum non solum dedit ut deus, sed etiam accepit ut homo, propterea dictus est plenus gratia. Et manifestius de illo scriptum est in actibus apostolorum : *Quoniam unxit eum deus spiritu sancto*. Non utique oleo uisibili, sed dono gratiae, quod uisibili significatur unguento quo baptizatos ungit ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus spiritu sancto quando super eum baptizatum uelut columba descendit ; tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam, praefigurare dignatus est in qua praecipue baptizati accipiunt spiritum sanctum. Sed ista mystica et inuisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando *uerbum dei caro factum est*, id est quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis deo uerbo est in utero uirginis copulata ita ut cum illo fieret una persona. Ob hoc eum confitemur natum de spiritu sancto et uirgine Maria. Absurdissimum est enim ut credamus eum cum iam triginta esset annorum (eius enim aetatis a Ioanne baptizatus est) accepisse spiritum sanctum, sed uenisse illum ad baptisma sicut sine ullo omnino peccato ita non sine spiritu sancto. Si enim de famulo eius et praecursore ipso Ioanne scriptum est : *Spiritu sancto replebitur iam inde ab utero matris suae*, quoniam quamuis seminatus a patre, tamen spiritum sanctum in utero formatus accepit, quid de homine Christo intellegendum est uel credendum cuius carnis ipsa conceptio non carnalis sed spiritalis fuit ? In eo etiam quod de illo scriptum est, quod acceperit a patre promissionem spiritus sancti et effuderit utraque natura monstrata est, et humana scilicet et diuina. Accepit quippe ut homo, effudit ut deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro ; effundere autem super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat deum super eos a quo hoc efficitur inuocamus».

52 Cf. *Trin.* XIII,10,14 [CCL 50A,401].

53 Cf. G. MADEC, *La patria...*, *op. cit.*, 121.

del *Saluator* será usado mucho por Agustín en la controversia pelagiana, metiendo en evidencia que Jesús es el salvador de los niños tanto como de los adultos⁵⁴.

Cristo en cambio es el nombre del *sacramentum*, en el sentido de la función a desempeñar, ya sea como sacerdote, como profeta o como rey, prefiguradas éstas funciones en la Antigua Alianza⁵⁵. De hecho, Agustín explicará en numerosas ocasiones que el nombre de Cristo viene de *Chrisma*, unción que en AT recibían el rey y el sacerdote y que ahora cumple Cristo conduciéndonos e intercediendo por nosotros⁵⁶. Agustín se muestra aquí profundamente tradicional, teniendo como testigo más próximo del uso de este título y de su significado a Ambrosio⁵⁷.

Pero fundamentalmente Jesús es el Cristo, el Ungido –*Unctus*–, porque dona el Espíritu Santo a causa de su condición divina, habiéndolo recibido anteriormente en su condición humana. Ha sido ungido con el Espíritu en la unción mística e invisible de la Encarnación, no en el Bautismo del Jordán. El nombre de Cristo lo aplica Agustín tanto al Verbo encarnado como al Verbo de Dios, por medio del intercambio de las propiedades de las dos naturas que el autor fundamenta en *Flp 2* y que la tradición posterior llamará la *communicatio idiomatum*. También nosotros, los cristianos, incorporados a él, somos miembros suyos, hasta el punto de ser en él también Cristo⁵⁸.

5.4. *Da el Espíritu como Dios, recibe el Espíritu como hombre*

Al inicio del texto citado decía que Jesús «*spiritum sanctum non solum dedit ut deus, sed etiam accepit ut homo*». El contexto de esta cita es explicar la procesión del Espíritu, y para ello se fija en la misión⁵⁹.

Ha comenzado el n.46 hablando de la doble donación del Espíritu, justo antes de ascender al cielo y en Pentecostés. Ha sido posible esta donación porque Jesús es Dios: «*Quomodo ergo non est qui dat spiritum sanctum?*» (n.46). De hecho, los sacerdotes de la Iglesia no dan el Espíritu, sino que oran para que desciende sobre quien imponen las manos, como los apóstoles. Sólo Dios puede dar a Dios⁶⁰.

Llegados a este punto dice el texto: «*Propter hoc*», –“a causa de esto”– Jesús «no sólo dio como Dios el Espíritu Santo, sino que lo recibió también como

54 Cf. *Ibidem*, 122-123, con un elenco de citas agustinianas al respecto.

55 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 871.

56 Cf. *Ibidem*, 863.

57 Cf. Cf. C. GRANADO, “El Bautismo de Jesús en San Ambrosio de Milán”, en *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 353-354.

58 Cf. G. MADEC, *op.cit.*, 871-872.

59 Cf. J. MOINGT, *op. cit.*, 658.

60 Cf. *Ibidem*, 660.

hombre». O sea, que como es Dios, da el Espíritu, pero como por la encarnación tendrá también una naturaleza humana, en cuanto hombre recibió el Espíritu. Formando como una especie de inclusión literaria, al final de este texto citado repite la misma idea en otros términos: «*In eo etiam quod de illo scriptum est, quod acceperit a patre promissionem spiritus sancti et effuderit utraque natura monstrata est, et humana scilicet et diuina. Accepit quippe ut homo, effudit ut deus*». El que Cristo reciba y dé el Espíritu es señal de su doble condición, humana y divina, respectivamente, es el modo en como afecta a su relación con el Espíritu el hecho de ser «*una persona*». En estas expresiones se ven las líneas de fuerza de la cristología trinitaria del *De Trinitate*: por un lado el empeño en demostrar que el Hijo y el Espíritu son un solo Dios con el Padre, de modo que no por ser enviado el Hijo es superior a él el Padre, sino que sólo hay una real subordinación del Hijo al Padre en cuanto hombre; y por otro lado la afirmación de que la misma persona es el Hijo de Dios y al mismo tiempo el Hijo del hombre, sin que la unión personal implique la confusión entre las dos naturalezas en Cristo, también en lo que respecta a su relación con el envío del Espíritu⁶¹.

5.5. La unción con el Espíritu Santo

Cristo fue ungido con el Espíritu Santo, constituido así como «*plenus gratia*». La traducción que he reproducido añade «y del Espíritu Santo», tal y como aparece en la edición de los maurinos, no estando esta variante atestiguada por los códices más antiguos⁶². Un poco más adelante vuelve a repetir cual es el contenido de esta «*mystica et inuisibili*» unción: el «*dono gratiae*». Por esto afirma Van Bavel en Agustín la unción con el Espíritu Santo significa la donación de la plenitud de la gracia a Cristo en cuanto hombre⁶³. Con esta expresión se hace referencia a la polémica pelagiana, que ha empujado a Agustín a buscar un ejemplo absoluto de Gracia, y lo que encuentra en Cristo que en su naturaleza humana no ha merecido absolutamente nada antes de la unión hipostática en la Encarnación⁶⁴, que es la mayor de las gracias, «*gratia incarnationis*», que será fuente del resto de las gracias⁶⁵.

61 Cf. É. BAILLEUX, “Christologie dans le «*De Trinitate*»”, en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971) 220.

62 No afecta su ausencia o presencia al sentido general del texto. Para la crítica textual cf. *CCL* 50A,526.

63 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 38 y 97.

64 Cf. *Ibidem*, 37.

65 Cf. *Ibidem*, 39.

Es por esto que considera «*absurdissimum*» considerar que hasta el Bautismo del Jordán Cristo no recibe el Espíritu Santo, él que «nació de Espíritu Santo y de la Virgen María», siendo así que el mismo Juan el Bautista recibió una unción purificadora en el seno de su madre⁶⁶.

Cristo fue ungido con el Espíritu Santo «*quando uerbum dei caro factum est*». Según Van Babel esta afirmación supone un cambio de perspectiva con respecto a la tradición anterior, que causaba algunas dificultades. En la exégesis del Bautismo del Jordán anterior a Agustín se entrelazan dos elementos: por un lado, admitían que el Bautismo no es necesario para la persona de Cristo, pero por otro se dice que su carne es nuestra carne culpable, que sí necesita purificación. Con estas expresiones se deja en suspenso sobre la cuestión de si el Bautismo confiere realmente a la naturaleza humana de Cristo el don del Espíritu Santo, la regeneración, o simplemente un aumento de gracia. Muchos Padres han afirmado la primera tesis, remitiendo la purificación ya sea a la Presentación en el Templo ya sea en el Bautismo del Jordán, otros expresan su dificultad para conciliar los datos de fe tradicionales: la santidad del cuerpo del Señor, el Bautismo como sacramento de regeneración, que en Cristo no es más que la confirmación de su ser Hijo de Dios, pero que al mismo tiempo es un aumento en santidad⁶⁷.

San Agustín no asume esta exégesis, sino que pone el acento en la encarnación: la unión de la divinidad del Verbo y de la naturaleza humana de Cristo comporta necesariamente el don del Espíritu santo, pues el Verbo-Dios y el Espíritu Santo no son más que una naturaleza divina⁶⁸. Por eso se puede afirmar que Cristo-Dios ha ungido a Cristo-hombre, recogiendo una idea de San Ambrosio, que dice Dios ha sido ungido por Dios⁶⁹.

Siguiendo con la interpretación de Van Bavel, cuando dice Agustín que Jesús «*uenisse ad illud baptisma sicut sine ullo omnino peccato ita non sine spiritu sancto*», está haciendo referencia al modo distinto como resolver el problema de la impecabilidad de Jesús y su compatibilidad con el Bautismo del Jordán. Agustín ha cambiado la perspectiva al afirmar que la impecabilidad de Jesús no se debe a una cualidad natural de su humanidad, sino que proviene, como todos los dones extraordinarios de Jesús, de la gracia de la unión hipostática, gracia fontal con respecto a todas las demás. Esto implica que el Bautismo ha de tener por fuerza otro sentido que no tiene que ver en absoluto con la trasmisión de la gracia a Cristo en cuanto hombre⁷⁰.

66 Cf. J. MOINGT, *op. cit.*, 659.

67 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 97-98.

68 Cf. *c. Max.* II,19,10.

69 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 98-99.

70 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 97.

Por su parte Bailleaux, al estudiar este texto en el contexto de la cristología del *De Trinitate* afirma que por una gracia divina, la más alta de todas, Jesús nace de María siendo Hijo de Dios sin algún mérito por su parte, ya que su *assumptio* se remonta al primer momento de su existencia: «*ex quo esse homo coepit, ex illo est et deus*» (XIII,17,22). Esta es la gracia por excelencia, la suprema: “la unión del hombre con Dios en la unidad de la persona” (XIII,19,24). Gracia y santidad van unidas, pues el favor divino consiste en preparar al hombre para la unión con Dios. De hecho, los santos son los más unidos a Dios ya que participan aventajadamente de la Sabiduría divina, pero sin ser la Sabiduría misma. Solo el *homo assumptus* ha recibido la Sabiduría para ser con ella una sola persona, siendo así que la Sabiduría porta con ella al hombre asumido (XIII,18,23). La santidad de Cristo no tiene paralelo, pues se da a nivel óntico: ese hombre es el Hijo de Dios, el Señor en persona, no un “hombre del Señor” sin más, como dirá que se arrepiente de haber afirmado en algún momento en las Retracciones⁷¹. El hijo del hombre es santo desde su origen y por su ser profundo, y aun siendo de la raza de Adán por su madre, no ha contraído el pecado original ni ha cometido ningún pecado personal, ni lo puede cometer. El participa de nuestra naturaleza humana en lo que ella tiene de bueno. La economía providencial lo ha hecho nacer de una virgen, siendo su concepción obra del Espíritu Santo, y por tanto una obra santa (XIII,18,23). Y nace libre de esa naturaleza viciada para ser el Mediador que remedie nuestros vicios. La santidad de Cristo hombre en Agustín claramente no se reduce a ser la exención de todo pecado incluido el original, sino que tiene importancia en cuanto que es causada por la unión hipostática por la cual el Hijo del hombre es la Sabiduría encarnada⁷².

5.6. *El momento de la unción: «quando humana natura ... deo uerbo est in utero uirginis copulata ita ut cum illo fieret una persona»*

Así describe San Agustín el momento de la unción, que se dio cuando el Verbo se hizo carne. Si en el Bautismo del Jordán era clara la presencia del Espíritu y su papel, para los distintos autores en el momento de la encarnación este papel no está tan claro.

Para Bailleaux la unción santificadora de la naturaleza humana de Jesús es la persona del Verbo, que se une a ella santificándola. De este modo no sólo no se da la unción en el Bautismo sino que además el Espíritu ya no es necesario para explicar la unción o santificación de la humanidad de Jesús. De todos

71 Cf. *retr.* I,19,8 [CCL 57,59-60].

72 Para lo afirmado en todo este párrafo cf. É. BAILLEUX, “Christologie dans le «*De Trinitate*»”, en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971) 230-232.

modos afirma el autor que en esta cita agustiniana todavía no es explícita esta idea, que aparece ya claramente en *In Io tr* 108,5⁷³.

En cambio Moingt afirma que el papel del Espíritu en la encarnación consiste en unir la natura humana de Cristo a la persona del Verbo, lo mismo –pero no del mismo modo– que une el Padre al Hijo. Subraya el autor la concurrencia del mismo verbo “*copulo*” al afirmar la unión del Verbo y la naturaleza humana en XV,26,46 –*humana natura deo uerbo est copulata*–, la unión por el amor de la apetencia y el objeto apetecido –*copuletur*– como imagen antropológica de la Trinidad en IX,12,18, y la imagen trinitaria del Espíritu Santo como *vita copulans* al amante y al amado en VIII,10,14⁷⁴.

Por su parte Van Bavel piensa que no es la misión del Espíritu santificar o unguir la carne de Jesús, sino que es misión del Verbo en el momento de la concepción⁷⁵, pues la plenitud de la gracia de Cristo hombre deriva directamente de la unión hipostática, que es la gracia más grande que pueda existir⁷⁶. Aunque no se puede afirmar que no está el Espíritu en ese momento, pues la presencia del Verbo-Dios comporta la del Espíritu Santo, al ser ambos junto con el Padre una sola naturaleza divina⁷⁷.

En cuanto al concepto de «*una persona*» Studer afirma que proviene del ámbito trinitario, donde pone de relieve lo que distingue al Padre, al Hijo y al Espíritu, mientras que aplicada a la cristología significa la unidad, siendo esta unificación y clarificación del lenguaje una de las ganancias de la teología del Hiponate⁷⁸.

Drobner dirá que ha sido Agustín el que acuña la fórmula que será la fuente de la definición dogmática de Calcedonia: dos naturalezas en una persona. La fuente para este concepto no está ni en el sentido teatral de la “máscara” ni en el sentido jurídico, sino en la gramática aplicada a la exégesis. Cuando se buscaba el sujeto de una frase en la gramática antigua la pregunta que se debía hacer el estudiante era: “¿Quién habla? ¿En qué persona habla?”. Al hacer exégesis Agustín usa esta norma, de modo que ante el problema exegético de si en la Escritura habla Cristo cabeza o su cuerpo, la Iglesia, dice que no hay que preocuparse por la distinción porque ambas forman «*una persona*», dotando

73 Cf. *Ibidem*, 231.

74 Cf. J. MOINGT, *op. cit.*, 660.

75 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 40.

76 Cf. *Ibidem*, 179.

77 Cf. *Ibidem*, 99. Los autores más escépticos a la hora de interpretar el papel del Espíritu en la Encarnación hacen sus afirmaciones mirando la teología de Agustín en general. Pero ciertamente en el texto que analizo se afirma de Cristo que «recibió el Espíritu Santo» en cuanto hombre, que «nació del Espíritu Santo y de la Virgen María», y se le compara con Juan, que es inferior a Cristo puesto que fue lleno del Espíritu Santo pero después de su concepción.

78 Cf. B. STUDER, *op. cit.*, 271-276.

entonces al concepto de un valor teológico-metafísico. En Agustín este concepto significará en cristología el sujeto gramatical y real, y por tanto la unidad de Cristo: Cristo es uno porque todos sus pensamientos, palabras y acciones, como Dios o como hombre, siempre tienen un mismo y único autor⁷⁹.

5.7. «*tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam, praefigurare dignatus est*»

Sí es del todo innegable que el Espíritu Santo descendió en forma de paloma en el Bautismo del Jordán, pero ¿qué valor tuvo este descenso? Para dar una respuesta Agustín usa el criterio de discernimiento cristológico expuesto en el *Sermo* 341: no ha recibido la unción del Espíritu como Dios, sino como hombre; en el Bautismo no ha recibido el Dios-hombre el Espíritu en cuanto mediador, pues ya lo había recibido en la Encarnación; ha sido el cuerpo del Cristo total, esto es, la Iglesia, la que “prefiguradamente” ha recibido el Espíritu Santo⁸⁰. La respuesta de Agustín en este texto nos remite por tanto a la doctrina del *Christus totus*, que ya había aparecido en el Libro IV cuando presenta la acción salvadora del Hijo a favor de los hombres como solución de la oposición entre el uno y lo múltiple, dialéctica que tiene aprisionada al alma humana en la doctrina plotiniana y que ha sido resuelta en el misterio de Cristo Cabeza del cuerpo por medio del cual la multitud de los miembros se convierten en uno⁸¹.

Explica Van Bavel en su estudio sobre la humanidad de Jesús en la cristología de Agustín, que Cristo-Hombre, al recibir la plenitud de la gracia, se convierte en fuente de gracia para todos los hombres, pues en su humanidad todos estamos incluidos como miembros suyos que somos⁸². Su *natura* humana es prototípica del género humano en el recibir la gracia, incluso la gracia de la predestinación⁸³. Agustín ha entendido la encarnación como intercambio entre Dios y los hombres, y como desposorio de Cristo con la carne humana⁸⁴.

Dando un paso más adelante en el estudio de este teologúmeno de Agustín, Borgomeo afirma que hay una verdadera continuidad entre Cristo Cabeza y sus miembros⁸⁵, que llega incluso a una *communicatio idiomatum* o intercambio de

79 Cf. H. R. DROBNER, *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana*, en A. DUCAY, ed., *Il Concilio de Calcedonia 1550 anni dopo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 47-50.

80 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 873.

81 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 886.

82 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 38.

83 Cf. *Ibidem*, 100-101.

84 Cf. *Ibidem*, 75-85. El tema de Cristo que desposa la *caro* está presente en Novaciano. Cf. *Supra*, 40.

85 Cf. P. BORGOMELO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris 1972, 205.

características en base a la unidad del sujeto, el *Christu totus*⁸⁶, excluyendo la identificación absoluta de Cabeza y miembros⁸⁷ que en el texto que analizo se hace patente al distinguir entre Cristo «lleno de gracia» que «se acercó a recibir el Bautismo sin pecado, no sin el Espíritu Santo» y «derramó» este don sobre la Iglesia, y nosotros que recibimos el don «al tenor de nuestra capacidad, pero no lo podemos derramar sobre los demás».

Mirando la relación con la tradición anterior Orbe afirma que la del Bautismo del Jordán es una unción que recibe Cristo para la Iglesia, que es su cuerpo, siendo éste un tema de Ignacio de Antioquía que retoma Agustín⁸⁸. A Cristo no le hacía falta el Bautismo, como afirmaba Justino⁸⁹, por eso la unción del Espíritu Santo la recibe Cristo para nosotros en su humanidad, como Cabeza de la Iglesia e instrumento –siempre en su humanidad– de la santificación futura de los fieles. Pero para Justino la unción soteriológica de Jesús no tiene nada que ver con la Encarnación⁹⁰.

En el contexto de la cristología del *De Trinitate* Bailleux dice que el acontecimiento temporal de Cristo es la gran teofanía, por excelencia, a la cual son ordenadas todas las demás. Subordinada a esta función está también la de ser “ejemplo” de que el hombre es *capax Dei*, hacer comprender a los hombres la verdad profunda de su vocación divina, manifestada ya en el ser creados a imagen de Dios, y que se finaliza en la participación de la felicidad del Hijo de Dios hecho hombre, como Mediador⁹¹. El Hijo de Dios por naturaleza es la perfecta imagen del Padre, el modelo que deben imitar los hijos por adopción. El que por su divinidad es nuestra morada eterna, nuestra patria, se ha hecho nuestra vía en el tiempo. También es ejemplo en cuanto hombre, y esta ejemplaridad es imprescindible para que podamos contemplar la Luz con los ojos del alma (VII,8,5), pues hace visible al Dios invisible. Esta teofanía por excelencia propone al hombre el ejemplo de una existencia humana por completo sometida filialmente a Dios. Aquí entra la obra de la redención⁹². A la luz de este esquema general habría que interpretar las referencias del texto al bautismo y crismación de los cristianos recibido en la Iglesia, puesto en paralelo al Bautismo del Señor y su unción: Jesús fue ungido «con el don de la gracia,

86 Cf. *Ibidem*, 214-215.

87 Cf. *Ibidem*, 218-219.

88 Cf. A. ORBE, *La unción...*, op. cit., 8, nota 19.

89 Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 88, en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apologistas Griegos (s.II)*, BAC, Madrid 1954, 460-462.

90 Cf. A. ORBE, *La unción...*, op. cit., 50, nota 18.

91 Cf. É. BAILLEUX, op. cit., 219.

92 Cf. *Ibidem*, 223.

simbolizado con el crisma visible con que la Iglesia unge a sus bautizados», y en su Bautismo prefiguró su cuerpo, la Iglesia «en cuyo regazo reciben los bautizados el Espíritu Santo».

5.8. *Causas y efectos del traslado de la unción a la Encarnación*

Para Orbe el traslado del momento de la unción a la Encarnación tiene su antecedente remoto en Orígenes con su teoría de la unción que el Verbo realiza sobre el alma preexistente de Jesús, y enmarca la posición de San Agustín dentro de la corriente generalizada en los siglos IV y V⁹³.

Para Van Bavel la causa de este traslado es la controversia pelagiana que ha empujado a Agustín a buscar un ejemplo de gracia absoluto en Cristo, ungido-santificado en su humanidad antes de obtener algún mérito⁹⁴. Aún acogiendo positivamente la tradición cristológica precedente, en este punto se distancia de los Padres anteriores, a juicio del autor. La importancia de la unión hipostática en Agustín –según la terminología usada por Van Bavel– está muy ligada al concepto de unión por gracia, una de sus ideas maestras, puede que recogida de la teología antioquena de tintes adopcionistas de Teodoro de Mopsuestia, pero que en el Hiponate no es un término para explicar la naturaleza de la unión sino el principio por el cual se realiza, entrando aquí en juego el concepto de predestinación aplicado a Cristo hombre, de modo que la unión hipostática es el principio de la plenitud de gracia y de la *impeccantia* de Cristo hombre. Los Padres habían buscado en la concepción virginal de Cristo la base de su santidad e impecabilidad. El obispo de Hipona desautoriza la opinión según la cual el Bautismo de Cristo habría comportado una infusión especial del Espíritu Santo. A juicio de Van Bavel los Padres no pudieron escapar de un cierto dualismo al interpretar el Bautismo. Pone Van Bavel como ejemplo a Hilario: Jesús recibe otra vez la gracia de la filiación en el Bautismo, aunque no necesitaba otra comunicación de la vida divina. Agustín no se une a esa teología. Según él, la plenitud de la gracia de Cristo hombre deriva directamente de la unión hipostática, que es la gracia más grande que pueda existir. Ella entraña como consecuencia necesaria las otras gracias que elevan a Cristo a la condición que Agustín llama “la semejanza con la carne de pecado”. Esto influyó determinadamente en la tradición posterior, condicionando su desarrollo. Agustín se separó de la tradición al oponerse a una espiritualización exagerada de la naturaleza humana de Cristo en el cielo, pues no quería que la

93 Cf. A. ORBE, *La unción...*, op. cit., 177, nota 10.

94 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 37.

naturaleza divina absorbiera la humana, quería defender su integridad, incluida su corporalidad, también en la gloria del cielo⁹⁵.

Por su parte Madec afirma comentando el Libro XIII del *De Trinitate* que la centralidad de la Encarnación en la cristología de Agustín está determinada por el hecho de ser la respuesta precisa contra el problema del hombre, que es el orgullo que le impide alcanzar la Patria, la unión con Dios. La Encarnación es el acto del Dios humilde que confunde este orgullo humano⁹⁶.

6. CONCLUSIÓN

De los dos textos estudiados en el contexto de la controversia pelagiana se concluye que la profundización en el sentido de la unción de la humanidad de Jesús entendida como su santificación absoluta ha llevado a Agustín a situar dicha unción fuera del acontecimiento del Jordán, remitiéndola al primer momento de existencia de Cristo, momento de su concepción.

Así la impecabilidad de Cristo, tema que preocupaba tanto a la tradición precedente, queda totalmente garantizada, y el Bautismo del Jordán, aun no perdiendo del todo su significación cristológico-trinitaria en cuanto manifestación de la filiación eterna del Hijo y de su condición divino-humana, se llena del significado eclesiológico-sacramental, el cual tampoco estaba del todo ausente de la tradición: se bautizó por nosotros, prefiguraba el bautismo de su cuerpo, la Iglesia.

Por último, el interés de fondo de Agustín de manifestar la unidad de la *natura* divina del Dios trinitario hace posible que se abra paso la afirmación de que fue el Verbo el que ungió la humanidad de Jesús en la encarnación, aun sin esconder el papel del Espíritu.

95 Cf. *Ibidem*, 178-179.

96 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 889.